



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Tasavvuf ve Sosyoloji - II

Volume: 1

Issue : 2

Year : 2017 i

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

Assist. Ramazan YILMAZ, Karabük University, Turkey

ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr

Assist. Şevket Enes SAMANCIOĞLU, Karabük University, Turkey

s.enessamancioglu@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, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan



ISSN: 2602-2893

Contact

Academic Perspective

info@apjir.com

http://apjir.com/



Contents

Sociological Imagination of Naqshibandiyya	1-8
Popular Novels And Sufism After 1980	9-18
Present of Sufi Publishing in Turkey: Observations, Suggestions	19-23
A Physico-Philosophical Interpretation of Tasavvuf and Perception of Reality at the Sample of Alienation	24-32
On The Opportunities And Dilemmas Of “ Sufism Academy” In The Era Of Micro Sociologies	33-46
What Says Accumulation of Micro Social Sciences to the Sufism Researcher?	47-52
Cultural Dialog and Religious Tolerance: A Truism Or A Fantasy? The Holy Sites and the Clash Of Politics in the Middle East	53-60
An interview with Suleyman Uludag: on Sufism, Sufism and Tariqahs and The Relation Between Sufism and Sociology	61-66

İçindekiler

Nakşibendiliğin Sosyolojik Muhayyilesi	1-8
1980 Sonrası Popüler Romanlar Ve Tasavvuf	9-18
Türkiye’de Tasavvuf Yayıncılığının Bugünü: Gözlemler, Öneriler	19-23
Tasavvuf ve Gerçeklik Algısına Dair Sapmalar Örneğinde Fiziko-Felsefi Bir Yorum Denemesi	24-32
Mikro Sosyolojiler Çağında 'Tasavvuf Akademisinin' Fırsatları Ve Çıkmazları Üzerine	33-46
Mikro Sosyal Bilimlerin Birikimi Tasavvuf Araştırmacısına Ne Söyler?	47-52
Kültürel Diyalog ve Dini Hoşgörü: Bir Miras Veya Fantezi? Kutsal Topraklar ve Orta Doğu'da Politika Çatışması	53-60
Süleyman Uludağ İle Röportaj: Tasavvuf, Tasavvuf ve Tarikatlar ve Tasavvuf Sosyoloji İlişkisi Üzerine	61-66

Nakşibendiliğin Sosyolojik Muhayyilesi

*Ergün Yıldırım

Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik, Türkiye
 ergun.yildirim@marmara.edu.tr

Geliş Tarihi: 2017-07-22 Kabul Tarihi: 2017-10-31

Öz

Şüphesiz İslam toplumlarını anlamak için Nakşilik en önemli yollardan biridir. Çünkü toplumlar kendini inşa ederken bünyesinde barındırdığı geleneklerden de istifade etmektedirler. Ayrıca Nakşilik, dini bir sosyal gruptur ve sırf bu yönüyle bile sosyolojinin ilgi alanına girebilir. Buradan hareketle çalışma, Nakşiliğin toplumsal tasavvuru ve toplumsal bütünleşmeye olan katkılarından yola çıkarak, istismar edilmeyen objektif bir Nakşilik sosyolojisi yapabilmeyi mümkün kılacak şekilde incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Nakşibendilik, nakşilik sosyolojisi

Sociological Imagination of Naqshibandiyya

*Ergün Yıldırım

Marmara University, Faculty of Communication, Journalism, Turkey
 ergun.yildirim@marmara.edu.tr

Received date: 2017-07-22 Accepted date: 2017-10-31

Abstract

Certainly Naqshibandiyya is one of the most important ways to understand Islamic societies. Because societies when building themselves have benefited from the traditions that they have embodied. Moreover, Naqshibandiyya is a religious social group, and even for that reason alone, it can be within sociology's field of interest. From this point of view, the study aims to examine the possibility of making an objective non-abusive sociology of Naqshibandiyya, starting from the contributions of Naqshibandiyya to social thought and social integration.

Keywords: Naqshibandiyya, sociology of naqshibandiyya

Giriş

Nakşilik sosyolojisi ve metodolojik problemler

Nakşibendilik ve sosyoloji ilişkisi son senelerde yeniden öne çıkmaktadır. Bu ilişki hem sosyolojiyi zenginleştirecek nitelikler taşımakta hem de Nakşiliğin farklı veçhelerinin açılmasına katkı sağlayacak nitelikler. Özellikle toplumu araştıran bir bilim, toplumu yüzyıllarca etkilemiş bir hareketi ve onun mirasını görmezlikten gelmesi düşünülemez. Toplumsal yapımızı öğrenmenin önemli yollarından biri tarih boyunca sürüp gelen dinamiklerini araştırmaktır. İslam toplumlarının çok geniş coğrafyasında eğitim, edebiyat, ekonomi, sosyal ilişkiler, gündelik hayat üzerinde önemli etkiler bırakan Nakşibendiliği sosyoloji ile ele almak zaruridir. Çünkü Nakşibendiliği tanımak,

toplumlarımızı tanımaktır. Türk toplumunun kültürel, tarihsel ve dini veçhelerini tanımaktır. Toplum, Nakşibendilik aracılığıyla kendisini hangi söylemler, hangi ağlar ve hangi kurumlarla anlatmaktadır? Yine Nakşibendilik nasıl bir sosyal kontekste kendini temsil etmektedir? Toplumla nasıl bir ilişki tarzı kuruyor? Sosyolojinin bu soruları cevaplaması gerekir. Ancak bunun için uzun boylu araştırmalar yapmak gerekir.

Bu konuda öncelikle bir sosyoloji perspektifine ihtiyacımız var. Çünkü sosyoloji bugüne kadar Nakşibendilik ve toplum ilişkisini görmezlikten gelmiştir. Özellikle Türk sosyolojisi için bu çok daha barizdir. Bir istisna, Nur Vergin'in 1978 yılında Karabük'te bir grup Nakşi üzerinde yaptığı araştırmadır. Bu araştırmada adeta yeni bir

sosyolojik tutum geliştirilmiştir. Sosyolog Vergin, Nakşiliğin yaşadığı toplumsal değişimi yine Nakşileri araştırarak gözlemlemeye çalışır. (Vergin, 2000:43-65)

Batı sosyal teorisi, son yıllarda İslam toplumlarındaki hareketleri siyasal İslam, radikal islam ve fundamentalizm kavramlarıyla teorize ederek stratejik, oryantalist ve Eurocentric bir tutum içine girmektedir. 1980'lere kadar gericilik, 1980'lerin başından itibaren fundamentalizm ve 2000'li yıllardan itibaren de siyasal İslam kavramlarıyla türdeş, indirgemeci ve dışlayıcı bir sosyal teori anlayışı ile karşılaşırız. Bu sosyal teori anlayışı Nakşibendilik çalışmalarında da etkili bir biçimde kullanılmaktadır. Bu çerçevede Nakşibendilik çağdaş dönemde ortaya çıktığı varsayılan İslami hareketlerden fundamentalizmin ve siyasal İslami hareketlerin tarihsel arka planı olarak kurgulanmaktadır. Başka bir açıdan çağdaş dönemde ortaya çıkan radikal İslami hareketlerin kökenleri olarak temellendirilmektedir. Bir bakıma Nakşilik bir kurgusalığa, bir köken arayışına ve yine bir ötekileştirme ameliyelerine malzeme yapılmaktadır. Bu çerçevede sosyolog Şerif Mardin'in Nakşiliğin Müceddidiye kolunu fundamentalizm olarak tanımlaması oldukça dikkat çekicidir. Mardin, Müslüman fundamentalizminin tarihi boyutlarını Nakşibendiliğe dayandırmaktadır. Modernleşme ile beraber Müslüman fundamentalizmin üç önemli işlevinden bahseder. Dini alanı rasyonelleştirme, ütopyacı toplum arayışı ve İslam toplumlarına güç kazandırmak. Nakşi Müceddidiyenin ünlü otoritesi İmam-ı Rabbani'yi de önemli bir fundamentalist figür olarak değerlendirmektedir. (Mardin, 1992: 204-232).

Başka bir açıdan da Nakşiliği yeni tartışmalar ve stratejik okumalar çerçevesinde hem fundamentalist hem de Ortodoks olarak tanımlayan sosyal bilimciler de bulunmaktadır (Weismann,2007: 41-59). Bu problemleri sosyal bilim anlayışlarına ek olarak Nakşi müceddidiğin kimi benzerliklerinden yola çıkarak Nakşiliği Vahhabi selefiligi ile beraber tanımlayanlar da bulunmaktadır. (Abu-Manneh,21-40). Ayrıca Nakşi müceddidiyenin selefi salihin (Uludağ,1976) vurgularından yola çıkarak vahhabi selefiligi ya da günümüzdeki selefilerle aynı bağlama yerleştirilmesi de çok dikkat çekicidir.

Batı sosyal bilimcilerin ve sosyologların Nakşilikle kurduğu bu problemleri okuma tarzları, hem bilimsel araştırmanın temel kistaslarıyla bağdaşmamakta hem de yeni araştırmaların yapılması önünde engel oluşturmaktadır. Özellikle metodolojik açıdan malzemelerin, tarihin, kişilerin ve ilişkilerin sınıflanmasında, kavramlaştırılmasında ve yorumlanmasında büyük çarpıtmalara neden olmaktadır. *Her şeyden önce İslam düşüncesinin kendi içindeki zenginliklerini ve çokluklarını büyük oranda es geçerek günümüz "stratejileri"*

doğrultusunda onları fundamentalizm ya da vahhabiselefiligiğine indirgemektedirler. Sonuçta bu metodolojik sapmalar Nakşiliği kurgusal, stratejik ve kimi güncel politik konuların arka planına dönüşmesine kurban ederek ciddi sorunları beraberinde getirmektedir.

Nakşilik elbette kimi boyutlarıyla çeşitli akımlara benzeyecektir. Çünkü İslam toplumları içinde hepsi de aynı coğrafyada var olmaktadır. Ancak Nakşiliğin kendine özgü sistematiği, dili, temsilleri ve söylemleri bulunmaktadır. *Bir Nakşilik paradigmasından bahsedebiliriz.* Bunu ihtiyaç duyulan bir tarihsel malzeme veya tarihsel köken olarak yapılandırmak öncelikle sosyoloji bilimi açısından büyük bir meseledir. Nakşiliği kendi özgünlüğü, sistematiği, temelleri ve arayışları açısından değerlendirmek gerekir. Sosyoloji, bugün toplumumuzda katı seküler okumalardan ve batıcı niteliklerden uzak durarak Nakşiliğe bakmak zorundadır. Çünkü bizim toplum meselelerimizin önemli boyutlarından biri dindir. Dinin önemli yorumlarından birini de Nakşilik oluşturmaktadır. O halde toplumu anlamının önemli yollarından biri de Nakşi geleneğidir.

Bir Nakşilik sosyolojisi mümkün mü? Nakşiliği kendisine araştırma konusu seçen, onun tarihselliğini, sosyal aktörlerini, sosyal ilişkilerini ve sosyal ağını (social network) araştıran ve tartışan bir sosyoloji neden mümkün olmasın? Yüzyıllarca toplumları etkileyen ve yine toplumların kendisini anlatmasına aracılık yapan bir varlığın ortaya konulması önem taşımaktadır. Çünkü İslam toplumları kendilerini bu dini gelenekler ve meşrepler aracılığıyla temsil ediyor. Onunla gruplar oluşturuyor, sosyal ilişkiler kuruyor ve sosyal kurumları meydana getiriyor. Birey, Nakşiliğin geliştirdiği özel sosyal dünya içinde kendi varlığını kuruyor.

İslam toplumlarını anlamak için Nakşilik en önemli yollardan biridir. Çünkü **toplum** Nakşi gelenek, adap, kurum, aktör ve mekanlarla *kendini inşa* ediyor. Burada bireyin sosyal varlık haline gelmesi mümkün olduğu kadar toplum da kurumları, normları, ilişkileri ve değişimleri açısından Nakşilikten istifade ediyor.

Diğer yönden **Nakşilik bir sosyal gruptur.** Dini bir sosyal gruptur. Bu sosyal grup toplum içinde belli bir özgül ağırlığa sahip, içinde bir takım ritüelleri, aktörleri, söylemleri ve ilişki ağlarını taşımaktadır. Bu açıdan bile sosyolojinin ilgi alanına girmesi için yeterlidir.

Üçüncü olarak Nakşilik prensipleriyle sunduğu sosyal tasavvur ya da sosyal ontoloji bile başlı başına sosyolojinin ilgi alanına girmektedir. Nakşilik, *bir sosyal tasavvur sunmaktadır.* Bu sosyal tasavvuru anlamının en önemli yollarından biri onu sosyoloji ile analiz etmektir.

Sonuçta İslam toplumlarını araştıran bir sosyolojinin üzerinde duracağı en önemli olgulardan biri Nakşilikdir. Çünkü Nakşilik asırlar boyu İslam toplumlarını en geniş biçimiyle etkileyen bir sosyal tasavvur ve sosyal pratikler dünyasına sahiptir.

2-Nakşiliğin Toplumsal Tasavvuru

Nakşiliğin toplumsal tasavvurunu anlamak için iki cihetine bakmakta fayda var. Birincisi Nakşiliğin kurucu ilkeleridir. Nakşiliğin kurucu ilkelerine baktığımızda toplumsal tasavvur ile olan ilişki konusunda bizlere önemli fikirler vermektedir. İkincisi ise bu kurucu ilkelerin toplumsal hayatta meydana getirdiği pratiklerdir. Biz de önce kurucu ilkelerdeki toplum bakışını ele alarak konuya yaklaşacağız ve daha sonra da bu ilkelerin toplumsal bütünleşme örneğinde nasıl bir toplumsal tasavvur inşa ettiğini ele alacağız. Önce birinci cihetine bakalım.

Nakşiliğin tarihinde gelişerek belli bir sisteme dönüşen 11 esası(Naziri, 2005: 162-194; Tosun, 2007:335-338), Nakşiliğin kurucu ruhundaki sosyolojik düşüncüyü anlamak için büyük bir önem taşır. Bu prensipler Nakşiliğin belli bir olgunluğa ulaştığı bir zamanda yerine oturmuştur. Nakşi topluluğuna yön veren esaslar olmuştur. Nakşi cemaatini(community) bir arada tutan ana değerler olarak fonksiyon icra etmiştir. Bu esaslar Nakşiliği Nakşilik yapan sosyolojik unsurların söylemsel boyutunu meydana getirirler.

“Sefer der vatan” prensibiyle hem içsel hem de dışsal yolculuklara gönderme yapılır. İnsanın kendi iç dünyasında tefekkür yoluyla yaptığı seferler üzerinde durulur. Mürit iç dünyasında yapacağı bu seferlerle olgunlaşır. Dış sefer ise daha sosyolojik bir bağlama oturur. Toplumdaki ihvanları, ilim ve irfan ehlini ve şeyhini ziyaret etmek, onlara yardım etmek ve onlarla beraber olmak için yapılan yolculuktur. Bu sefer hali, tasavvufun bir sosyal network (network society) içinde var oluşuna da işaret etmektedir. Bu kurucu ilkenin etrafında Nakşilerin çeşitli şehirler, beldeler ve meskenler arasında seyr-u sefer halinde olduklarını görüyoruz. Yolculuklarla ilim, irfan ve dayanışma açısından önemli bir sosyal ağ meydana gelmektedir. Şeyhler, halifeler ve müritler arasındaki sosyal, fiziki ve etnik sınırlar aşılır.

Günümüzün önemli sosyal antropologlarından F.Barth’ın sınırlarla tanımladığı etnik kimlikler (Barth, 2001:11-40) tam da bu kurucu ilkeyle aşılacaktır. Bundan dolayı Arap, Türk, Kürt, Çerkez gibi birçok İslam kavminin sınırlar oluşturmasını engelleyerek onlar arasında önemli bir kardeşlik ağı/ ihvan ağı meydana getirmiştir. Bu da İslam toplumlarında bütünleşmeye büyük bir katkı sağlamıştır. Nitekim Orta Asya, Mezopotamya, Hindistan, Anadolu, Kafkaslar,

Balkanlar ve Afrika bölgelerinde onlarca etnik yapıyı, dili, aşireti vs. kapsayan bir genişliğe sahip olmuştur (Algar, 2007: 21,27,28, 57-58). Bu açıdan Nakşilik bir “sosyal geçişgenlik” alanıdır. İslam toplumlarında etnisiteler arası, coğrafyalar arası, kültürler arası, diller arası bir geçişgenliktir. Bu geçişgenlik sayesinde etnik, coğrafi ve diller üstü bir kimlik inşa eder. Nakşilik inşa ettiği sosyal ağ, birçok lokal sınırları ve aidiyetleri aşarak onları ortak bir üst sadakat sistemi içine yerleştirir.

Nakşiliğin dördüncü kurucu ilkesi “halvet der encümen”. Yani sosyal varlık içinde halvette olmak. Halvet, toplumsal hayat olmadan gerçekleşemez. Bir insanın kendi başına yalnızlığı yaşamasının bir anlamı yok zaten. Yalnızlık başka insanlar, gruplar, toplumlar yani toplumsal varlık olduğu zaman önem taşır. Çünkü yalnızlık, toplumsal varlığa nispetle anlamlıdır. Nakşiliğin bu önemli kurucu ilkesinde yalnızlık vurgusu, toplumla beraber gerçekleşmektedir. Müridin dağda ya da kenara çekilerek olgunlaşması yerine doğrudan doğruya toplum içinde yer alarak yalnızlığı yaşaması önemlidir. Mürit, toplumun gündelik telaşı içinde ve hareketli dünyanın ilişkilerine karşı ruhani yolculuğunda yürümede ısrar eder. Ruhani yolculuğun önemi toplum içinde sürmesidir. Çünkü toplum çeşitli dünyevi taleplerle beraber insanı kendisine çeker. Onu sosyal varlığında eritmek ister. Ancak ruhani yolda yürümede sebat ederek bunlara direnen bir salık, maksadına ulaşabilir. Fiziki yolda nasıl ki dağlar, eşkıyalar, karlar, fırtınalar vs. birer engel ise toplum içindeki seferde de sosyal imtihanlar vardır. Mallar, makamlar, akrabalar, evlatlar, sosyal çevreler, zenginlik...

Başka bir açıdan bu kurucu prensip aynı zamanda toplumla aktif bir ilişki kurma arayışını öne çıkarmaktadır. Nitekim Nakşilerde toplum meselelerine karşı hep belli bir duyarlılık vardır. Toplumdaki meseleleri çözmek için tavırlar geliştirmek, mücadele etmek ve hizmet faaliyetlerinde bulunmak büyük bir iştiyakla yerine getirilmeye çalışılır. Bu aktivist tutum, Muhammed İkbâl’in “faal ben” ile Topçu’nun “irade davası” tezlerini hatırlatmaktadır. Her iki İslam düşünürü de tasavvufla oldukça pozitif bir ilişki içindedir.

Halvet der encümen prensibinin açılımlarında “halk içinde hak ile olmak” alt ilkesi benimsenmektedir. Böylece halk ve hak kelimeleri arasında ilginç bir ilişki olduğu hissedilmektedir. Hak halk içinde var olabilir, halk içinde anlam kazanır ve bundan dolayı hakkın halksız düşünülmemeyeceği ifade edilmektedir. İmam-ı Rabbani’nin halk âlemi ve emir âlemi biçiminde yaptığı sınıflama da hak ve halk ilişkisini çok etkileyici bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre salikin kat edeceği yol 7 latifeden oluşmakta. Bunun ilk iki basamağı, halk alemindedir. Beden ve

nefis ile alakalı bir düzeydir. Diğer beşi ise (kalp, ruh, sır, hafi, ahfa) emir alemiyle ilgili. Nakşiler diğer tarikatlara göre halk alemi de seyr-u süluk içinde tamamlarlar (Rabbani, I, 2004:264-265).

İslam toplumunun korunması çok önemli bir mesuliyet olarak telakki edilmektedir. Bundan dolayı toplumdaki nizamı sağlayan normun(şeriatın) korunması esas alınır. Bunu sağlayacak hükümdar/sultan/ siyasal düzen önemsenmektedir. Örneğin büyük Nakşi şeyhi Ubeydullah Ahrar'ın kendisini "dini güçlendirme ve şeriatı yüceltme" görevinde gördüğü, bu nedenle sultanlarla beraber yaşayarak onlar üzerinde bıraktığı etki aracılığıyla şeriatı yüceltme görevini yerine getirdiğini ifade etmektedir (Rabbani, I,2004:287-288).

Salık ne kadar yükselirse yükselsin, yine de halk ile meşguldür. Çünkü halkın felahı onun sürdürdüğü bu ilişkiye bağlıdır(Rabbani, I,2004:381).*Seyr-u süluk, yedi adımdan oluşur. Ancak iki alemde gerçekleşir. Halk alemi, emir alemi.* Nakşi şeyhleri önce alem-i emirden başlayıp sonra alem-i halkta devam ederler.(Rabbani, I, 2004: 420 ve 470). Bu da Nakşiliğin öncelikle ruhani, ilmi, zihni bir eğitim ve donanımdan sonra halka yönelmelerini anlatır. **Halk, seyr-u süluku tamamlamanın son aşamasıdır.** Başka bir ifadeyle toplum, hakikat yolunda yürümenin ikinci merhalesini oluşturuyor. İrşat, hizmet ve ilim ancak burada mümkündür. Böylece salikin hakikat yolu, toplumu ıslah etmekle tamamlanmaktadır. Zaten şeriatın önemsenmesinin önemli bir temeli de budur. Çünkü şeriat, halkın vahdetini sağlayan temel kurallardır.

Arif, veli önce eşya bilgisine sahiptir. Bu eşya bilgisini aşarak Allaha yönelir ve fenafillah olur; bekaya varır. İrşat vazifesini yerine getirmek amacıyla halk arasına geri dönerek bu eşya bilgisine yeniden kavuşur(İmam-ı Rabbani, 2015:74). Nakşiliğin **bu seyr-u sülükunda halktan hakka haktan tekrar halka dönme süreciyle karşılıyor.** Başka bir anlatımla halktan hakka gidip hak alımp halka getirilir. İrşat, irfan, sefer ve veli ilişkisinde bu hak ve halk beraberliği büyük bir önem taşır. İrşat, hakkın halka aktarılması, yansıtılması ve verilmesidir. Böylece halkı aydınlatmak (irşat etmek) büyük bir mesuliyet halini almaktadır. İrşadın, seyr-u sülükün en önemli boyutlarının başında halk ile kurulan irtibat gelmektedir. **Toplum, seyr-u sülük ile kazanılan hakikatin vasıtasıyla irşat edilen varlıktır.** Sosyal alan olmadan, irşat gibi bir vazifenin yerine gelmesi mümkün değildir.

NigahDaşt, 7. prensiptir. Kalbi dünyevi emellerden uzak tutmak anlamına gelir. Dünyevi olan, dünyada yani toplum hayatında olandır. Onunla karşılaşmadan, onunla beraber olmadan dünyevilikten nasıl uzak durulacak? Bundan dolayı

bu prensipte de toplum hayatının önemi ile karşılaşılıyor.

Vukuf-i zamani prensibi insanın içinde yaşadığı zamanın idraki içinde olmasıdır. Mürit, içinde geçtiği tarihi varlıkla beraberdir. Bu tarihi gerçeklik, elbette toplum hayatıyla beraber gerçekleşmektedir. Bundan dolayı mürit içinde yaşadığı, etkilendiği, geçtiği ve dönüştüğü tarihsel toplumla bilinçli bir ilişki kurmalıdır. Tarih, Allah kelamının İslam toplumlarında açılarak çeşitli mezheplere, tarikatlara ve tecrübelerle dönüştüğü varlıktır. Biz bunun içinde yaşarız. Mürit de bir insan ve o da bu yapı ile beraber hayat sürmektedir. Bundan dolayı zamanın getirdiği sorumluluklar var. *Çağdaş zaman içinde kapitalizm bizim en büyük imtihanımız.* Tüketim, hızlı hayat, hazların çoğalması, nihilist düşüncelerin yaygınlaşması... Bütün bunlar bu zamanın imtihanları. Bunları tanımak ve bunlarla mücadele etmek yaşanan zamanın bilincinde olmaktır.

Nakşilik modern dönemde çeşitli ıslah ve ihya faaliyetleriyle bir bakıma zamana vukûfiyetini gösterme çabasında olmuştur. Müceddidilik, tam manasıyla bu ilke ile bütünleşmektedir.

Toplum olma hali bir üstünlüktür. İnsanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılan bir özelliktir. Nakşiliğin büyük tefekkür ve irfan insanlarından İmam-ı rabbani, insanoğlunu diğer varlıklardan üstün kılan vasfin onun cem'iyet yeteneğine sahip olması olduğunu söyleyerek bunu gösteriyor. İnsanın birey vasfından ayrı bir de diğer insanlarla beraber yaşamasını sağlayan cem'iyet özelliğinden bahsetmektedir. Yine devamla bu cemiyetten Hz. Muhammed de Ebu Cehil de çıktığını ifade etmekte ve Nakşilerden "zahiri cem'iyet kefilleri" olduğunu söylemekte. Yine aynı mektupta "batını cem'iyet'ten de söz eder(İmam-ı Rabbani, I, 2004:235-236).

Dünya hayatı gelip geçici ve çok az bir süreyi kapsamaktadır. Bunu fırsat bilerek en iyi biçimde değerlendirmek gerekir. Bu da "cem'iyet ehlinin sohbetidir". Sahabeler, peygamberin sohbetlerine katıldıkları için üstün varlıklar haline geldiler. Hatta Muaviye hatalarına rağmen bu sohbette yer aldığı için, bu sohbette yer almayanlara göre daha hayırlıdır. (Rabbani, I,2004: 428).

İnsanın cem'iyeti, cem'iyetine sebep olabileceği gibi tefrikasına da sebep olabilir(Rabbani, I, 2004:442). Dolayısıyla insan fitratındaki toplanma özelliği onun diğer insanlarla dayanışma içinde yer alarak hayırlara vesile olmasına yol açabilir. Örneğin sohbet ehline katılması bunun örneğidir. Ancak aynı zamanda cem'iyeti tefrikaya da yol açabilir.

Allah'ın toplanma (cami) sıfatı insanda da bulunmaktadır. Bundan dolayı insan bu sıfatının

tecellisiyle kapsamlı, toparlayıcı ve toplu bir iradeyi temsil eder. **Allah'ın cami sıfatı**, en bariz biçimde insanların bir arada yaşamasıyla tecelli eder. Toplumsal hayata, Allah'ın bu sıfatının tecellisidir. Toplumsal varlığın ontolojisi budur. Bu çerçevede sosyolojiyi yeniden tanımlayabilir. Buna göre sosyoloji Allah'ın beşerî hayatta ortaya çıkan tecellilerini araştıran bir bilimdir.

Nakşiler, Allah'ın toplu, toplanma, beraber olma sıfatının tecelliyatını kurucu ilkeleriyle anlatıyorlar. Bundan dolayı iyi derviş bu tecelliyat içinde seyr-u sülukunu sürdüren kişidir. İkinci olarak Nakşiler de bir topluluk olmanın ötesinde bir toplum içinde yaşıyorlar. İslam toplumu geniş manada Allah'ın sıfatının tecelli ettiği bir yerdir. Bu tecellilerin korunması, onun kendisini tecelli ederken Müslümanların saadet, güven ve refah içinde yaşamaları için iki önemli özellik ortaya çıkmaktadır: Bütünleşme ve yenilenme. Bunları sağlayacak çeşitli esaslardır. Nakşilik bu esasları sık sık vurgulayacaktır.

Nakşiliğin sosyal tarihi (cemaat tarihi/ community history) ile beraber oluşan 11. esasla belirtilen ve temel kurucu ilkesi sayılabilen bu maddeler, sosyolojik muhayyilenin önemli boyutlarını meydana getirmektedir. Bu sosyolojik muhayyilede toplumsal hayatla, milletle ve ümmetle pozitif ilişkiler kurmayı önemseyen bir tutumla karşılaşırız. Bu yönüyle de kimi tasavvufi ekollerin toplumdan kaçarak insanı kâmil olma tutumundan ayrışır. “Bir hırka, bir lokma” anlayışı yerine topluma katılarak onu değiştirme, onu ihya etme ve ona nefes verme davranışı öne çıkmaktadır. Bu nedenle Nakşilikteki seyr-u süluk bireysel bir davranışın olgunlaşma süreci olmanın ötesinde bir nitelik taşır. Seyr-u süluk, kişinin hem Nakşi topluluğu hem de genel toplum içinde yaşayarak kazanacağı bir haslettir. Halktan hakka gitmek, hakta hakikate erişmek ve tekrar halka dönerek hakikati irşat etmek gibi bir dairesel ilişkiyi anlatmaktadır.

(Arif- Halk'tan Hakk'a- Hak'tan Hakikat-Hakikatten tekrar halka=irşat)

Toplumsal varlıkla kurulan ilişki bir teslimiyet ya da sosyal baskıya kendini bırakma eylemi olarak gerçekleşmez. Belli bir mesafe korunur. Şahsiyetin gelişimini yok etmeyecek ve niteliğini koruyacak bir mesafedir bu. Cemiyette yalnızlık ifadesinin anlamı da budur.

3. Nakşi Sosyolojik Muhayyilesinin Pratik bir Alanı: Toplumsal Bütünleşme

Toplumsal bütünleşme, çok boyutlu bir süreçtir. Toplumun öğrenmeyle, katılmayla, aidiyetle, değerlerle ve kurumlarla beraber ortak bir bağlama yerleşmesidir. Genellikle sosyal bütünleşmede hem kurumlar hem de değerler etkilidir. Nakşilik de

sahip olduğu değerler, kurumsal özellikler ve sosyal ağlarıyla buna büyük bir katkı sağlamaktadır. Genel olarak dört alanda toplumsal bütünleşmeye katkı vermektedir. Değerler (Halvet der encümen, kardeşlik...), kurumlar (tekkeleri ve dergahları), sosyal ağlar(halifeler, şeyhler ve altın silsile ile oluşan ortak muhayyile), sosyal ve politik kriz anlarındaki sarsıntıları tecdit ile yeniden toplumsal yapılanma. Kısaca kurucu ilkeler, tekkeler, şeyhler-halifeler ve tecdit unsurlarından oluşmaktadır.

Şahsiyetin inşasında yaptığı katkılar burada öne çıkmaktadır. Mürit katılacağı sohbetler, zikirler ve alacağı ilimler aracılığıyla kimliğini inşa eder. Bu kimlik inşasında hem şeriat (nesnel normlar) hem de mistisizm(tasavvuf) birlikte işlenir. Böylece rasyonel ve ruhsal boyutlarıyla birlikte yetiştirilen bir insan modeli öne çıkar. İslam toplumlarında yaşanan batını düşüncelerinin ürettiği “*ortaçağ nihilizmine*” (*ibahilik*) ne karşı birey ve toplum korunur. Şeriatla, fıkıhla ve nesnel bilimlerle toplum belli **normlar etrafında** birliğe davet edilir ve böylece bütünleşmeye katkıda bulunulur. Bilindiği gibi İslam toplumlarının bütünleşmesini tehdit eden en temel olguların başında batıniyye hareketleri ve düşünceleri gelmektedir. Gazali bu tehdiye dikkat çeker ve bunu delaletin en temel boyutlarından birisi olarak formüle eder(Gazali,2013). Nakşi Müceddidiye de bu konuda Hint kıtasında büyük bir mücadele verir. Daha sonra bu mücadelesini şeriat vurgusuyla devam eder.

3.a.Toplumsal bütünleşmenin normu olarak şeriat.

Nakşiliğin en önemli vasıflarından biri de şeriatın toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir norm olarak öne çıkarılmasıdır. Tarikat ve hakikat şeriatın tamamlayıcısıdır. Tarikatın şeriatı aşan ve onunla çatışan bir boyutundan söz edilemez. Bundan dolayı “eğer tarikat ve hakikat yolunun yolcularına manevi yolculukları sırasında şeriate muhalif bir takım bilgiler zahir olur ve bunları dışa vururlarsa” bunlara iltifat edilmez. Ehli Sünnet âlimlerinin görüşlerine göre hareket edilir(Rabbani, I, 2004:219). Böylece İslam toplumlarında sufiler arasında da zahir olan kimi sapmalar şeriat/fıkıh ya da “nesnel ilim” ölçüleriyle birlikte sınırlandırılmakta ve orta yol çizgisi korunmaktadır. Şeriat/fıkıhın nesnel normları sufiliğin subjektifliğinden gelen kimi durumlarını terbiye etmekte, sınırlandırmakta ve tanımlamaktadır. İslam toplumlarında batıniyye (Gazali, 2013:21-30) etkisiyle tasavvuf çevrelerine sızan ve ortaya çıkan çeşitli hurafe ve yanlış inanışların da önüne geçilmektedir. Sufiliğin batını yaklaşımlarla kolay temasından kaynaklanan farklılaşmalar, sapmalar ve subjektivizmler İslam toplumunu kendi içinde ciddi parçalara ve farklılaşmalara yöneltmiştir. Nakşilik, şeriatı temel norm olarak benimseyerek

bu parçalanma ve subjektifleşme tehdidine karşı önlem almaya çalışır. Sonuçta tarikat ve şeriat çatışan ve birbirini dışlayan alanlar olmaktan çıkarak uzlaşan, tamamlayan ve etkileyen ortak bir alana dönüşür. Hatta İmam-ı Rabbaninin ifadesiyle tarikat ve hakikat şeriatın içinde ele alınmaktadır. Buna göre şeriatın ilim, amel ve ihlas dilimlerinden üçüncüsü içinde tarikat ve hakikat yer alır. Sufilerşeriat ve tarikat ihtisas alanlarında edindikleri vasıflarla şeriatın üçüncü dilimini tamamlayarak onun hizmetine girerler. Seyr-u süluk esnasında ortaya çıkan haller de asıl maksat sayılmazlar. Onlar tamamıyla ilahi rızayı elde etme maksadına mütalliktir (İmam-ı Rabhani, I, 2004:142 ve206). Böylece batiniyyenin/ibahiliğin şeriatı/fıkhı ya da nesnel normu iptal etmeye yönelen tutumlarına karşı önlemler alınmaktadır. Nitekim Nakşilik, hem irfanı hem de beyanı beraber önemsemekte bunun için de tekke ve medreseyi beraber tutmaya çalışmaktadır. Nakşi şeyhlerinin hem alim hem de irfan ehli insanlar olması da bununun önemli bir göstergesidir.

İmam-ı Rabhani ilhama bile zanni (Rabbani, I,2004: 221) diyerek vahiy ve ilham arasındaki farkı çok net bir biçimde göstermeye çalışır. Böylece dervişin ya da şeyhin ruhani seferde yaptığı keşiflerin “sübjektif” nitelikler taşıyabileceği ve vahyin mutlak objektifliğiyle ölçülmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Rabbaninin ifadesiyle kıl kadar dahi olsa şeriata muhalif olan birisinin gösterdiği haller ve keşifler istidracdır ve sonunda sahibini rezil-ü rüsva eder(Rabbani, I,2004:327).

Toplumsal bütünleşmeyi **tehdit eden olgulardan biri de âlimlerin davranışları ve bu davranışların iktidarlarla olan ilişkileridir.** İlmin taşıyıcısı olan âlimler, dünyevi hırsları nedeniyle kendi çıkarları doğrultusunda bir takım tutumlara yönelerek fikri ayrılıklar ve münakaşalar (cedeller) içine girerlerse ve bunu da devlet yöneticilerine yaklaşma fırsatı olarak kullanırlarsa dini işlerde bereketsizlik doğar. Bundan dolayı İslam toplumlarını sıkıntıya düşüren önemli amillerin başında bu ihtilaflar gelmektedir. Bu sorun sürdükçe ve sapkın âlimler yönetimle beraberliği devam ettiği müddetçe şeriatın sağlamlığı devam edemez ve din de gücünü koruyamaz. Bundan dolayı hem toplumların kurtuluşu hem de fitneye düşmesi âlimlere bağlıdır (Rabbani, I,2004: 256-257).

Kurtuluşun, hidayetinin ve vahdetinin yolu Ehli-Sünnet vel Cemaattir. İslam firkaları içinde kurtuluşa erenler bu yaklaşım tarafından temsil edilmektedir. (Rabbani,I,2004: 296). Ehli Sünnet vel Cemaat vurgusu sık sık yapılmakta ve Nakşilik bu bağlam içinde yerleştirilmektedir. Sünnet ve Cemaat ehli, belli bir toplumsal kesimi ve bu toplumsal kesime aidiyeti ifade etmektedir. Bu aidiyet iki esas üzerine kurulmaktadır: Bir,

peygamberin pratiklerine, sözlerine ve hareketlerine uymayı esas almak. İki, İslam toplumunda çoğunluğu temsil eden, ana yolu ifade eden, orta yolda duran ana akım ile beraber olmak. Bu iki esasa bağlı kalan Nakşilik, böylece İslam toplumundaki ana akımın, ana sosyolojik damarın içinde konumlanmaktadır.

3.b. Bütünleşmede Toplumsal Değerler: Sohbet, hizmet, irşad (Sosyal ruhanîyet)

Nakşilik toplumu sadece fıkhı/ şeriat ya da nesnel normlarla yetinmiyor. Aynı zamanda insanın ruhani dünyasına, içsel varlığına ve duygusal derinliğine hitap ediyor. Bunun için sohbet ve zikirleriyle büyük bir maarif davasını güdüyor. Nakşilik, bir sosyal pratikler alanı olarak sohbeti, irşadı ve hizmeti önde tutmaktadır. Nitekim Nakşiliğin adını aldığı ve kurucu şeyhi olan Bahaeddin Nakşibendi, “Tarikatımızın esası sohbettir” der (aktaran Erbili Esat Efendi, 2012: 231). Sohbet temelde tarikat içindeki kişilerin şahsiyetini, ruhani dünyasını ve zihnini eğitmeye yönelik bir pratiktir. Bu açıdan ona katılanlar bir sosyal ortamı meydana getirirler. Bundan dolayı sohbet, bir sosyal faaliyettir aynı zamanda.

Büyük Nakşi şeyhi Ubeydullah Ahrar, her veli ayrı bir yolla Allaha vasil olur. Ben ise vuslata fakire hizmet yolu ile ulaştım der. (Esat Erbilli Efendi, 2012:169). Hizmette fakirlerle yardım üzerinde çok fazla durulmaktadır. Zekâtın ve infakin verilmesi hatırlatılmakta ve Müslüman için bunun zarureti ve önemi gösterilmektedir. İman ile beraber infak ve zekat yad edilerek **ekonomik yardımlaşma ve dayanışmanın değeri** hatırlatılmaktadır (Esad Erbilli, 2012:27). Bu da toplumsal sınıflar arasındaki çatışmaları, husumetleri ve ayrıcalıkları giderme, törpüleme ve dengeleme arayışlarını ifade etmektedir.

Bütün bunlar hem kişiyi eğiten ve ona belli bir kişilik kazandıran pratiklerdir hem de toplumsal yönleri öne çıkaran pratikler. Bir Nakşinin sohbete katılması sosyal bir ortamla gerçekleşebilir. Bir grup faaliyetidir. Hizmet, yine gruplarla ve toplumsal ortamla uygulanabilir. İrşat, dinin insanlara aktarılması, gösterilmesi ve anlatılmasıdır. İrşat, bir kamusal alan faaliyetidir.

Nakşilik, **değerler üzerinden giderek içtimai vahdeti gerçekleştirme** faaliyetlerini çok geniş kapsamlı bir biçimde yürütmektedir. Hatta bunun için Mevlana’dan ve Mevlevî geleneğinden de yararlanır. Örneğin İstanbul’da 18. Ve 19 yüzyılda büyük Nakşi şeyhlerinin aynı zamanda mesnevihan kimlikleriyle karşılaşırız. Bu şeyhler ya da dini aktörler mesnevi dersleri veriyorlar. Mesneviyi öğretiyorlar ve yorumluyorlar. Şeyh Mehmet Efendi hem Bursa’da hem de İstanbul’da bir Mesnevihan olarak önemli maarif çalışmalarında bulunuyor. Yine Hasan Hüsamettin, Eyüp’te

Hatuniyye tekkesinde Mesnevihan olarak çeşitli eğitim faaliyetlerini gerçekleştirmiştir (Abu-Manneh,2001:110-112)

3.c. Bütünleşmenin sosyal ağları ve kurumlar

Bütünleşmenin en önemli boyutlarından biri **kurumlar** dedik. Bu açıdan Nakşi tekkeleri, kültürel bütünleşmeyi sağlama açısından önemli ocaklar olmuşlardır. Bu Nakşi tekkelerinde dini eğitimler, dil eğitimleri (Arapça ve Farsça gibi) ve edebiyat eğitimleri (şiir, yazı, mesnevi dersleri) verilmektedir. Bu eğitim çalışmaları hem bilginin *aktarılmasında*, hem bilginin *üretilmesinde*, hem de bilginin toplumu *aydınlatılmasında* önemli roller oynuyor.

Nakşilik, insanları belli bir **sosyal ağ** içine yerleştirerek onun bütünleşmesine katkı sağlar. Bu sosyal ağ, hem tarihsel uzama sahip hem de yaşanan dönemin sosyal hayatıyla ilgili. Örneğin “altın silsile”, tarihsel bir uzanımına sahip olan bir sosyal ağı ifade eder. İnsanlar Hz. Muhammed’e ulaşınca kadar kendisini bir sosyal kökene, sosyal ilişkiye ve sosyal varlığa yerleştirir. **Dikey sosyal ağdır** bu. Böylece önemli tarihsel kişilikler ile ortak bir zincirin son halkasına eklenir. Tarihin anlamına ve toplumun varlığına yön veren bu şahsiyetlerle beraber olur. Tarih üstü bir sosyal aidiyet sağlar. Zikirler ve sohbetlerle yaşanan hiperspiritüel coşkunluk (Yıldırım, 2016:42) “altın zincirin” tarihsellikten gelen mesafesini ortadan kaldırır ve birey onlarla aynı aidiyet içine yerleşir. Bu ruhsal dönüşüm, büyük oranda bir sosyal ağa katılmak, sosyal aidiyet kazanmak ile mümkün hale gelmektedir. Ayrıca sohbetler sosyal hal ile gerçekleşir. Bu sosyal halden bir sosyal enerji hasıl olur. Sonuçta sosyal enerjiyle beraber insan dönüşüme uğrar. Olgunlaşır. Sosyal bütünleşme, burada ruhsal derinleşmeyle yaşanan bir boyuta uzanmaktadır. Başka bir ifade sosyal bütünleşme, sosyal ruhun varlığı içinde gerçekleşmektedir.

Nakşilik İslam toplumlarının belli bölgelerinde sosyal ağlara merkezlik yaptığını görüyoruz. Nakşiliğin kurucusu Bahaeddin Nakşibendi’nin türbesi sosyal ilişkilerin odaklandığı bir merkez olmuştur çevresinde. İç Asya için, Türkistan için ve Çin için önemli bir eğitim ve ziyaretgâh olmuştur. Bunlarla beraber eğitim, ilim, sosyal ilişkiler ağı çerçevesinde bölgesinde önemli işlevler üstlenmiştir (Algar, 2007: 21). Yine Irak, Suriye, Anadolu, Kafkaslar özellikle Halidiliğin aktivizmiyle beraber çeşitli Nakşi merkezlerinin coğrafi mekânlarına dönüşmüşlerdir. Buradaki Nakşi tekkeler, halifeler ve medreseler ilim, kültür ve sosyal hayatta büyük roller üstlenmişlerdir. İslam toplumun ihtiyaç duyduğu irfan ehli ve ulema buralarda yetişmiş ve yine toplum bu tekkeler aracılığıyla sosyalleşme sürecine dâhil olmuştur. Algar’ın ifadesi ile Ehli Sünnetin üç önemli bölgesi

olan Hindistan, Osmanlı ve Orta Asya Nakşilik aracılığıyla bütünleşmiştir. (Algar, 2007:27)

Nakşiliğin sosyal ağ olarak önemini Halidi Nakşilik tecrübesinde çok daha etkili bir biçimde görülmektedir. Burada Nakşilik çok özerk ve aktif bir biçimde örgütlenir. Örneğin Kadiri şeyhlerine göre kendilerini daha bağımsız halde inşa ederler. Mevlana Halidi’nin atadığı (60’tan fazla olduğu söyleniyor) bir çok halife kendi özerk varlıklarıyla şeyh haline gelerek yeni halifeler atıyor. Bu şeyh-halife bağlantılarıyla oluşan sosyal ağı kısa zamanda (Bruinessen,2008:335-336) bütün Mezopotamya, Anadolu ve daha sonra Kafkasları sarmaya başlar. Bruinessen, söz konusu sosyal ağı Nakşiliğin organizasyon yapısını ve gelişimi grafiklerle çok çarpıcı bir biçimde göstermektedir. (Bruinessen, 2008:337). Şeyhler, halifeler, silsileler, icazetler ile beraber çok etkili bir sosyal ağ meydana gelmektedir. Bu sosyal ağın kimlik inşası, dayanışma, ilim geleneği, sosyal ve politik krizlere cevap verme gibi bir çok fonksiyonu vardır. Nakşi sosyal ağı, İslam toplumunu besleyen en önemli yatay ilişki ağların başında yer almaktadır. Özellikle Müceddidiye geleneği ile toplumu yenileyerek devamına nefes vermektedir. Büyük tasavvuf piri Erbilli’nin İslam’ın doğuşuyla beraber Arap toplumlarının kin ve düşmanlıktan sevgi ve dayanışmaya, bedevilikten medeniliğe, fakirlik ve yoksulluktan müreffeh bir toplumsal düzeye ulaştıklarına dikkat çeker. İslam, toplumları en aşağı düzeyden saadet ve huzurla dolu en kâmil aşamaya çıkardığını söyler. (Erbilli Esad Efendi, 2012:393). Bütün bu vurgular, İslam’ın toplum hayatında yarattığı dönüşümler üzerinedir. İlk dönem İslam toplumunun oluşumuna dikkat çekilerek çağdaş dönemin Müslüman toplumlarının da buna göre yeniden yapılabileceği, saadete erişebileceği ve kâmil bir düzeye ulaşabileceğine dikkat çekmektedir.

Nakşilik, böylece İslam toplumlarının buhranların karşı duyarlı bir tutum içindedir ve çözümü yine toplumun İslam’a göre ihyayla beraber kurtuluşa erebileceğine dikkat çekmektedir.

Nakşilik, aynı zamanda **büyük savaş ve buhranlar döneminde İslam toplumunun içine girdiği krizi gidermek üzere bütünleşmeye** büyük katkılar sağlamaktadır. Toplumların bütünleşmesine yönelik büyük tehditlerin başında işgaller, sömürgeleştirme çabaları ve savaşlar gelmektedir. Çünkü bu tehditlerle birlikte toplumlarda büyük kaoslar, bunalımlar ve sarsılmalar yaşanır. Osmanlı’nın zayıflamasıyla beraber, 18. Yüzyılın sonlarından itibaren İslam toplumları sömürgeciliğin hedefleri arasında yer almaya başlar. 19. Yüzyılın başından itibaren de bu hedefler yavaş yavaş pratiğe aktarılmaya başlanır. Fransa, İngiltere, İtalya gibi Avrupa ülkeleri Afrika, Ortadoğu ve Hindistan coğrafyalarındaki İslam

topraklarını işgale başlar; Rusya da Kafkaslardaki Müslüman toplumları sömürgeleştirmeye başlar. Bu işgal, savaş ve sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı yeniden politik ve toplumsal bütünleşme için Nakşiliğin büyük bir çaba içinde olduğunu görürüz. Birçok Nakşi şeyhi, anti kolonyal bir direniş içine girer. En başta Mevlana Halidi'nin halifelerine gönderdiği mektupta sömürgeci düşmanlara karşı Osmanlı devletinin yanında yer almayı söyler. Osmanlı sultanını "genel halife" (El-Halife el-A'amm) olarak tanımlar. Kâfirlerin, din düşmanlarının mahvolması, sünnetin diriltilmesi, şeriatin yüceltilmesi için ona dua edilmesini yazar (Abu Manneh, 2014:323-359). Osmanlı devletinin Batı tarafından muhasaraya alındığı ve önemli krizlerle karşılaştığı bir dönemde Mevlana Halidi, Nakşiliği siyasal bütünleşme için belli bir tutuma çağırılmaktadır. Nitekim kolonyalizme karşı İslam dünyasının birçok beldesinde Nakşiliğin direnişleriyle karşılaşıyoruz. Aynı şekilde Anadolu'da süren mücadele için de Özbekler Tekkesi, Kaşgâri Tekkesi ve Hatûniyye Tekkesi gibi Nakşi ocakları önemli desteklerde bulunur.

Kaynakça

- [1] Abu-Manneh, B. (2007) "The Khalidiyya and the Salafiyya in Bagdad after Shaykh Khalid", *Journal of The History Of Sufism*, Ed: B. Ebu-Manneh, Paris, pp. 21-39, (2005)
- [2] "Halidiliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz: A. Y. Ocak, TTK, Ankara, 2. Baskı, pp. 323-359, (2001)
- [3] *Studies On Islam and The Ottoman Empire In The 19th Century (1826-1976)*, İstanbul: The ISIS Press
- [4] Algar, H.(2007) *Nakşibendilik*, Haz: A.C. Köksal, İstanbul: İnsan Yayınları
- [5] Barth,F.(2001)"Giriş", *Etnik Gruplar ve Sınırlar içinde*, Der: F. Barth. Terc: A. Kaya, S. Gürkan, İstanbul: Bağlam Yayınları
- [6] Bruinessen,M.V.(2008) *Ağa, Şeyh, Devlet*, Terc: B. Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları
- [7] Foley, S.E. (2005) "Şaykh Khalid and The Naqshbandiyya- Khalidiyya- 1776-2005", A Dissertation in Georgetown Üniversitesi, Doctor of philosophy in History, S. E. Foley, 2005, Washington DC,
- [8] İmam-ı Gazali(2013) *El-Münkız Mine'd-Dalal*, Terc:A.Tek, Bursa: Emin Yayınları
- [9] İmam-ı Rabbani (2004) *Mektubat-ı Rabbani*, Cilt I-II-III, Terc: T.H.Alp, Ö.F.Tokat, A.H. Yıldırım, İstanbul: Yasin Yayınları (2015) *İmam-ı Rabbani Risaleleri*, Terc: N. Tosun, İstanbul: Timaş Yayınları
- [10] Mardin, Ş. (1992) "The Nakshibendi Order of Turkey", in *Fundamentalism and the State*, Ed. M.E.Marty-R.S.Appleby, Chicago: TheUniversity of ShicagoPress, pp. 204-232, (1993)
- [11] "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarihi", *Çağdaş Türkiye'de İslam içinde*, Haz: R. Tapper, Terc: Ö. Arıkan, İstanbul: sarmal Yayınevi, ss. 71-99
- [12] Muhammed Esad Erbili (2012) *Mektubat*, Haz: K.Yılmaz-İ. Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları
- [13] Nizami, K.A.(2005) "The Naqshbandiyyah Order", *Encyclopaedia of Islamic Spirtuality*, V.2, Ed. S.H. Nasr, Shuail Academy, Lahore, pp.162-193,
- [14] Tosun, N.(2007).*Bahâeddîn Nakşbend*, İstanbul: İnsan Yayınları
- [15] Vergin, N.(2000) "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Din, Toplum ve Siyasal*
- [16] Yıldırım, E.(2016) *Simurgun Kanatları: Sosyal Teori ve Din*, İstanbul: Tezkire Yayınları
- [17] Uludağ, S.(1974) *İslam Düşünce Yapısı*, İstanbul: Dergah Yayınları
- [18] Weismann, I.(2007) "The Hidden Hand; the Khalidiyya and Orthodox-Fundamentalist Cooperation in Aleppo *Journal of The History Of Sufism*, Ed: B. Ebu-Manneh, Paris, pp.41-59, (2015) *Nakşibendilik*, Terc.İ. Kelkitli, İstanbul: LiteraYayıncılık

1980 Sonrası Popüler Romanlar Ve Tasavvuf

*Sema Noyan

Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkiye
 semanoyan@karabuk.edu.tr

Geliş Tarihi: 2017-07-21 Kabul Tarihi: 2017-10-29

Öz

Fransız yazar Stendhal'ın dediği gibi roman, hayata tutulmuş bir aynadır. İnsana ve topluma dâir her şey; tarih, kültür, dil, din, gelenek vs. romanın konusu haline gelebilir. Roman aracılığı ile farklı dönemlerin toplum yapısı, kültürü ve meseleleri hakkında bilgi sahibi olunabilir. Batılılaşmanın getirdiği pozitivism ve materyalizm gibi akımlarla sosyal ve kültürel hayattan dışlanan din ve tasavvuf, 1950 sonrasında yeniden edebiyatın bütün alanlarında ele alınmaya başlanır. Ancak tasavvufi ve mistik konuların romanlarda yaygınlaşması 1980 sonrasına aittir. Tüm dünyada mânevîyâta duyulan büyük ilgi ile mistik konular açık pazar haline getirilir. Bir süre sonra dinî unsurlar birer “meta”ya dönüştürülerek kapitalist kitle kültürünün hizmetine verilir. Popüler kültürün “halka yönelik” ve dayatmacı kimliğinin etkisi altında günümüze ait bazı tasavvufi romanlarda sanat kaygısının ikinci plana atıldığı görülür. Bu tür popüler romanların yazarları, okuyucularının mânevî ihtiyaçlarını karşılamayı vaat ederek çok satanlar listesine girmeyi her şeyden çok önemser gibidir. Günümüzde, popüler tasavvufi ya da mistik kişilikleri malzeme edinerek kendinden önceki benzer romanların etkisini azaltmak isteyen nice roman yazarının varlığı, edebiyat alanındaki yozlaşmaya örnektir. Böyle bir ortamda tasavvufun da sanatın kazanması mümkün değildir. Söz konusu eserlerin hangi alana hizmet ettiğini ortaya koymak için çalışmada popüler romanların etkileri ve üslupları ele alınacaktır.

*Anahtar kelimeler:*Roman, popüler kültür, pozitivism, postmodernizm, tasavvuf

Popular Novels And Sufism After 1980

*Sema Noyan

KarabükUniversity, Faculty of Literature, Department of Turkish Language andLiterature, Turkey
 semanoyan@karabuk.edu.tr

Received date: 2017-07-21Accepteddate: 2017-10-29

Abstract

As The French writer Stendhal Said, the novel is a mirror that reflects the life. Everything about humanity and society such as history, culture, language, religion, traditions etc. maybe the subject of a novel. Through a novel, one can get knowledge about the society's structure, culture and issues of different eras. The religion and the sufism which were excluded by the effects of movements brought by westernization, such as positivism and materialism trends, were again started to handle by the all fields of literature after 1950. But the spread of subjects about sufism and mysticism in novels are belong after the year of 1980. With the great interest in spirituality all over the world, mystical subjects are turned into the open market. After a while, religious factors were converted to “object” and they were given to the service of capitalist mass culture. Under the effect of popular culture's “public-oriented” and “patronizing character”, it is observed that the art concern was pushed to secondary plan in some of today's sufistic novels. These kinds of popular authors aim to enter best-selling lists by promising the reader to meet their spiritual needs. Today, the existence of many novelists who try to weaken the effects of the similar novels written before them by exploiting the popular sufists or mystical personalities is an example to the corruption in literature. In such an environment, it is not possible that, neither sufism nor the art can gain. In this article, we will consider the effects and styles of popular novels to demonstrate which areas they serve.

Keywords: Novel, popular culture, positivism, post-modernism, sufism

Giriş

Edebiyat, eski çağlardan beri malzemesi dil olan bir sanat dalı olarak toplumu en iyi yansıtan araçlardan biridir. Toplum içinde şekillenen edebiyat eserleri, topluma yön veren büyük değişimlere dair tarihi belge niteliği de taşır. Bu açıdan bakıldığında edebî bir tür olarak roman, her dönemde toplumların aksayan yönlerine, millî ve kültürel değerlere yer veren bir tür olarak sosyoloji, psikoloji, tarih, felsefe, müzik gibi çeşitli disiplinlerle de ilişki içindedir. Roman, edebiyatımıza Tanzimat Dönemi'nde, önce çeviri, sonra telif yoluyla girer. Edebiyatın topluma hizmeti amaç edindiği bu dönemde romanlar, halkı eğitmek için çeşitli sosyal konuları ele alır. Din ve ahlâk konusu, Batı'dan gelen akılcılık, pozitivizm, materyalizm gibi düşüncelerin etkisiyle giderek önemini yitirir. Cumhuriyet Dönemi'nde yeni laik devlet anlayışının benimsenmesi, tekke ve zaviyelerin 1925'te kapatılmasıyla din ve tasavvuf konusu daha çok olumsuz örneklerle romana yansır. İslâmiyet'in kabulünden Tanzimat Dönemi'ne kadar tasavvuf, Türk Edebiyatının en temel konularından biri iken modern edebiyatın 1950'ye kadar dışladığı bir konu haline gelir.

Mustafa Uzun, dini konuların edebiyatla geçmişten günümüze ilişkisi hakkında şöyle der: "Cumhuriyet'ten sonraki Türk edebiyatında da bazı yazar ve şairlerin eserlerinde Kur'an âyetleri açık ve zımnî olarak etkisini göstermiştir (örnekler için bk. Tural, 2011: 399-400). Bunlar arasında Arif Nihat Asya'nın bazı rubailerini, Ali Ulvi Kurucu'nun Gümüş Tül ve Alevler kitabındaki birçok şiiri, Sezai Karakoç'un Kur'an'daki "ölümden sonra diriliş: Ba's" hükmünün mânâsını genişleterek insanlığın dirilişi düşüncesine dayanan pek çok şiiri ve nesir yazıları, Turan Oflazoğlu'nun âsilere hitaben IV. Murad'a söylediği, "Kur'an'dır bu" tekrirlerini ihtiva eden söylevi (IV. Murad, Ankara 1988, s. 75-76), Nazan Bekiroğlu'nun Yusuf ile Züleyha ve İsimle Ateş Arasında adlı romanları sayılabilir." (Balaban, ty: 103)

Türk romanında özellikle 1970 sonrasında yeniden dinî, tasavvufî ve mistik konulara dönülür. Bu sırada tüm dünyada mistik ve mânevî alanlara büyük bir ilgi başlar. Bu ilginin en temel sebebi, Aydınlanma Çağı sonrası bilimin hızlı yükselişiyle Avrupa'da hâkim olmaya başlayan pozitivizm ve maddecilik akımlarının dinî ve mistik alanları reddetmesidir. Böyle bir ortamda ruhlarını beslemekten mahrum bırakılan insanlar, yaşadıkları büyük mânevî tatminsizliği çeşitli arayışlarla gidermeye çalışırlar. Bu arayıştan beklentiler, unutulmuş dinî sorumlulukları yeniden üstlenmek yerine daha çok kurumsal dinden uzak, geçici, gizem içeren mistik ve spiritüel inançlara yönelmektir. Amerika'da bu anlayışa New Age denir ve hızla medya yoluyla bütün dünyaya yayılır.

(Tural, 2011: 24-25) New Age gibi mistisizme yönelik akımların Türkiye'deki karşılığı popüler tasavvufçuluktur. Tasavvuf, İslam'ın özü, bâtinî tarafıdır. Müslümanların örnek aldığı Hz. Peygamberin yaşamından doğan tasavvuf, IX. yüzyıldan itibaren sûfiler ve tarikatlar aracılığıyla İslâm ülkelerinde yayılır. "Yol" anlamına gelen tarikatların amacı, mürşid-i kâmilin rehberliğinde müritleri nefsânî kötülüklerden arındırmaktır. Cumhuriyet Dönemi'nde kapatılan tarikatların yarattığı boşluk, toplumda büyük bir manevî tatminsizlik yaratır. Popüler kültürün dinî alanı yönlendirmesi tasavvufun gayesini olumsuz anlamda etkiler. Çünkü, popüler kültür unsurları, insanlara bir rehber ve nefis terbiyesi sunmaz, insanları daha çok "huzur" yanılgısına düşürür. Üstelik popülerleştirilen inançlar, cazip unsurlarla donatılarak pazarlanır ve maddî kazanca dönüştürülür. Böylece insanlar dogmatik din anlayışından uzaklaşarak rahat, yükümlülükleri az ve tüketime yönelik yeni, mistik ritüeller edinmeyi daha pratik ve kolay bulurlar. Bu anlayışın yaygınlaşmasıyla dinî sorumluluklar iki dünyada da bedeli olan bir zorunluluk olmaktan çıkarak heves, arayış, haz ve gizem tarafı ağır basan ve yaygınlaşan bir takım mistik pratiklere dönüşür.

Tasavvuf, bugün özellikle toplumun geneline hitap eden edebiyat, sinema ve dizi-film gibi sanat alanlarında popüler hale gelir. Daha çok Hz. Mevlânâ, Hz. Şems ve Yûnus Emre gibi dünyaca tanınmış büyük evliyâların hayat hikâyelerinin anlatıldığı romanlar ve filmler popülerleştirilerek medya aracılığı ile tüm dünyaya yayılmaktadır. Son zamanlarda ülkemizde TRT kanalında yayına giren ve iki sezon olarak devam eden Yunus Emre-Aşkın Yolculuğu adlı dizi film, tasavvuf öğretisine uygun içeriği ile her kesimden izleyiciler tarafından olumlu tepkiler almış, seyr ü sülûkün en gerçek örneği olarak gönüllerde yer edinmiştir. Söz konusu dizi filmin senaristliğini Yûnus Emre alanındaki çalışmalarıyla tanınan Dr. Mustafa Tatçı ve Yrd. Doç. Dr. Hilmi Alıç yapmıştır. Dizi hakkında yapılan röportajlarda ifade edildiğine göre; Yûnus Emre'nin seyr ü sülûkünün ve "Yûnus" olma sürecinin gerçek boyutlarıyla anlatılması ve irfanî değerlerimizin hatırlatılması amaçlanmıştır. "Yûnus Emre-Aşkın Yolculuğu" dizisi amacını fazlasıyla yerine getirerek popüler kültürün kötü örnekleri yanında kaliteli eserlerin de ortaya konabileceğini gözler önüne sermiştir. Yine TRT ekranlarında yayınlanan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu hikâye eden Diriliş-Ertuğrul adlı dizi filmde XIII. yüzyılın büyük evliyâlarından Muhyiddin İbn Arabî, tasavvufî kimliğiyle canlandırılır. Görüldüğü üzere bugün en etkili kitle iletişim araçlarından olan TV, geleneksel tasavvuf kültürünü yeniden topluma yaymakta büyük rol

oynamaktadır. Dinî ve kültürel özün hatırlatıldığı bu tür programlar aynı zamanda toplumda büyük bir açlığa dönüşen manevî ihtiyaçlardan beslenmektedir. Yani kitle kültürü olumlu ya da olumsuz anlamda toplumu yönlendirebilmektedir.

Popüler Tasavvufî Romanlar

1980 sonrasında tasavvufî kavram, tema ve kişilikleri konu alan birçok roman yazılmıştır ve yazılmaktadır. Söz konusu romanlarda tasavvufun işleniş şekillerinde genel olarak iki usûl dikkat çekmektedir: İlki; seyr ü sülûk ve nefis terbiyesi gibi tasavvufun temel konularını ele almak; ikincisi, tasavvufî unsurları postmodern romanlarda birer sanat malzemesi olarak kullanmak. Bugün, popüler romancılar arasında, kitapları ‘çok satanlar listesi’nde aylarca hatta yıllarca kalan Orhan Pamuk, Elif Şafak, İhsan Oktay Anar, Sinan Yağmur ve Nazan Bekiroğlu gibi yazarlar dikkat çekmektedir. Elif Şafak ve Sinan Yağmur ilk gruba, İhsan Oktay Anar ve Orhan Pamuk gibi yazarlar da ikinci gruba dahil edilebilir. Diğer popüler tasavvufî romanlardan bazı örnekler vermek gerekirse: Ad-Semud-Medyen (1991), Yol (1993), Yolcu (1994), Ermiş (2000) romanlarıyla Afet Ilgaz, Kafdağı’nın Ardında (1988), Nisan Yağmuru (1997) romanlarıyla Emine Işınsoy, Bir Aşk Serüveni (1995) romanıyla Mustafa Miyasoğlu, Fındık Sekiz (1997) romanıyla Metin Kaçan, İçimizdeki Mevlânâ (2002) romanıyla Cihan Okuyucu, Gezgin (2004) romanıyla Sadık Yalsızuçanlar, Gönül Bahçesinde Mevlâna (2007) romanıyla Melahat Ürkmez, Tebriz’in Kış Güneşi (2005) romanıyla NefrinTokyay sayılabilir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında kamuoyunda fazla ilgi uyandıran romanlar, tasavvufî temaları ele alış biçimleri ve işlevlerine göre değerlendirilecektir.

Popüler tasavvufî romanlar basım tarihlerine göre ele alınacağı için ilk olarak Kara Kitap (1990)’tan başlanacaktır. Kara Kitap, gerek konusu gerekse de kurgusuyla Orhan Pamuk’un en fazla okunan ve sevilen kitabı olma özelliği kazanmıştır. Romanda bir iç yolculuk hikâyesi ile Şeyh Galip, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Hüsn ü Aşk’a göndermeler yapılır. Postmodernizmle birlikte tasavvufî seyr ü sülûk kavramı, romanlarda “iç yolculuk” temasına dönüşür ve söz konusu terim, bireylerin kendilerini gerçekleştirme sürecini konu alır. Kara Kitap romanı, geleneksel Şark hikâyeciliği yöntemiyle tasavvuf motiflerini kullanan, postmodern bir “kendini bulma” “kendisi olma” hikâyesidir. Roman, Galip’in kendisini terk eden karısı Rüya’yı ve köşe yazarı akrabası Celal’i İstanbul sokaklarında ararken aslında kendi içine yolculuk yapmasını ve kendini bulmasını konu edinir. Şeyh Galip’in kahramanı Aşk’ın Hüsn’ü bulmak için yollarda çektiği sıkıntılar, seyr ü sülûkte çekilen

çileyi simgeler. Orhan Pamuk da Galip’i İstanbul sokaklarında dolaştırarak “kendisi olma” uğruna çile çekmesini ister. Galip, bu yolculuk sonrasında Rüya’yı, Aşk’ın Hüsn’ü bulduğu yer olan yüreğinde bulur, mürşit rolünü üstlenen Celal Sâlik’in yerine geçerek benlik dönüşümü yaşar. Gazeteye köşe yazıları gönderen Galip, Mevlânâ’yı temsil eden Celâl vâsıtasıyla Mevlânâ ile bütünleşir. Romanda “kendimiz olma” teması üzerinden toplumun çeşitli sorunları da ele alınır. (Bkz. Balaban: ty)

Afet Ilgaz’ın üçlü nehir romanı olan Ad-Semud-Medyen (1991), Yol (1993) ve Yolcu (1994) romanları, sol ideolojiye bağlı bir devrimci olan Doktor Ahmet Kırımlı’nın babasının ölümüyle başlayan İslâm dinini öğrenme ve tasavvufî hayata yönelme yolculuğunu ele alır. Romanda Türkiye’de 90’lı yılların sosyal, siyasî ve dinî hayatından da kesitler bulunmaktadır. Ahmet ve oğlu Uğur, Müslümanlığı adım adım Kur’ân-ı Kerim ve dinî-tasavvufî kitaplar aracılığıyla öğrenirler ve samimî olarak hayatlarına uyarlarlar. Baba-oğul Müslüman olmayı bir yol olarak seçerler ve bir tarikat Efendisi’ne intisap ederek yolcu olmayı başarırlar. Roman, bu yönüyle 90’lı yılların din/şeriat karşıtlığına rağmen muhafazakârların varlığını merkeze koyması bakımından önemlidir. Afet Ilgaz, kendi yaşantısında tasavvufa duyduğu ilgiyi romana yansıtır ve tarikatların yeniden var olması gereğinin altını çizer.

İhsan Oktay Anar’ın Puslu Kıtalar Atlası (1995) romanında tasavvuf doğrudan kullanılmaz. Kesret, hırs, kibir gibi nefsin kötülüklerini arındırmanın gerekliliği konusu sezdirilir. Başkışı Bünyamin, nefis terbiyesi yoluyla nefsinin kötülüklerinden arınır, Ebrehe ise dünya sevgisi, kibir, hırs gibi kötülükleriyle şeytanı temsil eder. Romanda leit motif olarak kullanılan ve Ebrehe tarafından ele geçirilmek istenen “kara para”, kesreti yani dünya sevgisini temsil eder.

Postmodernizmde her şey romanın bir parçası haline gelebilir. İhsan Oktay Anar, romanlarında kutsal kitapları ve geleneğe dâir unsurları metinlerarasılık, pastiş ve oyun yoluyla birer malzemeye dönüştürür. Bu bağlamda romanlarında en fazla nefsin kötülüklerine, iyilik ve kötülük mücadelesine yer verir. Romanlarının sonunda kazanan iyiliktir. Kötüler ise nefsin çeşitli kötülüklerinin etkisi altında kalan ve kötü yanlarıyla anılan kişiler olarak şeytanla bağdaştırılır.

Elif Şafak’ın Pinhan (1997) romanı 1998 Mevlana Büyük Ödülü’nü kazanmıştır. Yazar, Pinhan’dan sonra verdiği bir röportajında, popüler tasavvufçuluk anlayışını eleştirir: “Tasavvuf derya deniz. Zahmet ister. Cehaletini görmek ister. Bunca uğraşa, böylesi bir emeğe vakti yok kimsenin.

Öyleyse kolayı var. Tasavvufu Mevleviliğe, Mevleviliği Mevlana'ya, Mevlana'yı da sema gösterilerine indirgersin olur biter. Kapsül boyutunda, macun kıvamında... Gereksindikçe atıver ağzına. Batılıların karşısında kimliğini parlatmak mı istiyorsun ya da iki gösteri arasındaki on beş dakikalık boşluğu kapatmayı, atıver birkaç kapsül daha..." (Tural, 2011: 83) Elif Şafak'ın günümüz insanının tasavvufa yaklaşımını eleştirel bir şekilde ele almasına rağmen Aşk romanında benzer hatalara kendisinin de düştüğü söylenebilir.

Pinhan romanı, çift cinsiyetli Pinhan adlı başkişinin kesretten vahdete yolculuğunu konu alır. Romanda postmodern romanlarda sıkça rastlandığı gibi çok sayıda metafor ve sembollere yer verilir. Doğuştan çift cinsiyetli olan ve bu durumdan utandığı için kendini gizleyen Pinhan, Dürrî Baba tekkesinde seyr ü sülûk yoluyla çift cinsiyetliliğinden kurtulmaya çalışır. Romanda ikinci hikâye çiftbaşlılık yaşayan yani iki adı bulunan Akrep Ârif veya Nakş-ı Nigâr Mahallesi'dir. İki isimli olmak tasavvufta kesreti ifade eder. Mahalle, kesretten vahdete ulaşmak için, Pinhan'ın iki başlılığının kefareline ihtiyaç duyar. Dürrî Baba'nın dile getirdiği gibi 'Biz nefsimizi silmekten değil, bilmekten yanayız.' (s. 205), Pinhan, nefis terbiyesi yoluyla kesretten vahdete doğru yolculuğa çıkar ve her türlü zorluğu aşarak Dürrî Baba tekkesinde yolculuğunu bitirir. (Taş, 2009: 41-2) Romanda seyr ü sülûkte vahdete ulaşmak için bir rehberin olması gereği vurgulanır.

Nazan Bekiroğlu'nun İsimle Ateş Arasında (2002) adlı romanı, tasavvufi dili ve argümanları kullanan bir romandır. Romanda iki hikâye yer alır. İlki, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılma sürecini birçok anlatıcı aracılığıyla hikâye eder, ikincisi ise Numan ile Nihâde arasındaki aşkı anlatır. Romanın adında yer alan kavramlar, romanın tasavvufi içeriğiyle yakından ilgilidir; isim, tasavvufi bir manâ taşır. İsim, varlıkları yani kesreti temsil eder. Ateş ise aşkı, vahdeti temsil eder. Yeniçeri ile padişah arasındaki ilişkinin gerektirdiği gibi yeniçeri padişaha kul olduğunda ateşi simgeler. Yeniçeri ile padişah arasındaki efendi-kul ilişkisi, yeniçerilerin dünya sevgisine yani kesrete düşmeleriyle başlayan süreçte bozulur ve sonunda yeniçerilerin varlığı anlamına gelen isimleri defterden silinir. Bu olay, Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması demektir. Böylece yeniçeriler kesretten vahdete ulaşmadan yok olurlar.

Numan ile Nihâde arasındaki aşkı da benzer bir süreç ve aynı sonuç söz konusudur. Numan, aşkını akıyla sorguladığı için hem sevdiğini hem ailesini kaybeder. Neticede Numan, akıyla aşkı arasında kalır ve vahdete ulaşmadan ölür. Romanda dikkat çeken başka bir tema da teslimiyet kavramıdır. Nihâde, kendisini sorgulayan Numan'dan sorgusuz sualsiz teslimiyet ister. Padişah da, kulları olan

Yeniçeriden teslimiyet diler. Ancak iki taraf da kesrete teslim olarak ellerindeki her şeyi ve hayatlarını kaybederler. Görüldüğü üzere iki hikâyede, tema açısından paralellik söz konusudur. Yazar, iki ayrı hikâye vasıtasıyla aşk ile aklın bir arada olamayacağını ve aşkın kesretten uzaklaşarak teslimiyet istediğini vurgular. Bu roman, nefsi kötülüklerden arındırma ve müridi Allah'a ulaştırmada en hızlı araç olan aşkı yüceltmesi yönüyle tasavvufi gerçekliğe uygun mesajlar vermektedir.

Cihan Okuyucu'nun İkimizdeki Mevlana (2002) adlı romanı, Mevlânâ ve tasavvuf hakkında akademik bilgiler veren bir eser niteliğindedir. Romanda Mevlânâ ve Mevlevilik hakkında bilgi veren kişinin İngiliz olmasına rağmen Müslüman olarak Celâleddin adını alan bir kişiye dönüştürülmesi ilgi çekicidir. Yazar Celâleddin karakteriyle Batı insanının gözünden tasavvuf algısını anlatmak ister gibidir. Roman başkişisi Yedigâr, Mevlânâ hakkında araştırma yapan bir öğrencidir, ancak öğrendikleri ile teoride kalmaz ve nefisini terbiye etmek için isteklerinden vazgeçmeyi başarır. Böylece romanda, tasavvufta duyulan ilginin insanlar üzerindeki dönüştürücü etkisine yer verilir. Romanda ayrıca Mevlânâ'nın hümanizmin temsilcisi olduğu yolundaki yanlış algı da yıkılmak istenir. (Tural, 2011: 59) Günümüzde tüm dünyayı etkisi altına alan savaşlar, yıkımlar, aldatmalar ve sevgisizlikler, aşka ve hoşgörüye olan ihtiyacı arttırmıştır. Mevlânâ, İslâm inancından kaynaklanan "yaratılanı Yaratan'dan ötürü sevmek" gerekliliğiyle insanların sığınmak, tanımak ve örnek almak istedikleri bir kişiliği temsil etmektedir. Bu yönüyle Mevlânâ Batı'da hümanizmin temsilcisi olarak tanınmaya başlar. Cihan Okuyucu, Mevlânâ hakkında araştırmaları olan bir akademisyen olarak romanını akademik bilgilerle donatmıştır diyebiliriz.

İhsan Oktay Anar'ın Amat (2005) romanı da Puslu Kıtalar Atlası gibi iyilik ve kötülük kavramlarını işler. Romanda şeytani temsil eden Diyavol ve iyiliğin temsilcisi olan Kırbaç Süleyman'ın mücadelesi anlatılır. Romanda çeşitli kötülöklere bulaşan 247 denizci, Diyavol tarafından kendi kalyonu Amat'a seçilir. Ancak Kırbaç Süleyman üst makamlardan özel bir emirle gelir. Diyavol, günaha bulaşmış denizcileri kendisine esir eder, romanın sonunda Diyavol ve günahkâr denizciler yok olurlar, şeytana direnen Kırbaç Süleyman ise sonsuz âhret hayatının güzellikleriyle ödüllendirilir.

Romanda metinlerarasılık, kolaj, parodi, pastiş yoluyla insanlık ve dinler tarihine göndermeler yapılır. Romanda Yahudi filozof İbni Meymun'a ait Diriliş Risalesi'nden alıntılanan şu söz ile romanın tezi açıklanır: "İyilerin ödülü, âhret hayatının güzelliklerini yaşamaya uygun olmalıdır.

Günahkârların cezası ise onların ölüp ortadan kalkmalarındır. Çünkü onlar, âhiret hayatının güzelliklerine lâyık değillerdir. Günahkârlar kötülüklerinden dolayı öte dünyadan mahrum olurlar ve tıpkı hayvanlar gibi yok olup giderler.” (s. 29)

Ahmet Ümit'in Bab-ı Esrar (2008) adlı romanı, Mevlânâ ve Şems ilişkisini postmodern tekniklerin kullanıldığı bir kurgu içerisinde ele alır. Romanda modern hayatın temsilcisi olan Karen Kimya, merkezi Londra'da bulunan bir sigorta şirketinin eksperidir. Babası Poyraz Efendi'nin memleketi olan Konya'ya yıllar sonra iş gereği gelir ve burada olağanüstü olaylar yaşar. Kimya'nın annesi İngiliz, babası Mevlvî dergâhına bağlı bir semazen-dervîştir. Konya'ya turist olarak gelen genç bir kadınla birbirlerine âşık olup evlenerek Londra'ya yerleşirler. Ancak Poyraz Efendi, evlilikleri boyunca hep dergâhını ve eski hayatını özler. Sonunda Pakistanlı bir sūfi olan Şah Nesim'le Şems ve Mevlânâ arasındaki ilişkiye benzer bir mürşit-mürît ilişkisi yaşar. Bir süre sonra bütün bağlarından uzaklaşmak için ailesini terk ederek Şah Nesim'le Afganistan'a gider. Ancak Poyraz Efendi için dünyevî bağlardan kurtulmak kolay olmaz. Ailesini, özellikle küçük kızı Kimya'yı yarı yolda bırakmanın vicdan azabı ve kızına duyduğu sevgiyle insan-ı kâmil olma yolunda son aşamayı geçemez. Karen Kimya ise uzun süre babasının kendilerini ilâhî aşk uğruna terk etmesini anlayamaz ve daima babasını suçlu bulur. Karen Kimya, maddeci zihniyetin hâkim olduğu bir dünyada yaşamaktadır. Bu nedenle ilâhî aşk ve seyr ü sülûk gibi kavramlar hakkında hiçbir fikre sahip değildir. Konya yolculuğu, Kimya'nın fantastik bir şekilde Şems'e dönüşerek Şems'in yaşamına şahit olmasına, Mevlânâ ve Şems arasındaki aşkın ilâhî boyutunu sezmesine vesile olur. Bu olaylar, Kimya'nın ruhsal gelişme sürecini tamamlamasına ve babasını affetmesine imkân sağlar. Böylece Kimya, görünenin yanında görünmeyen gerçekliklerin varlığına ve mânevî değerlere inanmaya başlar. Karen Kimya'nın hayatındaki diğer bir değişiklik ise bebeğini aldirmaktan vazgeçmesidir. Böylece romanda modern çağın aksine görünenle görünmeyen bir olmayacağı mesajı verilir. Romanın adının “Sırlar Kapısı” anlamına gelmesi ve polisiye-fantastik türde yazılması bugünün insanına spiritüalizm ve mistisizmin de varlığını göstermek ister gibidir. (bkz. Tural: 2011)

Elif Şafak'ın Aşk (2009) adlı romanı öncelikle Batı dünyasına yönelik Forty Rules of Love (Aşkın Kırk Kuralı) adıyla İngilizce olarak yayımlanır. Sonra bir çevirmen yardımıyla Türkçe olarak yeniden yazılır. Roman, sadece Türkiye'de değil dünya kitap piyasasında da önemli bir popülerlik kazanır. Bu kitaptan sonra mistik ya da tasavvufi kitapların ve

tasavvufi kişisel gelişim türlerinin sayısında artış gerçekleşir. (Bölükbaşı, s.164) Şafak'ın kendi kitabı hakkındaki şu değerlendirmesi popüler kültür ürünü olarak bu romanların arka planı hakkında önemli ipuçları vermektedir:

“Bu romanda okura yüreğimi açtım. Tasavvuf benim sırrımdı, o sırrı aşıkâr ettim. Şems ve Mevlânâ hakkında bir kitap yazayım arzusuyla kaleme almadım bu kitabı. Ben "aşk"ı anlatmak istedim. Buydu çıkış noktam. Hem dünyevî hem manevî boyutlarıyla aşkı yazdım. Zıt gibi görünen karakterleri yan yana getirerek evrensel bir öz yakalamayı arzuladım. 2008 senesinde Boston'da yaşayan üç çocuk annesi mutsuz bir Yahudi Amerikalı kadın için Mevlânâ ne ifade ediyor, bu sorunun cevabını kovaladım” (Bölükbaşı, 2016: 165)

Aşk, tasavvufi malzemeyi postmodern tekniklerle kullanan bir romandır. Romanda iki hikâyeye yer verilir. Bir yandan menkıbelerden ve çeşitli kaynaklardan yararlanarak kurgulanmış Mevlânâ ve Şems ilişkisi, diğer yandan modern bir hayat süren Amerikalı, evli, üç çocuk sahibi Yahudi bir ev hanımı olan Ella Rubinstein'in yaşadığı manevî boşluk ve arayış anlatılır. Romanın ikinci başkişisi Aziz Zahara ile bu iki hikâye birbirine bağlanır. Ella Rubinstein, kocası tarafından aldatıldığını bilmesine rağmen, kendini ailesine adanmış, mutsuz, aşka inanmayan bir kadındır. Ella, 40 yaşında çalışma hayatına başlayarak editör yardımcısının asistanlığını yapar. İlk işi ise Aşk Şeriatı adlı yeni bir romanı okuyup bir rapor hazırlamaktır. Hayatında dine fazla yer vermeyen Ella, söz konusu romanın XIII. yüzyılda Anadolu'da yaşanan toplumsal olayları ve daha önce isimlerini duymadığı Mevlânâ-Şems ikilisinin tanışma hikâyesini konu aldığını öğrenir. Romana başlamadan önce kızıyla inanmadığı aşk kavramı hakkında tartışan Ella, Aşk Şeriatı adlı romanın daha ilk sayfasında kendisine cevap verircesine aşkın yüceltildiğini görerek hayrete düşer ve giderek romana ve yazarına ilgi duymaya başlar. Romanın kurgusu ile kendi hayatı arasındaki paralellikler, Ella'yı yazarla dertleşmeye yöneltir. Romanın yazarı Aziz Zahara'dan kendisine cevap gelmesiyle sanal aşkın ilk adımı atılır. Fotoğrafını gördüğü Aziz Zahara'nın Aşk Şeriatı'yla tanıdığı Şems'e olan benzerliği dikkatini çeker. Böylece Şems ile Fas'ta iş gereği kaldığı bir tekkede Müslüman olan ve modern bir derviş hayatı süren Aziz Zahara arasında ilgi kurulur. Başlangıçta Ella'nın Zahara'ya yönelmesinin sebebi yalnızlık ve mutsuzluktan doğan bir arayıştır. Zahara ise, Ella'nın aşkı tanımına ve beşeri aşk uğruna kendi sınırlarını aşarak ailesini, alışkanlıklarını terk etmesine neden olur. Görünüşte evli bir kadının yaşadığı bu yasak aşka mistik bir boyut kazandıran da Zahara'nın modern bir derviş olarak

çizilmesidir. Oysaki Zahara, hayatına birçok kadın almış, -sözde Şems gibi- dünyayı gezen hakikatte serseri ruhlu bir adamdır. Ella'nın tasavvufu ilgisi olmayan yasak aşka yönelik tercihi; hakikî aşkı bulmak için kendine dua etmesi ve geceleri uyumadan önce Mesnevî okumaya başlaması gibi sıradan davranışlarıyla meşrulaştırılmaya çalışılır. Ella'nın yaşadığı bu dönüşümün tasavvufu ilgisi olmadığı gibi, iffetli, evine, ailesine bağlı bir kadının sözde "ruhsal aşk", gerçekte ise yasak bir "maddî aşk" uğruna her şeyini kaybetmesine yol açar. Ella, eşi tarafından aldatıldığı için eşini aldatmayı kendinde hak görürcesine ilk fırsatta Aziz Zahara ile yakın bir ilişki kurar. Şafak, sıradan romanlarda görebileceğimiz bu yasak aşka tasavvufi boyut kazandırmaya çabalayarak ilâhî aşk kavramını özünden uzaklaştırır ve okuyucunun tasavvuf ve aşk konusunda yanlış bilgilendirilme tehlikesine ortam hazırlar. Zahara'nın son günlerinde Ella ile Konya'da birkaç ay beraber yaşamalarına rağmen, Ella'nın Zahara'nın ölümüyle ezanı ilk defa duymuş olması roman için bir çelişki olarak kabul edilebilir. Bu ayrıntıdan yola çıkılarak denilebilir ki Ella, Müslüman olmamıştır. Yani tasavvufi bir roman olan Aşk Şeriatı, Ella'ya bir derviş olmanın ya da nefis terbiyesinin yolunu açmaz, sadece evli bir kadın olarak yasak bir aşk yaşamasına ve ailesini hiç düşünmeden terk etmesine sebep olur. Üstelik bu aşk, Mevlânâ ile Şems arasındaki aşkın benzeriymiş gibi lanse edilir. Yazar, Zahara'ya, Şems'in Mevlânâ'nın hayatında oynadığı rolü yükler. Yazarın, romanın sonunda aşkın beşerî ya da ilâhî boyutunun birbirinden ayrılmadığını ifade etmesi romanın teması için tutarsızlık örneğidir. Yani roman, aşk'ı merkeze alır, ancak yazar, beşerî ya da ilâhî aşk için ferâgatta bulunmayı kendini gerçekleştirme ve özgürleşme olarak yorumlar: "Başlı başına bir dünyadır aşk. Ya tam ortasındadır, merkezinde, ya da dışındadır, hasretinde" (s.415) şeklinde, Şems'in sözleriyle son bulan romanda, tasavvufun temeli olan aşk, modern hayatta içi boşaltılmış popüler kültüre hizmet eden bir kavrama dönüşür. Bu bağlamda, Mevlana'nın tasavvuf anlayışı, dinî kimlikten uzaklaştırılarak hümanist bir çizgiye çekilmek istenmiştir. (Şengül, 2010: 653) Şafak, bir röportajında yukarıda aşkın boyutu hakkında açıklamaya çalıştığımız hususları ispatlayacak şu sözleri söyler: "Ella evliliğini bırakıp Zahara'ya gidiyor. Bu dürüstlük. O kadar bilincinde ki mutsuz olduğunun. Bastırmış hep. Sonra hiç tanımadığı, hiç bilmediği bir adama âşık oluyor. Bu ruhanî bir aşk." (Tekin, 2010: 22) Mehmet Tekin'e göre "Romancının tasavvurundaki tasavvuf kültürü, popüler beklentilere cevap verecek nitelikte kurgulanan popüler bir serüvene destek verme ve bu serüveni zihinlere taşıyıp meşrulaştırma amacıyla kullanılmış ve orta düzey

bir okur kitlesini etkilemek cihetinde zekice kullanılmıştır." (Tekin, 2010: 24-5)

Öte yandan bir derviş olan Aziz Zahara'nın evli bir kadınla aşk yaşaması, romanda tasavvuf hakkında bilgi ve fikir sahibi olan okuyucuları hayrete düşürecek bir konudur. İlâhî aşktan yasak bir beşerî aşk seviyesine düşen ve romanda Şems görevini gören Zahara'nın yaşantısı ve istekleri, tasavvufi yaşayışın modern insanın isteklerine göre dönüşüme uğratıldığının bir göstergesidir. Ella-Aziz ilişkisi gibi sıradan bir aldatmanın temeline yerleştirilen tasavvuf kültürü ile aldatmanın çirkinliği örtülmek istenmiş, medya da bu işi yazarın rehberliğinde ilâhî aşk formatında göstermeye çalışmış, yani meşrulaştırmıştır. Romanda yer alan çaput bağlama gibi bâtil inançlar, gizem esaslı ritüeller, tasavvufun, modernleşme ve popülarite uğruna dönüşümüne deliller sunar.

Romanda yazarın kimi yerlerde birtakım maddî yanlışlar yaptığını, kurguya ve üsluba, romanın gerçekliğine özen göstermediğini söylemek mümkün. Modern insanın ihtiyacına göre bazı konular ön plana çıkartılır. Şems'e ait, "GÖNLÜ GENİŞ VE RUHU GEZGİN SUFİ MEŞREPLİLERİN KIRK KURALI" adı altında kural temelli dine karşı aşk temelli din savunulur. İslâm'da kadın konusu popüler maddî kültürün esiri olan modern insanın algısı ve isteğine göre şekillendirilir. XIII. yüzyılda yaşayan Kerra Hatun, Kimya, Çöl Gülü gibi kadınlar, modern kadınlar gibi âsi tavırlar takınır ve kadın hakları konusunda dönemin gerçekliğine aykırı konuşmalar yaparlar. Âdeta Şafak, kişisel düşüncelerini ve tasavvuf anlayışını roman kişileri ağzından yansıtır.

Yazar, romanda tasavvuf ve şeriat ayırımına önem verir ve dinde şekilciliğe karşı aşkı savunur. Tezini ispatlamak için farklı tipler ortaya koyar. Örneğin, Mutassıp dinin sadece şeriat kısmını, Şems ise aşk ve feragat yönünü temsil eder. İslâm'ın, şeriatın kopuk olması mümkünmüş gibi İslâm, aşk ve hoşgörü merkezli tasavvuf olarak savunulur. Tasavvuf, Şafak'ın din anlayışında hoşgörü ve hümanizm olarak karşımıza çıkar. Oysa İslâm'ın batinî yönü olan tasavvufun hümanizmle ilgisi olmadığı gibi benzerliği de yoktur. İslâm, insanı değil Allah'ı merkeze koyar ve Allah'ın yarattığı insanı yine Allah'tan dolayı değerli kılar. Tasavvuf, yaratılmış olanı Allah'tan ayrı ya da üstün tutmaz. Üstelik tasavvufun şeriat, tarikat, marifet ve hakikat şeklinde dört kapısı vardır. Şeriat basamağı geçilmeden tarikat basamağına ulaşmak mümkün değildir. Romanda şeriatı temsil eden tipler genelde horlanır ve küçük düşürülerek şekilcilikle suçlanır. İleride inceleyeceğimiz Aşkın Gözyaşları romanında yazar Sinan Yağmur, Elif Şafak'ın düştüğü bu hataları kendi eserinde düzeltmeyi amaçlar ve şeriat basamağının gerekliliğini her aşamada vurgular.

Elif Şafak, Aşk'ta toplumun değişik kesimlerinden âlim, mutaassıp, sarhoş, dilenci, düşmüş kadın, katil, meyhane sahibi gibi farklı insan tipleri seçerek, onların farklı sorunlarına Şems aracılığıyla tasavvufi yaşantıya dair kurallarla çözüm bulmaya çalışır. Bu yönüyle Şafak, toplumsal sorunların çözümünde tasavvufun yararlanır.

Yirmi yıldır tasavvuf okumaları yaptığını söylemesine rağmen, Elif Şafak'ın tasavvuf alanındaki bilgisizliğine, Avrupa'da uzun süre yaşamasından kaynaklanan kendi kültürüne yabancılaşma da eklenince romanda bilgi yanlışlarının sayısı hayli fazlalaşır. Mesela; dinî bir âyin olan "sema" "dönen Batılı algısını yansıtmak şeklinde dervişlerin dansı" adıyla romanda yer alır. Şems şöyle der: "Ruhanî, mânevî bir raks düzenleyeceğiz. Daha evvel hiç görmediğin türden bir âyin bu. Müzik, dans ve dua olacak. Hep beraber aşkla Rabbi zikredeceğiz, raksını icra edeceğiz. Adı semadır. Hazırlıklara başlıyoruz. Bundan sonra her gün çalışacağız." Görüldüğü üzere vecd ve cezbe ânında gerçekleşen bir zikir âyini olan "sema", Elif Şafak'ın Aşk romanında üzerinde çalışılan bir dans gösterisi olarak sunulur. Bu söylem, popüler kültürün yozlaştırarak birer tüketim kültürü haline getirdiği tasavvufa dair en çarpıcı örneklerden biridir. Şems, bir sanatçı gibi gerçekleştireceği dans gösterisine güvenmekte ve âyine kimse gelmeyecek diye korkan Sultan Veled'i teselli etmektedir.

Son olarak Mehmet Tekin romanda bazı bölümlerde kahramanların ağzından dinler arası diyalog konusuna yer verildiğini tespit eder: Rum asıllı Kerra, Mevlânâ'nın ikinci eşidir. Romanda bu evliliğe halkın pek sıcak bakmadığı ve birtakım söylentilerin yayıldığı ifade edilir. Kerra, bu sözlere kendi içinden şöyle cevap verir: "Anadolu dinlerin, inançların, âdetlerin, masalların karışımı bir alaca diyar. Aynı yemeği yiyip aynı şarkılarla içleniyor, aynı bâtil itikatları paylaşıp, gece oldu mu aynı rüyaları görebiliyorsak, neden beraber yaşamayalım? İsa Peygamber'in adını taşıyan Müslüman bebekler bilirim, Müslüman süt annelerin emzirdiği Hristiyan bebekler de. Su gibi berrak ve akışkandır Anadolu, burada her hikâyeye birbirine karışır. Şayet Hristiyanlıkla Müslümanlık arasında bir sınır kapısı vara, bunun iki taraftaki bağnazların iddia ettiği gibi geçilmez bir hudut olduğunu sanmıyorum. (...) Hocalar bazen anlaşılması o kadar güç laflar ediyorlar ki ne dediklerini takip edemiyorum. Müslüman âlimler Teslis'i kabul ettikleri için Hristiyanları yeriyor; Hristiyan âlimler ise 'Kur'ân kusursuzdur' dedikleri için Müslümanları. Sanki her iki din birbirinden fersah fersah uzakmış gibi konuşuyorlar. Hâlbuki din bilginleri aralarında tartışadursun, Anadolu'da yaşayan sıradan Hristiyanlarla sıradan Müslümanların ortak yanları öyle çok ki." Görüldüğü gibi bu sözler üzerinden Kerra'ya

misyonerlik yükleniyor ve bu misyon adına kadın gerçeği, din bağlamında bazı temel değerler, bakış açıları, Anadolu'ya özgü felsefe, insani ilişkiler istismar ediliyor. (Tekin, 2010: 30-1)

Sinan Yağmur, Mevlânâ hakkında bir araştırma eseri olan Tennure ve Ateş (2010)'ten sonra Aşkın Gözyaşları 1-Tebrizli Şems (2010) kitabıyla büyük evliyalara menkıbelerden yararlanarak anlatmaya başlar: Aşkın Gözyaşları 2-Mevlana, Aşkın Gözyaşları 3-Kimya Hatun, Aşkın Gözyaşları 4-Hamuş, Şems'in Diliyle Hallacı Mansur'u Okumak, Aşkın Gözyaşları 5-Yunus Emre, Aşkın Meali 1-Yusuf ile Züleyha, Aşkın Meali 2-İbrahim ile Hacer, Aşk'a Yolculuk-Veysel Karani, Kerbelâ: Hz. Hüseyin, Aşkın 7 Hali-Bişnev, Hüzün Yanığı. Dikkat edilirse Yağmur da kitaplarının adlarında "aşk" kelimesini mutlaka kullanan yazarlardandır. Modern çağda "aşk" kelimesi de kapitalizmin bir unsuru haline gelerek bir meta işlevini yüklenmiştir. Sinan Yağmur'un Aşkın Gözyaşları (2010) adlı romanı popüler tasavvufçuluğa bir tepki niteliğindedir. Yazar, "önsözde Mevlânâ ve Şems-i Tebrizi ilişkisini konu alan romanların, tasavvufun tozunu yutmayan, sahte sözlerle gerçeği çarpıtan, aşkı bilmeden onu yazıya geçiren, kırk kural adı altında aşkı yağmalayan kişiler tarafından kaleme alındığını söyleyerek, adlarını anmasa da Elif Şafak, Ahmet Ümit gibi yazarları eleştirmektedir." (Tural, s.93) Bu nedenle eser, okuyuculara Mevlânâ ve Şems'i gerçek yönleriyle tanıtmayı amaç edinir. Eserde menkıbevi rivayetler bir kurguya dönüştürülmeden tekrar edildiği için bir romanın varlığından söz etmek güçtür (Tural, 2011: 93-4). Aşkın Gözyaşları, Mevlana ve Şems'in karşılaşmalarını ve birbirlerine müşit-mürüt oluşlarını anlatır. Roman, Şems'in ölümüyle son bulur. Tennure ve Ateş kitabından alıntılarını fazla olduğu romanda Şems'in açıklamalarıyla tasavvufun önemli konuları âyetlerle, hikâyelerle desteklenerek anlatılır. Ancak Şems'in dili, Şems'in tabiatına ve XIII. yüzyılın Türkçe'sine uygun değildir, örneğin, memur, imaj, dramatize, dekor, kitle, sempati, otorite, komplo, yan çizmek gibi günümüze ait kelimeleri Şems'in konuşmalarında yer alır.

Son yıllarda çok satan tasavvufi romanlardan biri de İbrahim Baz'a ait Sufi (2012) adlı romandır. Roman, Ankara'dan İstanbul'a arşivde bir hafta çalışmak üzere gelen İbrahim adlı başkişinin yedi farklı kapıda dinlediği sohbetlerle gerçekleştirdiği iç yolculuğunu anlatır. İbrahim, Kur'ân, hadis, tasavvuf, felsefe gibi alanlarda ileri derecede bilgi sahibi olmasına rağmen tasavvufun gerektirdiği hal'e bürünemediğini üzüntü ve utançla fark eder. Karşılaştığı herkes, İbrahim'e kendi nefsinin kötülüklerini ve eksiklerini hatırlatan birer ayna görevi görür. Romanda her mertebeden insana hitap eden sohbetlere yer verilerek ölmeden evvel

ölmenin ve hakikate ulaşmanın aşamaları açıklanır. Ayrıca nefsin yedi mertebesini anlatan yedi bölümle İbrahim'in kendi nefsini bilmesine ortam hazırlanır. İbrahim, dinlediği sohbetlerden sonra kendi halini ve mertebesini rüyalar aracılığı ile sezer. Romanda ele alınan temalar, nefsin terbiye ederek kendini ve Rabb'ini bilmek isteyen insanlara rehberlik edebilecek niteliktedir: "Yol", "gece ibadeti", "aşk", "nefsin mertebeleri", "halvet", "ölmeden önce ölmek", "teheccüd", "ruh", "kalp" gibi tasavvufî konular hakkındaki sohbetler, tasavvuf klâsiklerini hatırlatmaktadır. İbrahim'in vardığı ilk kapıda "İbrahim" isminden yola çıkılarak Hz. İbrahim'in teslimiyeti ve Allah yolunda nefsi "kurban" etmenin önemi üzerinde durulur. "Kurban", kulun sevdiğini sevdiği için kurban etmesidir. Nefs-i emmârede nefsin kötülükleri yok edilmedikçe ruhun varlığının hissedilmeyeceği, marifete ulaşamayacağı bilgisi verilir. Bu temizlik için bir yoldaş yani bir rehberin önemi vurgulanır. İbrahim, kalbindeki kötülükleri kelime-i tevhid ile temizlemeye karar verir.

Nefs-i levvâme bölümünde İbrahim, kendi nefsini kınamaya ve tövbe etmeye başlar. Romanda, "nefis öldürmek" kavramının tasavvufta değil, doğu mistisizmlerinde yer aldığı, tasavvufta ise nefis tezkiyesinin söz konusu olduğu ifade edilir. İbrahim, bir hafta boyunca arşive gitmeye niyetlenip de her seferinde İstanbul'un başka tepesinde başka bir gönül sohbetine dahil edildiği için sohbet ve arşiv yani aşk ile akıl arasında kalır. Bu durum, İbrahim'in "dünya"ya bağlılığından tam anlamıyla kurtulamadığının bir göstergesidir.

Nefs-i mühlimedede halvet, nefis-i mutmainne'de ise edep bahsine yer verilir: "Edebi giymeyen nefis, mutmain olamaz." Denir (s.74). Ârif kişiden nefis-i raziyyeyi dinleyen İbrahim, herkesten ve her şeyden razı olma yoluna girmeye karar verir. Kurban Bayramı öncesi ziyaret ettiği Mevlânâ Türbesi'nde ölmeden evvel ölmeyi diler. İbrahim bir hafta boyunca şahit olduğu âriflerin yaşantısından kendindeki en büyük eksikliğin "aşksızlık" olduğunu sezer. Nefsinin kötülüklerinden arınmak için samimî bir şekilde dua eden İbrahim, rüyasında "Kemal Sarayı" nı görür. "Kemal Tepesi"ndeki bu saray, nefsinin tezkiye edenlerin tırmanabileceği, en yüksek mertebedir. İbrahim, son rüyasında sohbetini dinlediği ilk ârifin kendisine bir kitap vererek arşive devam etmesini söylediğini görür. Ârif kişi, İbrahim'e virdlerini verir. Bu şekilde seyr ü süluk başlar. Roman, İbrahim'in, gafletten kurtularak ölmeden evvel ölme yol'una girmesiyle biter.

Sûfi romanı, ele aldığımız diğer romanlardan farklı olarak tasavvuf konusunda yoğun sohbet konularına yer verir. Bu yönüyle tasavvufa ilgi duyan, tasavvufun önemli aşamaları hakkında bilgi sahibi olmak isteyen okuyuculara yol gösterici niteliktedir.

Ancak kurgu açısından zayıftır. Romanda kurgunun gerektirdiği olay unsurundan ziyade tasavvufun zor konularını sohbet üslubuyla izah eden uzun ve yorucu diyaloglara yer verilmiştir. Tasavvuf alanında görev yapan bir akademisyen olan yazarın, bu açıdan romanını akademik bir tasavvufî kaynağa dönüştürdüğünü söylemek mümkündür.

Mustafa Kutlu'nun Nur (2014) adlı uzun hikâyesi, günümüze ait bir seyr ü sülûkün bütün aşamalarıyla anlatıldığı tek hikâyedir diyebiliriz. Hikâyede bir arayış ve fenâ söz konusudur. Başkışı Nur, anne ve babası tarafından ilgi görmemiş, ninesi tarafından büyütülmüş, zengin bir ailenin mimar kızıdır. Çocukluğunda ninesinden dinlediği ilahîler ve dinî bilgilerle yetişen Nur, okul hayatı boyunca da dinî-tasavvufî kitapları okumaya devam eder. Hayatı boyunca merak ettiği dinî-metafizik sorularının cevabını bulmak için her türlü imkânı değerlendirir. Tasavvufun İbn Arabî, Mevlânâ, Gazalî gibi önemli büyüklerini ve Mesnevî Şerhi, Kuşeyri Risalesi, Yûnus Dîvanı gibi önemli eserlerini elinden geldiğince okuyup anlamaya çalışır ama rehbersiz hiçbir zaman tatmin olamaz.

Nur, tasavvufun dört kapısından ilki olan şeriat basamağında istikrarı sağlayamadığı için vicdanen rahatsızdır. Allah'tan sürekli kendisi için hidayet ister. İkinci basamak tarîkattır. Nur, seyr ü sülûkün ilk aşaması olan arayışla önce tasavvufun önemli konuları olan hakikat, ruh, kalp, irade vs. hakkında cevaplar arar, eşyanın hakikatini öğrenmek için bir mürşid-i kâmile bağlanmak ister. Mürşidini bulabilmek için sûfiler gibi diyar diyar tekkeleri, şeyhleri dolaşır. Afrika ülkeleri, Bursa, Bandırma, Tire, Kütahya, Seydişehir'i dolaşsa da mürşidini bulamaz. Ârif bir kişi ona "aramakla bulunmaz, ama bulanlar ancak arayanlardır" der. Nur, ibadetini arttırır, geceleri namaz kılar, kâinat kitabını okuyarak Allah'ı bilmeye çabalar. Bir süre sonra Mevlânâ'nın yurdu olan Konya'da mürşidini arar, ancak, Mevlana'nın bir "turizm objesi haline getiril"mesinden, semanın "ayağa düşmesinden" (s.171) rahatsız olur. Konya'da kalp gözü açık bir imamın yönlendirmesiyle Karaman'a Virane Şeyhi Beşir Efendi'ye gider. Bu yolculukta sabrın önemine değinilir. Nur, Beşir Efendi'den sonsuz olanı bilmeyi talep ederek kendisine intisap eder. Şeyh tarafından kabul edilen Nur için bundan sonra derviş hayatı başlar. Tekkede hüccesine yerleşir. Şeyh ikinci gün ona zikrini virdini verir, telkinat ve tenbihatta bulunur. Nur, şeriat basamağında ibadetlerini aksatmaz, sürekli abdestli olmaya dikkat eder, gece namazlarını uzun ve gözyaşlarıyla geçirir. Tekkede gerekli olan hizmeti yerine getirmek için her işi öğrenir ve iş paylaşımına katılır. Mertebesinin yükselmesi ise, doğumu yaklaşan hamile bir kadını tipili bir havada hastaneye yetiştirmesi sonucu gördüğü bir rüyayla gerçekleşir. "Kurtulmak için kurtarmak lazım"

diyerek uyandırdığı rüyasını Şeyh, bir menzil alması şeklinde yorumlar. Nur, bir süre sonra kendinde istidat olmadığı gerekçesiyle Virane'den ayrılır, amacı bir kez daha kurtulmak için kurtarmaktır. Sinan'ın böbrek bekleyen kız kardeşi Çiçek'e böbreğini vererek onun kurtuluşuna vesile olur. Başarılı bir ameliyattan sonra huzur içinde son nefesini verir. Ölümündeki olağanüstülük, vücudundan çıkan ve göğe yükselen bir nur tasviri ile dile getirilir. Böylece Nur, istediği gibi imanlı bir hayata sahip olarak imanla can verir. Yaşarken herkesin iyilik meleği olan ve "Hz. Hızır" olarak tanınan Nur, âşık olduğu Allah'a "nur" halinde kavuşur.

Hikâyede kapitalist sistemin tüketim kültürüne yönelik eleştiriler de vardır. Geleneksel mimarînin yerini alan beton mimarîsinin insana ve topluma zararlarına değinilir. Yazar, tüketim kültürünün aksine geleneksel mimarîye yönelmiş mimarlardan övgüyle bahseder.

Hikâyede Nur dışında dinî hayata yönelen iki kişinin daha kurtuluş süreçlerine yer verilir: Sinan'ın ağabeyi Cemil, kaldığı hapisnede derviş lakaplı ve Allah için insanlara hizmet eden bir mahkûmdan etkilenecek namaza başlar. Cemil hapisten çıktığında çevresine hizmet etmeyi amaç edinerek insanların kötülükten uzaklaşması için çalışır. Nur'un babası İskender Bey ise geçirdiği felç sonrası kendini dinî yaşantıya ve hayır işlerine adar. İskender Bey, öncesinde kendini para kazanmaya, dünyaya adanmış biri iken Hacc'a giderek tövbe eder. Hac dönüşü Yetimler Yurdu yaptırıp Anadolu'nun kimsesiz bakıma muhtaç çocuklarını okutmayı amaçlar. Şeriat basamağında nefisini terbiye etmeye devam eder. Gece namazına başlar. Dönüşüm yaşayan bu üç kişinin ortak özelliği İslâm'ı din kardeşine hizmet ve yardım olarak algılamalarıdır. İnsana Allah için hizmet etme, nefis terbiyesi yolunda da önemli bir basamaktır. Hikâyede İslâm ve tasavvuf geleneğine aykırı hiçbir unsur yoktur. Geleneksel tasavvuf kültüründeki arayışın aşamaları ve bir Şeyhe intisap etmenin gerekleri anlatılmıştır. Hikâye, tasavvufun hakikî referanslarıyla bir arayışı konu edinmesi yönüyle hakikati arayan modern insana rehber görevi üstlenir. Hikâyede popüler tasavvufi romanlardaki gibi beşerî ve ilâhî aşk konuları birbirinin yerine geçmemiştir. Nur, müşidini bulmadan, "kendini bilme"den sevdiği geç olan Sinan'a duygularını açmaz, Sinan da sevdiği Nur'u sabırla bekler.

Sonuç

19. yüzyıldan itibaren Batı'da etkisini gösteren pozitivizm ve materyalizm, dinin toplum hayatından dışlanmasına neden olur. İnsanların mânevî ve rûhî ihtiyaçlarını karşılama ihtiyacı hissetmelerile tüm dünyada mistisizme ve

spiritüalizme yönelik başlar. 800 yıl boyunca Türk edebiyatının temel konusu olan tasavvuf, özellikle 1980 sonrası yeniden edebiyatın temel malzemesi haline gelir. Makalemizde incelediğimiz 1980 sonrası romanlarda tasavvuf, yazarların hayatlarında ilgi duydukları, insana ve topluma ait sorunların çözümünde etkili olacağına inandıkları bir yol olarak karşımıza çıktığı gibi bazı yazarlarda da postmodernist roman teknikleriyle dönüştürülen sanat malzemesi işlevi üstlenir.

Günümüzde çoğu romanda tasavvuf konusu, popüler hale gelen Hz. Mevlânâ ve Hz. Şems ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Bu romanların bir kısmı Hz. Mevlânâ ve Hz. Şems gibi tasavvuf büyüklerini topluma rol model olarak sunma, bir kısmı da ikili arasındaki ilişkiyi roman kurgusu için ilgi çekici bir malzeme olarak kullanma amacındadır. Tasavvufi romanlarda ele alınan diğer konular, arayış, nefis terbiyesi ve seyr ü sülûktür. İncelediğimiz romancılar arasında tasavvufu ilgilendemediğini dile getiren tek yazar postmodern bir sanatçı olan Orhan Pamuk'tur. O, Kara Kitap'ta geleneksel edebiyat unsurlarını ve tasavvufu sanatında birer malzeme olarak ele almıştır. İhsan Oktay Anar da kutsal kitaplara ve geleneğe duyduğu ilgiden hareketle geleneksel edebiyatın bir parçası olan tasavvufun nefis terbiyesi konusuna ağırlık vermiştir. Ahmet Ümit, Bab-ı Esrar ile ustası olduğu polisiye romanla fantastik edebiyatı birleştirmiştir. Ancak Ümit, fantastik edebiyatın temel malzemesi olan olağanüstülüğü, tasavvufi bir kavram olan "keramet" aracılığıyla sağlamıştır. Ümit, Hz. Mevlânâ ve Hz. Şems ilişkisinin en fazla tartışılan yönlerini, tasavvuf kaynakları aracılığıyla ortaya koyar. Bu tercih, romanın popüleritesini arttırmaya yönelik bir isteği sezdirmektedir. Elif Şafak, Nazan Bekiroğlu, Sinan Yağmur gibi yazarlar ise tasavvuf yaşantısına duydukları ilgiyi eserlerine de yansıtmışlardır. Sinan Yağmur, tasavvuf ve tasavvuf büyükleri hakkında doğru bilgi vermekten yana olduğunu önsözde ifade etmesine rağmen, tarihî gerçekliğe ve tasavvufi kişilerin yaşantısına uymayan ayrıntılara yer vermiş, sanat, estetik ve kurgu konularında gerekli titizliği gösterememiştir. Elif Şafak ve Sinan Yağmur'un "aşk" kavramını tasavvufa uzak ve içi boşaltılmış bir şekilde yoğun olarak kullanmaları tasavvuf konusunu kazanç kapısına dönüştürdüklerine bir delil olarak sunulabilir.

İncelediğimiz eserler arasında gerçek anlamda seyr ü sülûk hikâyesini Sûfî ve Nur adlı eserlerde görmekteyiz. İki eser de tasavvufu günümüz insanına hitap eden bir yaşantıya dönüştürmeyi ve gerçek referanslar vermeyi amaçlayan eserler olarak başarılı kabul edilebilir.

Kaynakça

- [1] Anar, İhsan Oktay. (1995). Puslu Kıtalar Atlası, İstanbul: İletişim Yayınları.
- [2] Anar, İhsan Oktay. (2005). Amat, (2.bs). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [3] Balaban, Adem.(t.y). Romanın Maneviyatta Oynadığı Rol Açısından “Kara Kitap” ve “Aşk”, Eder Journal of Humanities, s.99-103.
- [4] Baz, İbrahim.(2012). Süfî, Aşkın Yolcusu, İstanbul: Nesil Yayınları.
- [5] Bekiroğlu, Nazan. (2015). İsimle Ateş Arasında, (31.bs). İstanbul: Timaş Yayınları.
- [6] Bölükbaşı, Adem.(2016). Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler Tasavvufçuluk, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi, 3(1): s.150-170.
- [7] Geçer, Ekmel.(2013). Medya ve Popüler Kültür, İstanbul: Metaformoz Yayıncılık.
- [8] Güler, Turan. (2013). Türk Romanında Tasavvuf, (1980-2000), Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi,
- [9] Kutlu, Mustafa. (2014) Nur,(5.bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- [10] Le Bon, Gustave.(2015). Kitleler Psikolojisi, (2.bs). Ankara: Tutku Yayınevi.
- [11] Şafak, Elif .(2015). Aşk, (427. Bs). İstanbul: Doğan Kitap
- [12] Şahin, Osman.(2014). Popüler Kültür ve Mistisizm, Seminer, Malatya: İnönü Üniversitesi, SBE, Felsefe ve Din Bil. Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Programı.
- [13] Şengül, Mehmet Bakır.(2010). Elif Şafak’ın Aşk Romanında Tasavvuf, TurkishStudies International PeriodicalFortheLanguages, LiteratureandHistory of TurkishorTurkic Volume 5/2 Spring s.644-673.
- [14] Taş, Cumhuriyet.(2009). Çağdaş Türk Romanında Din ve Tasavvuf (1980 Sonrası), Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- [15] Tekin, Mehmet.(2010). Tuhaf Bir Tezli Roman: Aşk, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, yıl: 2, sayı:4, Temmuz-Aralık 2010. S.7-35.
- [16] Tural, Secaattin.(2011). Türk Romanında Mevlâna, Ankara: Ötüken Neşriyat.
- [17] Ümit, Ahmet. (2015). Bab-ı Esrar, (27.bs). İstanbul: Everest Yayınları.
- [18] Yağmur, Sinan.(2011). Tennûre ve Ateş-Mevlânâ CelaleddinRûmi, (37.bs). Konya: Karatay Akademi.
- [19] Yağmur, Sinan.(2013). Aşkın Gözyaşları, (412.bs).Konya: Karatay Akademi.
- [20] Yağmur, Sinan.(2015). Aşkın Gözyaşları 5-Yunus Emre, Konya: Karatay Akademi.

Türkiye’de Tasavvuf Yayıncılığının Bugünü: Gözlemler, Öneriler

*Ahmet Murat Özel

İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Türkiye

amurat.ozel@ihu.edu.tr

Geliş Tarihi: 2017-07-20 Kabul Tarihi: 2017-10-30

Öz

Genel hatlarıyla yazımız, Türkiye’de tasavvuf yayıncılığı üzerine yaptığımız gözlem ve tekliflere dairdir. Bu gözlem, Türkiye’de tasavvuf yayıncılığının genel yayıncılık faaliyetleri içindeki yeri de göz önünde bulundurularak yapılmış ve Kudüs örneği üzerinden yapılan kıyaslama buna dahil edilmiştir. Bunun yanında tasavvuf yayınlarını üreten merkezler dil ve üslup bakımından bu yayınların türleri incelenmiş, en nihayetinde Türkiye’de tasavvuf yayıncılığına dair teklif ve beklentilere yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Türkiye’de tasavvuf, tasavvuf yayıncılığı, gözlem, öneri

Present of Sufi Publishing in Turkey: Observations, Suggestions

*Ahmet Murat Özel

İbn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences, Turkey

amurat.ozel@ihu.edu.tr

Received date: 2017-07-20 Accepted date: 2017-10-30

Abstract

In general terms, our writing is about our observations and proposals made on Sufi publishing in Turkey. This observation has been made by considering the place of Sufi publications in Turkey among general publishing activities and the comparison made over the Jerusalem example has been included. Besides, the centers producing Sufi publications and the types of these publications in terms of language and style have been examined and, finally, have been given place to proposals and expectations about Sufi publishing in Turkey.

Keywords: Sufism in turkey, sufi publishing, observation, suggestion

Giriş

Türkiye’de tasavvuf yayıncılığının mesafe kat etmiş, birikim oluşturmuş bir yayıncılık faaliyeti olduğunu, buna mukabil, Türkiye’deki genel yayıncılık faaliyeti içinde önemsiz denecek bir seviyede kaldığını söyleyebiliriz.

Tasavvuf yayıncılığı sahasında aldığımız mesafe, diğer Müslüman ülkelere göredir. Yetersizliğimize ise istatistikler ve rakamlar şahitlik etmektedir.

Nasıl bir mesafe kat ettiğimize dair bir örnek vermek istiyorum. Rakamlara ise sözlerimin sonunda değineceğim.

Bu sene yazın (2016) bir süre Kudüs’te buldum. Kudüs merkezindeki ve Batı Şeria’da Ramallah’taki kitapçıları gezmeye de çalıştım. Batı Şeria’daki aynı zamanda yayıncılık da yapan bir

kitabeviydi (Dûru’ş-Şurûk) ve Türkiye’deki önemli kitabevleriyle boy ölçüşecek genişlikte ve hacimde bir yerd. Her kitapçıya -ki sayıları sanırım 7-8 kadardır- tasavvufla ilgili bölümü, rafları vb sordum. Evliya Çelebi’nin ifadesiyle, bir zamanlar yetmiş tekke ve dergâhın bulunduğu Kudüs’teki kitapçılarda tasavvufla ilgili kitaplar bir ya da birkaç rafı ancak doldurabiliyordu. Bunlara tasavvuf eleştirisi yapan kitapların dâhil olduğunu da ekleyeyim.

Aslında İsrail yönetimine yakın bazı unsurların, kimi tasavvufi yapılarla ilişkiye geçmeye çalıştığını gözlemledik. Dinler arası diyalog çalışmaları kapsamında, Özbekler Nakşi Tekkesi’nin rahmetli şeyhi Abdülaziz Efendi’nin bu tür faaliyetleri olmuştu mesela. Yani tasavvufi yapılar İsrail’de

özel bir baskı görmüyor. Buna rağmen tasavvufi yayıncılık ve hareket orada gözde değil.

Bunun sebepleri olarak şunlar sayılabilir:

- 1- Filistinlilere ait özgür bir üniversite yok. Mesela El-Kudüs Üniversitesi, kadrosuyla önemli bir üniversite ama tamamen akredite değil ve psikolojik ve idari olarak baskı altında. Dolayısıyla akademik anlamda bir tasavvuf yayını üretimi zor (Hatta İsrail Üniversitelerindeki Itzsak Weissman, Boaz Shoshan, Lean Kinbergvb bazı Yahudi akademisyenler sebebiyle uluslararası çaptaki çağdaş tasavvuf araştırmalarında Yahudiler Filistinlilerden görece ileride bile sayılabilir)
- 2- Afgan Şazeli Tekkesi dışında faal bir tekke yok. Orada da ağır aksak bir canlılık görülebiliyor.
- 3- Gündem tamamen siyasi ve adli sorunlarla meşgul.
- 4- Karizmatik kanaat önderleri, hatipleri arasında mutasavvıflar yok.

Şimdi buradan Türkiye'ye bakınca, Türkiye'deki tasavvuf yayıncılığının (Mısır ve Fas'la birlikte) diğer İslam Ülkelerine kıyasla gösterdiği canlılığın yukarıdaki sebeplerin etkisiyle şekillendiğini söyleyebiliriz. Yani Türkiye'de bir akademi gerçeği var. Türkiye'de faal tarikatlar yapıları var. Türkiye'de gündem "tamamen" siyasetle meşgul değil. Türkiye'de kanaat önderleri, şöhretli hatipler ve ekran yüzleri arasında mutasavvıflar var.

Bu tespitten sonra, Türkiye'deki tasavvuf yayıncılığının "bugünü"nü (yani müstakil bir çalışmanın konusu olan ve aslında ilgili bazı yayınların da bulunduğu "tarihçesini" değil), yine bambaşka bir incelemenin konusu olan internet yayıncılığını da dışarıda bırakarak, basılı yayıncılığın üretildiği mecralar, üretilen yayınların türleri, dil ve üslup nitelikleri başlıkları altında tahlil edebiliriz. En sonda da bazı önerilerde bulunacağız.

A- Tasavvuf Yayınlarını Üreten Odaklar:

a. Akademi: 1) "Çeşitliliği" ve 2) "Yeniliği" sağlayan ve bunları sürdüren en önemli aktörün akademi olduğunu söyleyebiliriz. Akademi, yüksek lisans ve doktora tezleri, doçentlik çalışmaları sebebiyle zorunlu bir üretim içinde. (Bu zorunluluk tartışmalıdır ve Batı'da tartışılıyor. Harvard Üniversitesi Yayınlarının eski editörü olan Lindsay Waters'ın, zorunlu üretim sebebiyle Amerika'da akademik üretimin başlık ve ürün üretmeye yani niceliksel bir üretime indirgenmesi durumunu eleştirdiği Akademinin Düşmanları (Çev. Müge Özbek, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2009) kitabında başarılı biçimde tartıştığı gibi.)

Buna talip olan sınırlı sayıda yayınevi sayesinde bu bilimsel çalışmalar gün yüzüne çıkabilmekte. Burada, yirmi beş seneyi geçmiş tarihleriyle, kıdem bakımından ismini anmamız gereken yayınevlerinden üçü: Dergah, İnsan ve İz. Akademik yayınların temel sorunu tirajların düşük olması. Bu aslında evrensel bir sorun. Bütün dünyada akademik yayınların tirajları düşüktür. Ama Batı'da akademik yayınların kamu ve kütüphaneler tarafından satın alınması, kütüphaneler için hard-copy denilen ciltli versiyonların üretilmesi, bunların yüksek etiket fiyatlarıyla satın alınması, yayıncıların bu tür yayınları sürdürebilmelerini sağlıyor. Oysa Türkiye'de böyle bir uygulama yok. Akademik yayınları bekleyen güncel bir tehlike şudur: Yök internette tezleri indirilebilir halde yayınlamaktadır. Bu da, tirajları ayrıca olumsuz olarak ciddi biçimde etkiliyor. Yakın zamanda yüksek lisans ve doktora tezlerini yayınlayan yayıncı bulmakta zorlanabiliriz. Tabii para karşılığı tezleri basan yayınevleri var ve bu gidişle onların eli güçlenecektir. Ama yayıncılık bir piyasa meselesi olarak değil, bir kültür meselesi olarak ele alınmalı ve hayatietini böyle sürdürmelidir.

Akademi, yine önemli klasiklerin tercümesini gerçekleştiren bir numaralı odaktır. Akademisyenler, çalıştıkları alanlarla ilgili önemli klasikleri tercüme etmeyi teamül gereği gerçekleştirmektedirler ve iyi ki de bunu yapmaktalar. Çünkü neredeyse klasiklerin tamamının tercümesini onlara borçluyuz. Ayrıca tercüme satış bakımından tezlerden daha şanslıdır.

Akademik tasavvuf yayıncılığındaki başka bir rolü de Doğu'dan ve Batı'dan çağdaş araştırmaların tercümelerini yapmaktır. Bu aynı zamanda editöryal bir katkı anlamına gelmektedir. Yani yayınevlerinin yayın programlarına akademisyenler sayesinde yabancı dildeki çağdaş çalışmalar girebilmekte, akademisyen mütercimler bu eserleri yayıncılarla tanıştırmaktadır.

b. Bağımsız araştırmacılar: Akademi dışındaki bir üretim odağı da bağımsız araştırmacılar topluluğudur. Öğretmen, kütüphaneci, arşivci hatta emekli kaymakam gibi, çeşitli meslek gruplarına mensup isimlerden oluşan bir topluluktan bahsediyoruz.

Bu bağımsız araştırmacılar, belli tasavvufi irtibatları sebebiyle ya da ilmi ve kültürel merak sâikleriyle bu alana yönelmiş kimselerdir.

Özellikle Osmanlıca eserlerin latinize edilmesi veya sadeleştirilmesi çalışmalarında daha aktiftirler. Elbette bunun yanında bazı araştırmalara, derlemelere ya da özetlemelere de imza atıyorlar.

Bu grubun çalışmalarının dilsel avantajı, çalışmalarının akademik ağırlıktan uzak olmasıdır. Ama bu durum bazen dezavantajları haline de gelmekte ve bazı çalışmalar bilimsel ciddiyetten ve sıhatten yoksun olabilmektedir.

c. Tarikat ve cemaat yapıları: Çeşitli tasavvufi yapıların yayıncılık yaptıklarını biliyoruz. Bunların içinde son zamanlarda bazıları, kendi bünyelerinde yer verdikleri hocaları, araştırmacıları yoluyla yayımlar üretmektedir. Özellikle medreseli ya da İlahiyatçı araştırmacıların istihdamı yoluyla bu üretimler yapılmaktadır. Bu yayımların bir kısmı, müntesip olunan yolun klasiklerini ve genel olarak tasavvuf klasiklerini içermektedir. Bir kısım üretim de cemaat içi ihtiyaçların (mesela tarikat büyüklerinin eserleri ve sohbetleri, dua derlemeleri, silsiledeki bazı zevatın biyografileri, çocuklar için tasavvufi içerikte anlatıların hazırlanması vb) giderilmesine yöneliktir. Bu yapıların çoğunun akademiyle bağlantısı bulunmaktadır. Dolayısıyla akademiye de, daha çok da yarı-akademik ve popüler üretim için yararlanmaktadır.

Genel olarak bu tür yayınevlerinin, kalabalık bir okur kitlesini hedeflemeleri ve cemaat içi ihtiyaçları gözetme gerekliliği sebebiyle salt akademik yayımlara yer veremediklerini söyleyebiliriz.

d. Yayınevlerinin editöryası: Türk yayıncılığı henüz tam anlamıyla ve Batılı tipte bir editörlük kurumuyla tanışmış değildir. Editör istihdam eden yayınevi sayısı iki elin parmakları kadardır. Bu editörler de genellikle yüksek lisans ve doktora öğrencilerinden, yazarlardan, mütercimlerden oluşmaktadır. Çoğu da editörlüğü ömür boyu sürdüreceği bir meslek gibi görmemektedir. Bu da editörlüğün kurumsallaşmasını önlemektedir.

Tasavvufi yayım üretiminin bir kısmını da bu editörlere borçluyuz. Aynı zamanda tercüme yaparak, kitap derleyerek, sadeleştirmeler yaparak neşirler gerçekleştirmektedirler.

B- Dil Ve Üslup Bakımından Türler:

a. Akademik: Bu, bu salondaki herkesin malumudur. Bu üslupla yazılmış ve yayınlanmış eserlerden bahsettik.

b. Yarı akademik: Bununla kastım, dipnotları seyreltilmiş, yazıya belli bir öznellik, bir şahsılık katılmış metinlerdir. Aslında akademik dikkatin eşlik ettiği deneme türündeki yazılar da diyebiliriz bunlara. Akademik yazıların hedef kitlesi, meslekten akademisyen olan sahanın uzmanlarıdır ve aslında akademik yazılar bir tür "cemaat-içi", "akademisyenler cemaati içi" yazılardır. Yarı akademik yazılar ise, saha dışındaki entelektüellerin ilgisine sunulmaktadır.

Bu üslupla yazılmış eserlerin sayıca yetersiz olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür eserler, saha dışından olması ve dolayısıyla formasyon eksikliği sebebiyle akademik olanı özümsemekten uzak okur yazarın ihtiyacı olan, güvenilir, doyurucu, alımlanabilir eserlerdir.

Keşkül Dergisi'nde çıkan birçok yazı bu türe örnek olarak verilebilir.

c. Popüler: Geniş okur kesimine ulaşabilen eserler popüler bir üslupla yazılmıştır. Popüler üslup, yalın, akıcı ve tahkiyecidir. Nehir söyleşilerden oluşturulmuş kitaplar, yine sohbetlerden derlenen kitaplar (Sufi Yayınları'nın ilgili dizisi), menkıbeler ve aforizmalarla örülü ve yeni bir janr oluşturmuş olan bazı yeni best-seller kitaplar (Hikmet Anıl Öztekin'in, Uğur Koşar'ın kitapları bu türe örnek olarak verilebilir).

Bu vesileyle bir gözlemi paylaşmakta yarar bulunuyor. Türkiye'de son yıllarda modern, şehirli, eğitilmiş bir kitlede tasavvufa yönelik bir ilgi artışına şahit oluyoruz. Bu kitleye hitap eden popüler kitapların, akademi dışından, özellikle de tasavvuf akademisyenlerinin dışından çıktığını söyleyebiliriz. Bu kitleyi yakalayabilen bir üslubu geliştirmiş olan akademisyenimiz pek azdır.

C- Süreli Yayınlar:

Türkiye'de tasavvufi içerikli süreli yayınların yüz seneyi aşkın, uzun bir geçmişi bulunuyor. Bugün tasavvufi dergiciliğimizin önemli bir birikim sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvufi içerikteki dergileri de yine üslup ve yöntem özelliklerine göre akademik, yarı-akademik ve popüler olarak üçe ayırabiliriz.

a. Akademik:

i. Tasavvuf: Akademik dergilerden en kıdemlisi, 1999 senesinden beri çıkmakta olan ve 36. sayısına ulaşan Tasavvuf Dergisi'dir. Senede 2 sayı periyoduyla çıkmakta ve önemli bilimsel çalışmalara yer vermektedir.

ii. Sufi Araştırmaları: 13. sayısını çıkartmış olan 7 senelik bir dergidir. Sufi Araştırmaları Dergisi de senede 2 yayım periyoduyla çıkmaktadır.

b. Yarı-akademik: Keşkül, yarı akademik diyebileceğimiz üsluptaki bir dergidir. Dergi hazırladığı dosyalar, seçtiği temalar hakkında genellikle akademisyenlere yazdırmaktadır. Görsel bakımdan ajans işi, alımlı ve koleksiyonluk bir dergidir. Dergi, yarı akademik üslubun bir örneğidir.

c. Popüler Dergiler:

i. Genellikle tasavvufi yapılar tarafından, daha çok da içeriye dönük olarak çıkartılan dergilerdir. Bu dergileri kitapçı ve gazete bayii

raflarında kolayca bulmak mümkün değildir. Daha ziyade abone ya da temsilciler eliyle dergilere ulaşılabilmektedir. Bu dergiler, belli dosyalar ve temalar etrafında, çoğu akademisyen olan yazarların kaleminden çıkan yazıların yanı sıra, sohbetler, çeşitli fıkhi ve popüler toplumsal meselelerle ilgili yazı ve değinilerden oluşmaktadır. Bu bakımlardan bu dergilerin birbirine benzeyen belli bir formatta çıktığını söyleyebiliriz. Altınoluk, Semerkand, Yeni Dünya, İlim ve İrfan, Gülistan, Somuncu Baba, Furkan, Reyhan, Aşıkane, Birdenbire, Feyz dergileri bu türden dergilerdir.

d. Tasavvuf Gazetesi:

i. Aylık yayın periyoda sahip olmakla birlikte kendisini gazete olarak takdim eden Tasavvuf Gazetesi, tasavvuf kültürüyle ilgili haberler, söyleşiler ve yazılarıyla bir gazete formatında çıkmaktadır. Popüler ve yarı akademik üslupta kaleme alınmış yazılara yer vermektedir. Farklı meşrep ve eğilimden gazeteci ve yazarları bünyesinde toplayabilmekte, diğer popüler tasavvuf dergilerinden farklı olarak bağımsız, bağlantısız bir görüntü vermektedir.

D- Teklifler, beklentiler:

Bu genel değerlendirmenin ışığında bazı tespitlerde ve buna bağlı olarak önerilerde bulunmak istiyoruz:

a. Tasavvuf-modern edebiyat ilişkisi yeterince iyi kurulabilmiş değildir. Tasavvufi içerikte, zevkte ve neşvede roman ve hikâye neredeyse yazılmamaktadır. Samiha Ayverdi'nin, Mustafa Kutlu'nun, Emine Işınsu'nun, Sadık Yalsızuçanlar'ın, Leyla İpekçi'nin romanları bu açıdan önem kazanmaktadır. Meslekten edebiyatçı diyebileceğimiz bu isimler dışında, andığımız içerikte pek az edebi eser bulunmaktadır. Aslında her tasavvufi yapı içinde modern edebiyatla uğraşan isimler bulunmaktadır. Bu isimlerin tespit ve teşvik edilmesi, desteklenmesi, tasavvuf içerikli romanların ve öykülerin yazılmasını hızlandıracaktır. Batı'da "quest" türü edebiyat başlı başına bir türdür ve ciddi ilgi görmektedir. Bizim de, özellikle gençlerimize yönelik olarak bu tür dramatik eserlere ihtiyacımız vardır.

b. Yine Batı literatüründe sıkça rastlanan edisyonlardan, çok yazarlı kitaplardan bizde pek az bulunmaktadır. Belli bir başlık altında, farklı akademisyenlerin makalelerine yer veren bu eserler aslında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

c. Tercüme edilmeyi bekleyen önemli çağdaş eserler vardır. Bunların yayıncılara tanıtımını yapmak yararlı olacaktır. Ama akademik dergilerdeki kitap tanıtımları, birçok yayıncının gözünden kaçmakta ya da onlara fazla akademik geldiği için takip edilemez olmaktadır. Dolayısıyla daha popüler mecralarda, mesela gazetelerin kitap eklerinde ya da müstakil olarak yayınlanan kitap

dergilerinde -ki yayıncılar ve editörler bu yayınların dikkatli takipçileridir- tercüme edilmesi yerinde olan eserler önerilebilir.

Yayıncıların çağdaş eserleri basmaktan kaçınmalarının bir sebebi de telif hakkı (copyright) ücretleridir. Dolayısıyla çağdaş bir eseri tercümeyle başlamadan önce bir Türk yayıncıyla anlaşmak ve yayın hakları meselesini çözmek doğru olur.

d. Türkçe tasavvuf klasiklerinin, Türkçe şiir antolojilerinin, bazı Türkçe akademik çalışmaların Arapça ve İngilizce başta olmak üzere yabancı dillere tercüme edilmesi başlı başına bir proje, bir mesele olarak ele alınmalıdır. Gerek Bektaşılık ve Mevlevilik gibi çok bize özgü ve gerekse daha genel başlıklarda bu çalışmalar yapılabilir.

e. Urduca tasavvuf ve genel olarak kitap dünyasına yabancıyız. Bu alanda üretilenlerden habersiziz. Bazı öğrencilerimizi Urduca'ya teşvik etmeli, Urduca eserlerden haberdar olmanın yollarını üretmeliyiz. Malay ve Cava dilleri meselesine girmiyorum bile.

f. Sözlü tarih çalışmalarına ağırlık vermeliyiz. Az bilinen, mahalli nitelikteki mutasavvıfların hayatları, hatıraları, yine tekkelerin ve şeyh ailelerinin hayat hikayeleri çevresinde mülakatlar yapılmalı, görüntüler alınmalı ve tasavvuf tarihi ve kültürü içerikli bir görsel arşiv oluşturulmalıdır.

g. Öncelikle İstanbul ve Ankara'da tematik, sadece tasavvuf içerikli yayınlar satan tasavvuf yayınları kitabevlerinin açılmasını teşvik etmeliyiz. (İstanbul Üsküdar'da H Kitabevi böyle bir örnektir). Çünkü özellikle Konya'da, Bursa'da ya da Erzurum'daki bazı yayıncıların bastıkları kitaplara ulaşım, bu yayıncıların dağıtım güçlerinin olmaması sebebiyle zor olmaktadır. Mahalli yayıncıların birçoğunun kitap tanıtım stratejisine de sahip olmaması sebebiyle, buralarda yapılmış yayınların duyurulması da sorundur. (Tasavvufakademi.com sitesi yeni yayınların duyurulmasında belli bir boşluğu doldurmaktadır). Bu tür tematik kitabevleri duyuru ve dağıtım sorunlarını kısmen de olsa aşmaya yardımcı olur.

h. Tasavvuf akademisyenleri ile yayıncılar arasındaki ilişki iki tarafa da katkısı olacak bir ilişkidir ve bu geliştirilmelidir

i. Batı'daki yayınevlerinin kurumsal olarak uyguladığı "dizi editörlüğü" bizde, özellikle de muhafazakâr yayınevlerinde pek rastlanan bir şey değildir. Yayıncıların, bazı diziler üretmeleri, bu dizileri bazı akademisyenlere emanet etmeleri gerekir. Yayıncılar bunu düşünmemişse, akademisyenlerin bu tür dizi teklifleriyle yayıncılara öneri götürmesi de mümkündür. (Örnek: Osmanlı Tasavvuf Klasikleri dizisi,

Mevlâna ve Mevlevilik Araştırmaları dizisi, Az Bilinen Tarikatlar dizisi vb)

j. Tasavvufi yayınların yıllık üretim miktarı belli değildir. Dini yayınlar içinde değerlendirilmekte ve orada sayılmaktadır. Bunun üzerine şöyle bir öneri yazdım: “Tasavvufi yayınlarda, başlık olarak senede kaç eserin üretildiği ve toplam baskı tirajının bilgisine ulaşmak, Türkiye’deki tasavvuf okurunun genel okur içindeki oranını bilmemizi sağlayacaktır ve dolayısıyla din sosyolojisi açısından da üzerinde konuşmaya değer bir veri sunacaktır. Dolayısıyla, senelik envanter ve raporlama çalışmaları yapan yayıncılık örgütleriyle temasa geçilerek, bu öneri kendilerine iletilebilir.” Bu arada böyle bir temas sağlayabildim ve bazı rakamlara ulaştım. Burada sanırım birçoğumuza şaşırtıcı gelecek olan bu rakamlar vermek ve teklifimi geri çekmek istiyorum. Basın Yayın Birliği raporlarında tasavvuf yayınlarına yer verilmemekte, sadece dini yayınlar belirtilmektedir. Buna göre 31 Ağustos 2016 tarihi itibarıyla, yani senenin ilk 8 ayında, 35399 farklı başlıkta kitap yayınlanmış, bunun 2124’ü din içerikli olup, bu rakamın da 1026’sının konusu İslam’dır.

Bu 2124 farklı başlıktan sadece 55 tanesi akademik çalışmadır. Bu 55 çalışmanın ne kadarının İslam’la ilgili olduğunu bilemiyoruz. Yine bu tarihe kadar sene içinde basılmış akademik eser sayısı 1431’dir.

Başka bir ifadeyle Türkiye’de bir sene içinde üretilen yeni kitabın toplamı içinde sadece %3’ü İslam’la ilgilidir, bir sene içinde üretilen yeni akademik kitabın sadece % 5’i dinle (İslam’la olan daha da azdır, belki o da %3’tür) ilgilidir. Artık bunun ne kadarının tasavvufu ilgilili olduğunu tahmin edelim) Önerimi geri çekmemin sebebinin, tasavvufu ilgilili yayınların rakamsal olarak çok küçük kalması olduğunu sanırım ortaya çıktı.

Tasavvuf ve Gerçeklik Algısına Dair Sapmalar Örneğinde Fiziko-Felsefi Bir Yorum Denemesi

*Hacı Mustafa Açıkoğ
 Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye
 acikoz.hm@hotmail.com
 Geliş Tarihi: 2017-07-18 Kabul Tarihi: 2017-10-28

Öz

Hz. Adem'den bu yana, Mevla tarafından insanın "akıl hamalı homo skeptikus" kılınmasına koşut ete kemiğe büründürülüp sonlu alanda sonsuzluk yolcusu homo Muslimus yapılmıştır ki, bu fitri format yüzünden "akıl hamaliliği tarihi ve uygarlık çevreleri"nde insanın kendisini bedensel ve özellikle ruhsal terbiye etme denemeleri ile karşılaşmaktayız. Bu terbiye denemeleri hayat boyu süren bir eylem alanı olup beraberinde doğal olarak sonlu ve sonsuzluğa dair ferdi ve ictimaî dünya görüşünü de birlikte getirir. Bizim İslam kültür ve uygarlık çevrelerinde bu terbiye denemelerinin, uygulamalarının ve dünya görüşünün disiplinize edilmiş karşılığı tasavvuftur. Bizim medeniyet havzamızda insanın kendini, evreni ve Yaraticısını bilmesi; ve bu bilme cehdi içinde Kur'an'ı okumasının yanı sıra "insan ve kainat kitapları"nın da okuması beklenir. Böylece kendi içindeki ve kâinata ki "Tevhidi kozmik bütüncü düzeni" kendinin ve evrenin gerçekliğinde (her ne ise bu iki gerçeklik!) anlayıp algılayıp sonlu alandaki sonsuz varoluşalığına (gerçekliğine) bir anlam verebilip bu anlam çerçevesinde söyleyip eyleyerek hayatını şekillendirebilsin. Fakat tasavvufi geleneğe göre: Sonlu alan gerçekliğinde sonsuzluk (hayal) alemi yolcusu olan insan, gerçekliğin ve sanalitenin kesişip çarpıştığı bu yolda; Sufi şariat (bilimler zemininde sonluda disiplin ve terbiye), tarikat (karma alanda insan (bura-öteki alan) merkezli disiplin ve terbiye) ve hakikat (gayb alanı sonsuzda terbiye) gerçeklik düzlemlerinden yalnız, pusulasız, haritasız, rehbersiz, refiksiz, ortamsız ve yalnız kendi başına bir yolculuk yapamaz. Hatta kendisine değişik maddi ve manevi turizm şirketleri tarafından paket yolculuk program ve lojistiği önerilse bile.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, sufi, homo muslimus, gerçeklik-sanallık, sonsuzluk-sonluluk, ve fiziko-felsefi

A Physico-Philosophical Interpretation of Tasavvuf and Perception of Reality at the Sample of Alienation

*Hacı Mustafa Açıkoğ
 Ministry of National Education, Turkey
 acikoz.hm@hotmail.com
 Receiveddate: 2017-07-18 Accepteddate: 2017-10-28

Abstract

Since Adam to untill now, we seen man, who has been endowed with meat-flesh and qualified as reason porter homo scepticus in the field of finity by Allah, as homo Muslimus is the passenger of infinity. Thus due to his divine natural frame or format, we also face and witness the fact that there have been constant attempt to rehabilitate bodily and spiritual sides of man's constitution in the history of reason portery and its civilizational environments. As a life-time agenda, this type of trials of rehabilitation is a field of constant action which bring his individual and social worldview with itself. The disciplinised version of these trials of rehabilitation in our environments of Islamic culture and civilizations has been sofar called as tasavvuf. In our civilizational basin, knowing man himself, universe and his Creator based upon the man's readings of Qur'an as well as the books of man and universe. Therefore he reads internal universe in himself in accordance with Tawhedy cosmic holistic order in the realities of himself and universe (whatever these realities) then he will able to understand the meaning of his existence and of universe in this finite world and shape his life in here and hereafter. However according to tradition of tasavvufi, sufi, is voyager of imaginative infinity in this finite world where imaginative infinity faces and confront with the materialistic reality; he can not walk in this way without passing through

*Sorumlu Yazar: Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye, acikoz.hm@hotmail.com

these three stages, namely: şeriat (discipline and rehabilitation in the religious scientific ground), tarikat (way – discipline and rehabilitation in mixed field covers here and hereafter), and hakikat (reality/truth - discipline and rehabilitation in unseen field) as well as without having any guide, comrade, map, and circumstances. Even he is offered to have packet travel programme and logistics by various materialistic and spiritualistic travel agencies.

Keywords: Tasavvuf, sufi, homo muslimus, reality-imaginary, infinite-finite, and physico-philosophical

Giriş

Yukarıdaki özetle de genel olarak belirtildiği gibi Hz. Adem'den bu yana, Mevla tarafından insanın “akıl hamalı homo skeptikus” kılınmasına koşut ete kemiğe büründürülüp sonlu alanda homo Muslimus sonsuzluk yolcusu yapılmıştır ki, bu fitri format yüzünden “akıl hamaliliği tarihi ve uygarlık çevreleri”nde insanın kendisini bedensel ve özellikle ruhsal terbiye etme denemeleri ile karşılaşmaktayız. Bu terbiye denemeleri hayat boyu süren bir eylem alanı olup beraberinde doğal olarak sonlu ve sonsuzluğa dair ferdi ve icimai dünya görüşünü de birlikte getirir.

Bizim İslam kültür ve uygarlık çevrelerinde bu terbiye denemelerinin, uygulamalarının ve dünya görüşünün disiplinize edilmiş karşılığı tasavvuftur. Bizim medeniyet havzamızda insanın kendini, evreni ve Yaraticısını bilmesi; ve bu bilme cehti içinde Kur'an'ı okumasının yanı sıra “insan ve kainat kitapları”nı da okuması beklenir. Böylece kendi içindeki ve kâinata ki “Tevhidi kozmik bütüncü düzeni” kendinin ve evrenin gerçekliğinde (her ne ise bu iki gerçeklik!) anlayıp algılayıp sonlu alandaki sonsuz varoluşalığına (gerçekliğine) bir anlam verebilip bu anlam çerçevesinde söyleyip eyleyerek hayatını şekillendirebilsin.

Diğer taraftan tasavvufi geleneğe göre: Sonlu alan gerçekliğinde sonsuzluk (hayal) alemi yolcusu olan insan, gerçekliğin ve sanalitenin kesişip çarpıştığı bu yolda; Sufi şeriat (bilimler zemininde sonluda disiplin ve terbiye), tarikat (karma alanda insan (bura-öteki alan) merkezli disiplin ve terbiye) ve hakikat (gayb alanı sonsuzda terbiye) gerçeklik düzlemlerinden yalnız, pusulasız, haritasız, rehbersiz, refiksiz, ortamsız ve yalnız kendi başına bir yolculuk yapamaz. Hatta kendisine değişik maddi ve manevi turizm şirketleri tarafından paket yolculuk program ve lojistiği önerilse bile.

Bu Girişten sonra Bildiri konumuzun takdim ve değerlendirilmesi dört başlık ve bir sonuç aşamalarından geçirilerek yapılacaktır. Şöyle ki: I. Kavramsal Çerçeve; II. Olgusal Çerçeve; III. Hz. Kur'an Ne Buyuruyor (Kur'an'ı Çerçeve); IV. Kur'an ve Teosofi Merkezli Bir Yorum; ve Sonuçta kısmında V. Son Söz başlığı altında ise, dışsal bir göz ve sıradan bir Allah kulu homo Muslimus olan Merza Fakur Heliki'nin “Ey Gönül” adlı şiirini takdimini yaparak, onun sonlu sözde gerçeklik alandaki sonsuz fitri sanal yolculuğunun kendince ifadesine şahit olacağız.

Şimdi bu kısa Giriş bölümümüzden sonra bildiri konumuzun çeşitli bakımlardan incelemesine geçiş yapabiliriz. Bu süreçte ilk inceleme adımımız konumuzun kavramsal ve içeriksel genel çerçevesini çizmek olacaktır.

Kavramsal Çerçeve

Öyleyse evvelen bildirimizin başlığını oluşturan öğelerin genel ve kısa kavramsal açıklamalarını yaparak bunların olgusal zemindeki yansımalarına açıklık getirmekle işe başlayalım. Böylece incelememizde ayağımızın bastığı teorik zemini bilip kontrol ederek etkili adım atabilelim. Bu öğeleri: Tasavvuf, gerçeklik, gerçeklik algısı, fizik, felsefe, fiziko-felsefi ve şiirsel yorum diye sıralayabiliriz. Bu öğelere bir de özne olup zaman ve mekanda sufi, bilimadamı (fizikçi), filozof (felsefeci), şair ve avam gibi sıfatlarla tezahür eden homo Muslimusluk namzedi Adem veya Ademleri eklersek genel kavramsal öğe tablomuz tamamlanmış olur. Her kavram bir öznenin zihnindeki tasavvurun, algının ve anlamın ürünü olup öznenin (sözel ya da yazal) diline dökülmüş haline karşılık gelir.

Aynı zamanda her kavram kendisinden neşet ettiği veya bir özne tarafından neşet ettirildiği bir olgunun, nesnenin, durumun, oluşun, davranış ve eylemin anlamsal yansımasıdır. Yani, malum bulunduğu üzere kavram, bir şeye ilişkin veya dairelidir. Bir özne bir şeyin anlamsal resmini çekip o zihinsel resmi (ideayı, fikri veya kavramı) bir zamana ve mekâna koşut olarak belli ortam ve şartlarda ortaya koyar. Buna algılama, kavramlaştırma ve soyutlama; yani bilme veya bilgi faaliyeti de denir. Bu süreç doğal olarak bizim öğelerimiz için de geçerlidir. Mesela, tasavvuf öзде bireysel terbiye, arınma ve kurtuluşu esas alıyor ise de, yapısı, işlevi ve etkileri bakımlarından bir sosyal olgunun, oluşun, durumun hatta davranışlar, edimler ve eylemler yumağının ifadesidir. Bu yönüyle tasavvuf toplumsal ve kültürel karakterli bir öğreti ve uygulama alanıdır.

Nitekim sözlüklere baktığımızda bireysel seviyede tasavvuf karşımıza: “Nefis terbiyesi öğretisi ve uygulaması; bir irşatcının rehberliğinde ahirete yönelik tutulan sufice hayat yolu; dünyada ahiret bilinci ve farkındalığı ile bu bilinç gereği söyleyip eyleyerek yaşamak, yani ölmeden önce ölmek”; tutulan yol veya tarikat olarak çıkar. Genelde doktrinel anlamda “tasavvuf” veya “sufizm” diye

adlandırılıp, özelde uygulama alanında “tutulan yol” anlamında “tarikat” olarak bilinen insan ‘ben’in, ‘ego’sunun veya ‘nefs’inin terbiye, tezkiye ve tesfiyesini esas alan bireysel temelli indirgemeci ifadesiyle sosyolojik bir olay veya olgu; tümcü yaklaşım ifadesiyle belli ilkeler, kurallar ve ritüeller dâhilinde akli, iradi, vicdani ve kalbi olarak yapılan bireysel ve topluluksal (cemaatsel) bir özel eylem veya eylemler (tefekür, zikir, hissiyat, duygulanım vb.) alanıdır. Tarikat (yol) ise, bu eylemlerin belli bir öğreti ve sufi model homo Muslimusluk dâhilinde özgün kalıplara dökülüp gerçekleştirilme alan ve lojistiğidir.

Demek ki tasavvuf veya sufizm tarikat uygulaması örneğinde bizim geleneğimizde şeriat (İslamın zahiri ilmihal yönünün yani olmazsa olmaz genel çerçevesinin bilinip uygulanması), tarikat (zahir alana ait bilgi ve uygulamaların içselleştirilerek batın ve özsel alanda özel bir öğreti yoluyla sistematize edilmesi) ve hakikat (zahir ve batın alanların içerik, önem ve işlevlerinin şuurunda olup içselleştirerek sonlu da sonsuz gerçeğe veya hakikate hissiyat alanında ulaşmak) aşamalarından geçerek “hamdım, piştim, yandım” ifadesinde kendini bulur. Bu sürecin ana aktörleri murşid, murid ve nefis terbiye esas ve usulu ve uygulanması eylemlerdir. Bir de bu üçlüye mekan (tekke, dergah, zaviye vb.) ve sosyal (ihvan, cemaat veya cemiyet) ortamı eklemek gerekir.

Tarikatlardaki bütün bu aktiviteler belli bir öğreti ve uygulanım modeli çerçevesinde yine belli bir amaç, metod ve manevi lojistik ile yerine getirilir. Tasavvufi terbiye, tezkiye, tasfiyeden amaç öncelikle tarikin veya muridin kendini ve kendi gibi yaratılmış olan canlı cansız mevcudatı okuyarak kendini ve Yaratıcısını bilmesidir. Sonuçta bu bilgiye koşturmuş murşidin irşadı çerçevesinde söyleyip eylemesidir. Bütün bu süreçte yedi nefis mertebesinden geçerek, yani nefis-i emmâreden başlayıp, sonunda nefis-i râziyeye ulaşmasıdır. Böylece ham iken pişip yanması ve ölmeden önce ölmesi alışkanlığı nedeniyle; yaratılanı Yaratandan dolayı sevip onları hoş görebilmelidir. İşte bizim inceleme konumuz burada yani müridin kendini ve mevcudatı okuma amacı, gayreti ve bu amacı gerçekleştirmesi sonucunda kendini izhar etmektedir.

Başka bir ifadeyle, kendisi sonlu (beden) ve sonsuz (ruh) terkibi ontolojik yapısında barındıran sıradan bir homo Muslimus nasıl sonluda (maddi gerçeklik) sonsuzun (manevi sanallık) okumasını yapabilir? İster sıradan homo Muslimus, ister bilim adamı homo Muslimus, ister sanatçı homo Muslimus, ister ilahiyatçı homo Muslimus ve ister mürit homo Muslimus olsun, bunların böyle bir okuma yapmaları mümkün müdür? Mümkünse şayet bu okuma yetkin, etkin, kapsamlı, kuşatıcı ve tümcü bir okuma olabilir mi?

Homo sapienlikten ilahi müdahale ruh üflenmesi (ruh = akıl + irade + vicdan verilmesi) veya emaneti ile skeptikus (şüpheli insan) fitri donanım ve karakterli homo Muslimusluğa (ideal insanlığa) evrilen insan: Kendisinin, doğanın, kâinatın ve içindeki canlı-cansız mevcudatın okumasını beş epistemolojik lojistik vasıta ve bilgi alanları ile yapar.

Bunları şöylece sıralayabiliriz:

- Kavramsal zeminde (felsefe ve sosyal bilimler vasıtalarıyla);
- Sayı, simge ve semboller zemininde (fizik, matematik, astronomi, kimya, biyoloji vb. fen bilimleri vasıtalarıyla);
- Ses ve renkler (sanat ve dalları vasıtalarıyla);
- Bildirimler, duygu ve hissedişler (ilahiyat temel alan bilimleri ve tasavvuf vasıtalarıyla); ve
- Bunların hepsinin (a + b + c + d = e) birlikteliğini (genel hikmet alanı = felsefe + bilim + sanat + ilahiyat) içeren epistemolojik lojistik vasıtalarıyla yapılabilir.

Maddelerden de anlaşılacağı üzere insanın kendine, doğaya ve evrene dair okumalarını bilim, sanat, felsefe ve ilahiyattan hareketle değişik şekillerde yapılabilir ama asıl olan bunların hepsini içeren hikmeti çerçevede yapılmış olmasıdır. Her şey zıddıyla kaimdir veya zıtların birliği; kesrette vahdet, vahdette kesret ilkelerini esas alıp Tevhidi kozmik tümcü düzen çerçevesinde işleyen kainat ve içindeki canlı-cansız bütün mevcudat Allahu Teâlâ'nın 99 isminin tecellisi ve tezahüründen ibarettir.

Diğer taraftan İslam akıl hamaliyeti tarihi bize göstermektedir ki her tasavvuf kolunun veya tarikatının esas ve özde aynı olmalarına rağmen usul ve uygulamalarda bazı farklılıklar mevcuttur. İslam akıl hamaliyetinin mistik düşünsel ve uygulama yönüne karşılık gelen tasavvuf İslam geleneğinde Hz. Peygamberin mescidindeki “halaka”ya ve bu “halaka”nın iki aslı unsuruna Hz. Ebubekir’e ve Hz. Ali’ye kadar geri götürülür. Oradan çeşitli içerik, usul ve metod yüklemeleriyle zincirleme olarak günümüze kadar getirilir. Bu yüzden kendi aralarında genel de özde olmasa da, içeriksel detay, yaklaşım, usul ve metod da farklılıklar arz ederler. Bu farklılıklar kimi zaman olumlu ve yapıcı kimi zamanda olumsuz ve yıkıcı şekillerde tezahür edip hem bireysel hem de toplumsal seviyelerde idari, siyasi, sosyal ve kültürel hayatta etkili olmuşlardır.

Olgusal Çerçeve

Yukarıdaki genel nitelikli kavramsal ve içeriksel tespit ve açıklamalardan sonra inceleme konumuzun ana aktörü olan homo Muslimus üzerinde durup kısaca konumuzun olgusal çerçevesini eylemleri vasıtasıyla nasıl oluşturduğunu görelim. Öncelikle sormak ve cavabını almak durumundayız: Homo Muslimus ne demektir? Ve homo Muslimus kimdir?

İnsanlık tarihinin ve onun ahlak alanının ana aktörü homo Muslimusun teoloji zemininde onto-tarihsel takdimini şöylece yapabiliriz. "Homo Muslimus": Yaratıcısı tarafından homonidlerin (insansıların) sapien (akıllı) cinsinden seçilip kendisine ilahi ruh terkibi (akıl, irade ve vicdan) üflenmesine koşut beşerlikten (homo animalusluktan) kurtulma imkanı tanınan ve böylece kendisine akıl emaneti, yeryüzü imarcılığı ve temsilciliği verilen Adem olarak takdim edilip modellenen müstakbel ideal kişiye ve kişilere bizce verilen ada karşılık gelir. Homo Muslimus, aynı zamanda akıl hamalı skeptikus (şüpheci) olma özelliğinden dolayı insanlık medeniyet, hümanizması ve ahlakının iptidai ilk temsilcisidir.

Kendisine biçilen homo Muslimusluk vizyon ve misyonunu kabul veya ret etme iradi seçme keyfiyeti kendisine bırakılan homo Muslimusluk adayı beşer homo sapiens (günümüzde homo sapienssapiens=homo modernikus) ister skeptikus (şüpheci) özelliğini önerilen yolda işlevselleştirip kendi seçimiyle yürür ve o yönde bir ahlak anlayışı ve uygulaması geliştiren homo Muslimus olur; ister öneriyi ret eder ve aslına rücu ederek bu yönde bir eylem ve ahlak anlayış ve uygulaması oluşturur. Yani bir bakıma insan hayatı, bir ucunda homo Muslimusluk ve tonajları olan, diğer uçta homo animusluk (beşerlik) ve versiyonlarını olan bir ömür kulvarındaki şu veya bu anlayış seçim ve uygulamalarına koşut yapılan bilinçli ve iradi; vicdani ve ahlaki eylemsel yürüyüşe karşılık gelir. (Açıköz, 2003: 43-45)

Nitekim, ahlaki anlayış ve eylem bağlamında homo Muslimusluk adayı insanın, homo animalus beşerlikten daha aşağı bir konuma düşmesi bile ciddi anlamda söz konusudur. Bu durumun geçmişte olduğu gibi bugün bile çeşitli örneklerini bireysel, toplumsal, bölgesel ve küresel seviyelerde görmekteyiz. Basit bir örnek verecek olursak, alet olarak bıçak kendi yalınlığında masumdur ve insanın hayrına, faydasına kullanılması beklenir ama aynı bıçak ile çok kötü şeyler yapılabilir. Her iki durumda da bıçak aynı bıçaktır ve bıçak öznesi elinde varlığının gereği olan bıçaklığını yapmaktadır. Bıçağı kullanan özne de aynı öznedir ama öznelerin kullanım eylemlerindeki niyet, amaç ve gerekçeleri olumlu veya olumsuz olmak üzere farklıdır. Tabii ki eylemlerinin sonuçları ve yaptırımları da farklılık arz eder.

Şimdi bu açıklamadan sonra konumuza dönecek olursak insanın eylemler alanına karşılık gelen ahlak ile tasavvuf arasındaki doğal etkileşim bağı kendiliğinden ortadadır. Nitekim tasavvuf homo Muslimusun ahlakda mümkün olan en tepe noktaya ulaşmasını amaçlar ve bu yönde sistematik çaba sarfeder. Fakat unutulmamalıdır ki tasavvuf (tarikatlara) ve diğer İslami cemaat, cemiyet ve mezheplerinin kollarının tarihsel evrilmelerinde zaman zaman içinde buldukları tarihsel, toplumsal ve kültürel çerçeve gereği merkezi çizgiden maalesef ciddi sapmalar olmuştur. Hele günümüzde bu dini kaynaklardan ortaya çıkan sapmaları daha yoğun bir şekilde bireysel, toplumsal ve medyatik hayatta gözlemlemek mümkündür.

Nitekim 15 Temmuz 2016'da eğitim, hayır ve hasenat eksenli ulusal ve küresel kapsamlı masum din cemaati görüntüsü adı altında ulusal ve özellikle küresel işbirlikçileri ile birlikte fetö tetikçiliği ile gerçekleştirilen ve 300'e yakın şehit verilmesine neden olan hain fetö (sözde kainat imamı fethullahın terör örgütü) kalkışmasından sonra İslami cemaat ve cemiyetlerin buna tasavvuf icra kanatları tarikatlarda dahil olmak üzere varlıkları ve işlevleri sorgulanmaya başlanmıştır. Tabii ki burada sapla samanı birbirine karıştırmamak ve çürükle sağlamı birbirinden ayırmak gerekir. Diğer taraftan sormak durumundayız: Bu özel hain fetöcü kalkışma olayının yıkıcı etki ve sonuçları bakımlarından önemi nedir ki bu fasık ve cani kalkışmadan hareketle niçin inanan insanlar bile diğer İslami gruplara veya kesimlere (tarikatlara, cemaatlara ve cemiyetlere) ilişkin genelleme yapıp süpürmecici anlayışı yönelmektedir?

Soruya cevap teröristbaşı Fethullah'ın kendi (bedensel, zihinsel ve ruhsal) özelinden; cemaatinin içsel, dışsal dinamiklerinden; harici ve dahili mensubiyet ve sahiplerinden; toplumsal; bölgesel; küresel; olgusal ve tarihsel zeminlerden hareketle cevaplar vermek mümkündür. Lakin biz olgusal, tarihsel ve dini (Kur'an'ı) zeminlerden hareketle çok kısa cevap verip bildirimizin ana mecrasına döneceğiz.

El cevap: Çünkü bu hain, münafık ve fasıkca kalkışma olgusal zeminde göstermiştir ki bu fasık hareket Allah, din, eğitim ve hizmet adı altında İslam'ın ve Müslümanlarının kutsalları ve mahremiyetlerini tahrip etme, yok etmeyi esas almaktadır. Bu yok etme amacı doğrultusunda her şeyi (kutsalı, değerli, ilkeyi ve hümanizmayı) kendine araç ve vasıta edinebilmekte; kişilerin en mahrem alanlarına girmede hiçbir mahzur görmeyip gizli dinlemeler ve çekimler yapıp tuzaklar kurarak hatta bu yaptıkları ahlaksızlıkları kutsanmış bir görev sayabilmektedir.

Tarihsel bakımdan ise, bu hain eşkıya cemaat ve kalkışması en az tarihi talihsiz Habil ve Kabil; ve Kerbela olayları tecrübeleri kadar önem arz etmektedir. Hatta oluş, işlev ve sonuçları bakımlarından onlardan çok daha kapsamlıdır. Çünkü Habil Kabil olayı bireysel ve ailevi karakterli ve diğer taraftan Kerbela olayı Ümmet-i Muhammed'in içsel dinamikli tarihi bir acı tecrübesi iken, fetö kalkışması içsel taşeron tetikçiliğinde (fethullah gülen cemaatı ve diğerleri) küresel (bütün Ümmet-i Muhammed düşmanları Amerika ve Avrupa destekli) karakterli bir olaydı.

Henüz olayın şoku bütünüyle atlatılamamıştır, atlatıldığında olayın gerçek boyutları ve kapsamı ortaya çıktığında dünya ve ahiret tarihi homo Muslimusluktan homo animalusluğa ve hatta onun ötesine savrulma örneğini insanı ve Yaraticıyı Allah adına, Allah için, Allah ile aldatmak ve Allah'a dini öğretme gafletini, cüretini ve merdi Kıptiliğini arşivine almıştır. Bu fethullahçı mistik illizyon, halisinasyonun, sanrı veya hipnozun etkileri o kadar güçlü ki maalesef fetö cemaati içerisinde henüz bu hipnozdan, akıl tutulmasından ve ruhsal karabasandan uyanıp pişman olan bir gruba rastlanmamaktadır. Bu da Allah ve Onun dinine hizmet adına ortaya çıkan bu modern eşkıya fasıkfetöcü gurubun halka ve Hakka rağmen gayrimüslim Batının taşeron ve tetikçisi sıfatıyla kalkışmasının tehlike boyutlarının büyüklüğünü ve şiddetini açıkça ortaya koymaktadır.

Hz. Kur'an Ne Buyuruyor (Kur'an'ı Çerçeve)

Bu olgusal zeminden devşirilen verilerden hareketle sormak durumundayız: Genelde diğer sapkınlıklara özelde ise bu fetö sapkın durumuna dair Yüce Kur'an'ın muhtemel bakış ve değerlendirmesi ne olabilir? Ayrıca Kur'an'ın konuya yaklaşımsal çerçevesi nasıl olabilir? Sorulara İslami (Kur'an'ı) bakımdan şöylece cevap vermek mümkündür. Allah'u alem, başta liderleri terörist başı fethullah sonra takipçilerine (fetö cemaat mensuplarına) "Din Günü" veya "Hesap Günü"nde kendilerine "yeryüzünde neden fesatçılık yapıp insanların (Müslümanların) maddi ve manevi mahrem alanlarına girerek onların malına, ırzına, namusuna, canına ve kanına kast edip katlederek bir de bunları da sözde Allah adın Onun dininin kavramlarıyla hangi cesaret, cüretle ve mantıkla yaptınız?" diye sorulacaktır.

Yüce Kur'an'ın ifadesiyle. "11 Kendilerine 'Yeryüzünde fesat çıkarmayın' denildiğinde" herhalde kâfirlerin, fasıkların ve münafıkların dediklerini: "11 Biz sadece islahatçılarız derler" diyeceklerdir. Ama ayet devam etmektedir. "12 Aman dikkat, kesinlikle onlar fesatçıların ta kendileridirler, ama bunun da farkında değiller. 13 Kendilerine 'Siz de insanların inandıkları gibi inanın!' denildiğinde, 'Ya biz, ahmakların

inandıkları gibi mi inanıyoruz?' dediler. Bakın! Onlar var ya onlar, gerçekten de ahmaktırlar; lakin bunu bile bilmiyorlar" (Bakara 11. 12. Ve 13. Ayetler).

Ayetten hareketle sormak durumundayız: Peki bir gün bu fetöcü ahmaklar topluluğu ve onun elebaşı fasıkca eylem ve söylemlerinin olumsuz sonuçlarının farkına veya şuuruna varabilip tekrardan gerçeğe dönmeleri mümkün müdür? Yine Kur'an-ı Kerim'de Araf Suresi 174. 175. 176. Ve 177. Ayetlerde şeytanın hizmetlisi haline dönüşüp ahlaksızlaşıp köpekleşen bir alim örneklem veya modellemesi ile cevap verilir. Şöyle ki: "174 İşte Biz, ayetlerimizi bu şekilde çok boyutlu olarak açıklıyoruz ki, belki tekrar gerçeğe dönerler. 175 Bir de onlara, mesajlarımızı ulaştırdığımız halde, onlardan uzaklaşıp şeytanın (bir köpek gibi) peşine taktığı kimsenin durumunu haber ver; derken o azgın biri olup çıkmıştı.

Nitekim İslamoğlu'na göre, 176. Ayetinde delalet ettiği gibi, bu her çağda bulunan prototiptir. Bu tipin belirgin vasfı bilgiden değil, bilgi ahlakından yoksunluktur. Bilgi ahlaka dönüşünce haşyet (35: 28), ahlaksız kalınca vahşet üretir. Tıpkı fethullahçı ve benzeri ötekileştirici, ayrıştırıcı ve zararlı yapılanma örneklerinde olduğu gibi. Kur'an'ı anlatı şöylece devam etmektedir:

"176 Ki, eğer Biz isteseydik onu mesajlarımızla yüceltirdik (İslamoğluna göre, zimmen: Eğer o mesajlarımızla yücelmeyi tercih etseydi, biz de onu mesajlarımızla yüceltirdik; ama mesajlarımızı kullanmayı, onların üzerine basarak yükselmeyi seçti, biz de onu alçattık); ne ki o dünyaya sarıldı ve ihtiraslarının peşine düştü. İşte bu yüzden böyle birinin durumu, üstüne varsan da kendi haline bıraksan da, dilini sarkıtp hırlayan köpeğe benzer. Mesajlarımızı yalanlayanların durumu işte böyledir. Şu halde bu kıssayı aktar, belki üzerinde tefekkür ederler. 177 Ne berbattır ayetlerimizi yalanlayan bir toplumun hali; üstelik onlar (böyle yapmakla) kendilerine zulmetmiş oluyorlar." (İslamoğlu, 2014: sayfa 287).

Peki bu durumu kendi çağımızda gören biz sıradan Müslümanlar bu ibretlik vahim durumdan kendi adımıza ne tür dersler çıkarabiliriz? Allah korusun! bu durumlara düşmekten kendimizi nasıl koruyabiliriz?

Yine İlâhi Kitabımız Kur'an-ı Kerim Hadid Suresinin bütününde özellikle ise 16., 20., 22., 23. ve 27. Ayetlerinde sorularımıza cevaplar vererek bizi yönlendirerek bir kurtuluş reçetesi önerir. Öncelikle Mü'minlerin Kur'an'dan uzaklaşma problemlerine ve bunun doğurduğu sonuçlara dikkat çeker. Şöyle ki: "16 İman (ettiğini iddia) edenlerin, Allah'ın zikrine, yani Hak katında inen vahye karşı, ta kalplerinde ürperti duymalarının vakti hala gelmedi mi? Ta ki kendilerine daha önce vahiy

verilip de, üzerlerinden uzun zaman geçtiği için kalpleri katılaştıran kimseler gibi olmasınlar ki onların birçoğu yoldan sapmıştır.” (Hadid, 16. ayet)

Sonra bir analogi vasıtasıyla dünyalılık veya dünyalılığa dair bir hatırlatmada ve öğütte bulunur: “20 İyi bilin ki (tek başına) bu dünya hayatı bir oyun ve oynaştan, albenili bir gösteri ve birbirinize karşı övünme yarışından, mal ve evlat çoğaltma hırısından ibaret olurdu. Bu (tiplerin sonu) şu yağmur meseline benzer: O (yağmurun) yeşerttikleri, çiftçileri/nankörleri pek sevindirir; sonra kurur ve sen onu sararmış görürsün; en sonunda toz toprak olur. Ama ahirette (böyle olmayacak), Ya şiddetli bir mahrumiyet veya Allah’tan bir mağfiret ve hoşnutluk olacak; Zira (tek başına) bu dünya hayatı, aldatici ve geçici bir tatmin aracından başka bir şey değildir.” (Hadid, 20. ayet)

Diğer taraftan bütün mahlûkat için geçerli ve özellikle insanın hayatı boyunca muhatap olduğu musibetlere ilişkin idealde her an, normalde bu musibetler sonucu ortaya çıkan her sevinç ve üzüntü durumu üzerinde derinden tefekkür etmesini ve bu tefekkürün gereğini yine sonda bir uyarıya koşut Kur’an’ımız bize şöylece açıklar: “22 Ne yeryüzünün ne de sizin başınıza, Biz onu varlık sahnesine çıkarmadan önce kayıt altına aldığımız bir yasa olmadıkça asla bir musibet gelmez; şüphesiz bu Allah için pek kolaydır. 23 Böyle takdir etmiştir ki elden kaçırdıklarımıza (aşırı) üzülmesiniz, ele geçirdiklerinize de (aşırı) sevinmesiniz: nitekim Allah hiçbir kendini beğenmiş şımarığı sevmez.” (Hadid, 22. ve 23. ayetler)

Hal böyle olunca bu çerçevede geriye hatırlatılacak ve bizim ne demek istediğimize ışık tutan tarihi ve İlahi bir tespit kalıyor. Tasavvufa veya herhangi bir mistik eğilim ve uygulamalara dair bütün meselenin özü de bu tespit ve hatırlatmada kendini göstermektedir. Yine Hazreti Kur’an bu bağlamda şunları buyurmaktadır: “27 Sonra onların peşinden (başka) elçilerimizi de getirdik; peşlerinden de Meryem oğlu İsa’yı getirdik ve ona İncil’i verdik; ve ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik. Ama ruhbanlık başka... Onu kendilerine emretmediğimiz halde onlar uydurdu, gerekçesi de Allah’ın rızasını kazanmaktı; fakat onun gereklerine de hakkıyla riayet etmediler ya... Neticede Biz onlardan iman eden kimselere karşılıklarını verdik; fakat yine onlardan birçoğu yoldan saptılar.” (Hadid, 27. ayet)”

Kur’an ve Teosofi Merkezli Bir Yorum

Yine bu Kur’an’i zemini akılda tutarak tasavvufun veya mistisizmin İslam düşünce geleneğinin olmazsa olmazı; ve içerik, işlev ve etkileri bakımlarından İslam uygarlığının göz ardı edilemez şu veya bu şekilde sosyo-kültürel bir gerçekliği

olduğunu belirtmek durumundayız. Bu gerçekliğin boyutları da ancak Kur’an ve teosofi merkezli bir değerlendirme ile ortaya konabilir. Öyleyse sormak durumundayız: Problem nereden kaynaklanmaktadır? Problemin kaynaklarına dair çeşitli yerlere gönderme yapılabilir ama hepsinin kendisinden neşet ettiği ana ve asli bir kaynak vardır ki, o da insanın ontolojik ikil (beden + ruh = insan) bileşik yapısını unutarak azametle beyazlık sevdasına düşmesidir. İlkesel ve nötr seviyede idealizm ve azamet adına bu sevda takdir edilip alkışlanabilir. Fakat insanın varlıklılığının makro ve mikro boyutları dikkate alındığında bu hedeflenen beyaza ulaşmak imkânsızdır.

Çünkü insanın makro alandaki varlığı maddi, bedensel veya et-kemik yönüne karşılık gelirken; mikro alandaki varlığı mana, ruh veya enerji haline karşılık gelir. Bu yüzden her iki alanında müstakilen kendi öz dinamikleri vardır. Birinci alanda madde, mekân ve zaman esasken; ikincisinde bunlardan söz edilmeyeceği gibi maddi alan ters yüz edilebilir. Oysa insan dünyada bu ikil ontolojik bileşkeye koşut madde (beden) + mana (ruh) karma alanında nefes alıp vermekte, yani yaşamaktadır. İşte evrenin ve içindeki mevcudatın okunması asıl bir de bu çerçeve de yapılması gerekir. Nitekim bu çerçevede okuma yapanlardan biri de tasavvuf veya mistik gruptur ki, bizim değerlendirme konumuzdur.

Öyleyse tasavvufun kendisinin zahiri, batini ve karma alan gerçekliklerine dair algısı nedir? Veya insana, varlığa, evrene ve Tanrıya dair gerçeklik algıları nelerdir? İşte bu iki sorunun tasavvuf eksenli cevabının fiziko-felsefi zeminde verilmesi gerekir. Aslında aranan şeyin anahtarı insanın ontolojik yapısında, yani onun beden+ruh bileşkesinde, aşikar bir şekilde kendini göstermektedir. Beden, insanın dünyalı yönüne karşılık gelirken; ruh, öte (ahiret) yönüne karşılık gelmektedir. Ayrıca beden, insanın maddi fiziki doğa ve evrenle olan ünsiyet ve etkileşiminin anahtarıdır. Ruh ise aşkın ve görünmeyen alan ile olan veya olması beklenen etkileşim ve ünsiyete karşılık gelir. Peki bu alanlardan hangisi gerçekliğe karşılık gelir? Yani maddi ve sonlu et-kemik alanı mı; yoksa manevi ve sonsuz homo Muslimusluk (Yunusluk) alanı mı? Hangisi sanal, hangisi gerçek?

Yukarıda ifade edildiği gibi insanın ve mahlukatın maddi makro alanından baktığımızda mikro ruhu (enerji) alanı yalan ve sanal; yine insanın ve mahlukatın mikro ruhu (enerji) alanından baktığımızda maddi makro alanı yalan ve sanal gözükmektedir. Oysa kendi düzlemlerinde ve dinamiklerinde ikisi de birer gerçeklik alanlarıdır. Ademoğlu bu siyahlık (maddi, bedensel, veya et-kemik alanı) ve beyazlık (manevi, ruhsal veya Yunusluk alanı) arasında beyaza en yakın grilik

(homo Muslimus, Yunus olma) mücadelesi vermektedir. Çünkü insan ontolojik ikil terkihi gereği bu dünyada mükemmele ulaşamaz ama azametle onun yolunda akıl, irade, vicdan ve ömür tüketebilir ve tüketmelidir de.

Sonuçta: Tasavvuf bir din değil; dini özel bir öğretiyi ve uygulama ile yaşama biçimidir. Lakin değişik yaşama biçimlerinden sadece biridir. Yani biricik ve tek olan değildir. Murşid ve sufi mükemmele ulaşamaz ve bu nedenle mükemmel insan olamaz ama mükemmellik yolunda olur. Asla ne Murşit ne de Mürüt masum ve günahsız değildir. Unutulması ki ismet sıfatlarına rağmen bütün Peygamberler Hz. Allah'tan uyarı almışlardır. Ayrıca yine unutulması ki tevbe kapısı herkes (Nebi, Resul, Murşit, Mürüt, sıradan Müslüman ve homo Muslimusluk adayı bütün insanlar) için son nefese kadar açıktır.

Bu durumda İslam tasavvuf geleneğinde insan, evvelen kendini bilecek; böylece Rabbini bilmiş olacak; sonra evren ve mevcudatın aynasında da bu iki bilmekteliğin sağlamasını yapacaktır. İslam düşünce geleneğinde bu bilme yollarından biri belki de en köklüsü tasavvuf müessesesidir. Bilindiği üzere bu bilme ve okumaya koşut tefekkür, söyleme ve eylemede kendince anlayış, usul ve uygulamaları vardır ki bu da tasavvuftaki tarikat öğretileri ile gerçekleştirilir. Lakin unutulması ki başka tariklerde vardır... .

Şimdi buraya kadar yapmaya çalıştığımız değerlendirmenin ana çerçevesini bir şema halinde sunumunu yaparak sözü Merza Fakur Heliki'ye bırakalım.

Homo Muslimusca Adamlığın ve Ahlakın Ontolojik Evrilme Sıralaması:

I-) HOMO SAPIENS (İnsansı Beşerler) kesin olmamakla birlikte arkeologlara, antropologlara, paleoantropologlara, ve etnologlara göre ilk görülmesi M.Ö. 400000 – 350000 tarihleri arasındadır, Allah-u alem. Modern anlamdaki homo sapiens'in Afrika'dan dünyanın değişik yerlerine dağılması ise 40000 ile 35000 tarihlerinden itibaren olduğu iddia edilmektedir lakin yine doğrusunu Yüce Allah (c.c.) bilir:

1-) RUH ÜFLENMESİ (RUH EMANETİ = AKIL, İRADE ve VİCDAN)

Üflenen Ruh veya Verilen Emanet Koşut İnsana Adamlık Yolunda Fitrat Formatı Atılması

2-) İNSANLIK FITRATI=BEDEN+RUH ONTOLOJİK BİLEŞKESİNE FITRATATILMASI

BÖYLECE, Adem veya Ademler artık birer bilgi yolcuları homo skeptikuslardır.

II-) HOMO SKEPTİKUS (Akıl Hamalı ve Emanetçisi Bilgi ve Hikmet Yolundaki Yapıcı

Şüpheli İnsanlar). Yani Burası: Bilgilenme, bilgilendirme ve bildiğince söyleyip eyleyerek toplum ve medeniyet kurma zeminidir. Bu da ancak Ademlerin akıl hamaliyeliği tarihi ve çevrelerinde: a) Kendilerini (İNSAN=BEDENSEL, RUHSAL VE ZİHİNSEL ALANLAR);

b) Doğayı; c) Evreni; d) Yaratıcıyı ve Onun (Zıtların Birliği, Vahdette Kesret – Kesrette Vahdet İlkeleri ve 99 İsmi'nin Tecellisi Gereği) İnsanda; Doğada ve Evrende Görülen Tevhidi Kozmik Tümcü Düzenini HİKMET (= Bilim, Din, Sanat, Felsefe ve Bunların alt-dallarının) faaliyeti çerçevesinde okuyup gereğince yaşaması sonucu gerçekleşebilir.

İNSAN OKUMASINDA ULAŞILAN 3 (2 İRCACI ve 1 TÜMCÜ) SONUÇ

Homo Animalus: İnsanın Bedene İndirgenmesi

Homo Spiritus: İnsanın Ruha İndirgenmesi

Homo Muslimus: İnsanın Bir Bütünde Tümcül Değerlendirilmesi

Görüldüğü üzere: Homo skeptikusluk sıfat ve alanı bütün insan tipleri için temel, başlangıç, sıfır ve ortak noktadır. Yani, ister homo skeptikusluk donanımını animalusluk, spiritusluk veya Muslimusluk yönünde kullanmayı seçerler isterse seçmezler.

III-) HOMO MUSLİMUS (Evrensel İlahi İdeal İnsan Tipi)

Evrensel İlahi Menşeli İdeal İnsan Tipine Ulaşmak İçin Hazırlanan Ontolojik Zeminin Yanısıra İlahi Lojistik İki Destek Unsuru:

a-) Dünyalı Göksel Elçiler (Model Nebi veya Resul Homo Muslimuslar); ve

b-) İlahi Bildirgeler (Sayfalar ve Kitaplar)

Bu unsurlar çerçevesinde kendinin, doğanın, evrenin ve Yaratıcısının hikmeti bir okumasını yapan kişi homo Muslimustur. Lakin Ahlaklı bir homo Muslimus değildir. Ta ki bu okumanın içeriklerinin söylem ve eylemlerine döküp modellik bilinç ve uygulamasıyla “Ben Homo Muslimuslardırım” diyene veya en önemlisi başkalarının “İşte Bu Homo Muslimus” diye parmakla gösterilene kadar.

SORU: Niçin etrafımızda ahlaklı örnek homo Muslimuslar göremiyoruz?

CEVAP: Çünkü ahlaklı örnek homo Muslimuslar sözde ve gözde (vitrinde) olmak istedikleri için onları özde ve fiilde (hayatın içinde) ahlaklı model homo Muslimuslar olarak göremiyoruz. Nihayetinde iş kişinin kendi ferdi seçiminde düğümlemektedir. Yani ya homo Muslimusluğu seçme ya da homo Muslimusluk gayrisini seçme.

Bu seçimde renkli bir ortamda yapılmaktadır. Bu ortamın üç ana rengi vardır: Siyahlık, beyazlık ve grilik.

Homo animalusluk ve ötesi SİYAHLIK alanıdır.

Homo spiritusluk Beyaz sanrılı veya hezeyanlı SİYAHİLİK alanıdır.

Homo Muslimusluk BEYAZLIK alanıdır

Homo Muslimus ise Beyaza en yakın GRİLİK alanıdır.

İnsan Hayatı ise: Beyaza kavuşma sonsuz yolculuğunun dünya kısmında Beyaza en yakın GRİ'yi yakalama aklı, iradesi, cehdi, eylemi ve söylemiyle homo Muslimusca yaşanması beklenen gökkuşağıdır.

PROBLEM: Beden (Homo Muslimus - Yunus) ile Ruh (Homo Muslimusluk - Yunusluk) arasındaki ontolojik yapı, içerik, işlev ve bunlara bağlı olarak gerçekleştirilen (Beden + Ruh = İnsan) etkileşimden kaynaklanmaktadır.

Son Söz

Ennihaye biz burada sözü fazla uzatmadan sıradan Müslümanlık (homo Muslimusluk) tarihinde nefes alıp veren MerzaFakurHeliki'nin (1406) makro varlık alanındaki insan başta olmak üzere bütün mevcudatın mikro varlık alanı ile yüzleştiği ve onunla birlikte bir düzen, bir ahenk, bir uyum ve bir denge içerisinde varolup halleşme hayat uğraşısının şiiresel ifadesi olan bildiri konumuz temelli Akıl ve Gönül atışmasını içeren şu mısralarına bırakarak satırlarımıza son verelim.

EY GÖNÜL!

(Akıl'dan Gönül'e)

Ey Gönül, Neylersin

Divaneee, Divane...!

Şu Kapıdan Gireli Bir Hal Oldun

Viraneee, Virane...!

Sık Sık Ummana Dalarken

Çöldeki Bedevi Misali

Bir Umuda Kurban Oldun

Biçareee Biçare...!

Varlıkta Yoku, Yoklukta Varı Buldun

Bu MekanıGayb Sana Ziyade

Hücredeki Mahkum Yusuf Misali

Kabuktan Öze, Gönülden Söze

Anlayışı Tabilikte Yakaladın Yunus Misali

Gerçi Kapında Dostlar Ganiiii, Gani...!

Hepsi Mutlak Devranı Zahirde

Ummandan Muhabbetten Azade

Gerisinde, Gerisinde Mi?

Bihabeeer, Bihaber...!

Öyleyse Ey Gönül Sor

Mevlana'da Ney Necürdür?

Çıra Dost Dari Özü Neyzen?

Dostsuz Kalınca Şu Cihanda

Erdemliği Nefesinde Mi Buldu Dersin!

Akış, Hüzün, Hamisizlik, Acziyet Ve Vuslat

Zerreden Maddeye Damladan Deryaya Kulaç

----- 0000000 -----

(Gönül'den Akıl'a Cevaben)

Kılındın Akıl Hamalı Fitrat Emanetçisi

Hani Olacaktın Yeryüzü Kulluk Bekçisi

Eğlendin İlim, Din, Felsefe ve Sanat Diye

Biçare Oldun Bulamadın Hikmeti Niye

Geçti Ömrün Hayal İle Gerçeklik Arası

Nefsine Uydun Oldun Dünya-Ahret Maskarası

Niçün Ömrü Heder Ettin Damlada Banisiz

Oldun Anda Muflisiddin Deryada Hamisiz

Gerçi Sen Uçun Tarik Ve Rehber Çoktur Amma

Yine de Koyma Kendini Kur'an GayrisiTaamma

Halleş Ve Oku Her Dem Hazreti Kur'an'ı

Ol Böylece Dünya Ahiret Kur'anlı Nurani

Namın Gerçi Dünya Vuslatında MerzaFakur

Fakr'e Rıza Eyledin Ömrü Ahirde Acziyetle Şükür

Eylesin Öyleyse Hâlik, seni helikiDDin

Kılsın Böylece Hâdim-i Ümmeti Muhammed'in.

MerzaFakurHeliki (1406)

Önerilen Kaynaklar:

Açıköz, Hacı Mustafa: 'Homo Skeptikus ve Akıl Hamaliyeligi Tarihi Serisi'sinden (9 Kitap)

I. Kitap: Açıköz, Hacı Mustafa, 2006a, Skeptikus, Şüphe ve Bilgi, Elis Yayınları 34, Ankara.

II. Kitap: Açıköz, Hacı Mustafa, 2006b, Tevhidi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygurluklar, Elis Yayınları 37, Ankara.

III. Kitap: Açıköz, Hacı Mustafa, 2006c, SextusEmpirikus ve Şüphe, Elis Yayınları 38, Ankara.

Türker, E. ve Açıköz, H. M. (2004), “OneInstrument (Ney) AndTwoPhilosophicalTraditions”, in “NeoplatonicAesthetics: Music, Literature, &the Visual Arts”, editedby L.G. Cheneyand J. Hendrix, pp 7-27, Peter Lang Publishing, New York, USA.

Açıköz, H. M. (2001), “Yesevi’ye Meta-Matematikçe Bir Bakış”, ‘I. Türk Dünyası Çağdaş Lehçe ve Edebiyatları Sempozyumu, (21-23 Nisan, Muğla) Muğla Üniversitesi Yayınları 24, ss; 21-41, Muğla.

Dr Israr AHMAD Seçkisi, (2016) “21. Asırda İslam Rönesansı”, İngilizceden Türkçeye Çeviren Hacı Mustafa Açıköz, Araştırma Yayınları 132, Ankara.

İslamoğlu, Mustafa (2014) “Hayat Kitabı KUR’AN – Gerekçeli Meal-Tefsir”, Düşün Yayıncılık 165, İstanbul.

İslamoğlu, Mustafa (2016) “Tabiat ve Kur’an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim”, 3. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul.

Mikro Sosyolojiler Çağında 'Tasavvuf Akademisinin' Fırsatları Ve Çıkmazları Üzerine

*Kadir Şahin

Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Türkiye
kadirshahin@gmail.com

Geliş Tarihi: 2017-07-23 Kabul Tarihi: 2017-10-31

Öz

Bir 'bilim olarak sosyolojinin' teorik düzeyde yaşadığı dönüşümler kendi içerisinde modernleşmenin detaylarına dair önemli birikimler barındırmaktadır. Artık 'modernleşmenin' bütünleşik bir kavramlaştırmayla içinde bulunduğumuz dünyayı açıkladığına dair inançlar giderek sarsılmaktadır. Nitekim 'postmodern', 'geç modern', 'ileri modern' şeklindeki kavramlar da aslında içinde bulunulan dönemin toplumsal bağlarına dair 'geleneksel modern' analiz biçimlerinden kopuşu ortaya koyan kavramlaştırmalar olmaktadır. Bu sürecin sosyal teori bağlamındaki göstergeleri ise yaşananların 'makro boy' teorilerden 'mikro boy' (ve hatta orta boy) teorilere geçişini anlatan dönüşümler olmaktadır. Hiç şüphesiz sosyolojik geleneğin bu süreçte farklılaşan toplumu analiz biçimleri, yaşanan yeni toplumsal krizleri açıklayabilmek adına ortaya çıkan yeni düşünsel çabaları da içinde barındırmaktadır. Bizler de bu yazının sınırları içerisinde 'sosyal teorinin' kendi içinde yaşadığı dönüşümler ve tecrübeler üzerinden, 'tasavvuf akademisinin' içinde bulunduğu akademik çalışma koşullarına dair çıkarsamalarda bulunarak, onun çıkmazları ve olanakları bağlamında analizler yapacağız. Bu sayede de 'tasavvuf akademisinin' içinde bulunduğu handikaplar adına 'sosyal teorik' gelenek üzerinden irdelemeler yaparak onun geleceğine dair önerilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: 'Sosyoloji', 'sosyal teori', 'makro boy ve mikro boy teori', 'modernleşme', 'geç modern evre', 'postmodern evre', 'tasavvuf akademisi'.

On The Opportunities And Dilemmas Of “ Sufism Academy” In The Era Of Micro Sociologies

*Kadir Şahin

Karabük University, Faculty of Literature, Department of Sociology, Turkey
kadirshahin@gmail.com

Receiveddate: 2017-07-23 Accepteddate: 2017-10-31

Abstract

The theoretical transformations that 'sociology as a science' experienced in it involve significant accumulation about the details of modernization. The ideas that 'modernity' explains the world we live in with an integrated conceptualization gradually shake. Furthermore, the concepts such as 'postmodern', 'latemodern', 'advanced modern' are becoming the conceptualizations that reveal the disengagement from 'traditional modern' analysis forms associated with the social contexts of the lived era. In terms of social theory, the signifiers of this process are the transformations which tell the transition from 'macro size' (even medium-size) to 'micro size' theories. Without doubt, the analysis forms of diversifying society by sociological tradition in this process involve the new ideological efforts which arose in order to explain the new social crisis. In the lines of this text, while referring to the transformations and experiences that 'social theory' lived in itself; by making inferences about the academic study conditions in which 'sufism academy' is and we will make analyses in terms of the dilemmas and the opportunities of it. Therefore, by making suggestions via 'social theoretical' tradition, suggestions about the future of 'sufism academy' and the handicaps in it will be made.

Keywords: 'Sociology', 'social theory', 'macro and micro level theory', 'modernization', 'late modern stage', 'postmodern stage', 'academy of sufism'.

1. GİRİŞ

Sosyal teorik çaba, insanın tarihsel koşullar karşısında yaşadığı karmaşalı durumun düşünsel anlamda anlaşılabilir hale getirilmeye çalışılması çabasıdır. Başka bir şey değildir. Bir bakıma gerçekliğin karmaşık olduğu belirsizlik anlarında düşünceyi (zihin dünyasını) pratikler karşısında istikrarlı hale getirmenin çabasıdır. Bu yönüyle "yeni teoriler ve düşünceler; yeni toplumsal yaşam şekillerini dile getirir ve bundan dolayı yeni ortaya çıkmakta olan söylemlerin oluşumu, toplumsal ve kültürel yaşamda önemli değişimlerin olduğunun ispatı olmaktadır" (Best ve Kelner; 2011; 10). Çünkü bizler teorik söylemler vasıtasıyla yaşanan gerçeklikleri anlamlı hale getirirken, bir bakıma da toplumsal kırılma anlarını daha nitelikli şekillerde düşünsel alanın sınırlarına taşımaya çalışmaktayız. Sosyal teorik çaba bu gerekçelerden ötürü, düşüncenin tarihini sosyal dünyada yaşanan gerçekliklerin tarihinden ayrı bir şekilde ele alamamaktadır. Bu gerçeklikler ışığında düşüncecek olursak, insanlığın yaşadığı tarihin izini düşüncenin tarihsel bağlamından okuyabilmek de mümkündür. Bir bakıma sosyal teorik çabanın, var olan gerçekliği sistemli olarak açıklamak yönündeki eylemi, insanlığın içine düştüğü belirsizlik ve karmaşa hallerinden çıkışı adına istikrarlı bir anlatı oluşturmanın çabasıdır. Fakat burada dikkati çekilmesi gereken önemli bir nokta daha, her teorik çabanın gerçekliği kendi merceğinin altından okuyarak¹ yaşananlara dair sistemli bir anlatı inşasını ortaya koymaya çalıştığı gerçeği de gözden kaçmamalıdır. Bu vurgular ışığında modern evreyi ele aldığımızda, onu birbirinden farklı bakış açıları üzerinden okuyabilmek mümkün hale gelmektedir. Bu çerçevede modern zamanların, vurgusunu yaptığımız bağlamlardaki okumasında dikkati çeken en önemli özelliklerinden birisi, insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar büyük olan teori çatışmalarını da içinde barındırmasıdır. Hiç şüphesiz bu durum yaşanan sürecin büyük bir teorik (ya da düşünsel) zenginlik süreci olduğu anlamına da gelmektedir. Fakat bu zenginliğin bir diğer anlamı² modern zamanların, insanlık koşulları açısından tarihin en sorunlu evrelerinden birisi olduğunu gösterebilmesidir. Çünkü düşünsel zenginliklerle sosyal krizler arasında önemli bir ilişkiselliğin olduğunu iddia etmek hiç de zor olmayacaktır. Krizin varlığı, krizden çıkış adına düşünmenin de gerekçesi olmaktadır. Nitekim modern zamanların tarihin en büyük 'insanlık

krizlerini' (Bauman, 2011; 2014) kalıcılık arz eden şekilleriyle barındırıyor olması, bu dönemin neden böylesine bir zenginliğe dönüştüğünün vurgulayıcısı olmaktadır.

İnsanların tarihsel koşullar karşısındaki yaşadıkları süreci anlamlandırma etkinlikleri her evrede yaşanmış bir çabadır. Bu yönlü çabalar bazen dinsel, bazen felsefi ve bazen de bilimsel etkinlik türleri altında karşımıza çıkmışlardır. Sosyolojik teori de tıpkı bu ifade ettiğimiz etkinlik biçimleri gibi bir tarihsel rol üstlenerek, modern zamanları 'empirik çıktılar' vasıtasıyla anlamlandırmaya çalışan bir etkinlik olmuştur. Bu açıdan sosyolojik söylemin üstlendiği tarihsel rolün yeni bir etkinlik biçimi olduğunu iddia edebilmek çok da mümkün değildir. Nitekim çoğu zaman onun, 'insan birlikteliklerinin' yaşadığı türden rutinleri dahi açıklamak yönlü kaygısı varken, salt bir krizin bilimi ya da açıklaması olduğunu söylemek de bu bakımdan zorlaşmaktadır. Bir bakıma sosyal teorinin tarihsel misyonunun yanında gündelik rutinlere sirayet eden toplumsallıkları araştırmak yönlü kaygısının da var olması, onun toplumsal hayatı sistematize etmeye çalışan bir okuma biçimi olduğu noktasını güçlendirmektedir. Fakat başta da dediğimiz gibi bu çaba -en azından krizleri anlamlandırmak açısından- 'yeni bir etkinlik biçimi değildir' ve salt sosyolojik bir etkinlik biçimi de olmamaktadır. Bu nedenle biz de bu yazının sınırları içerisinde kaygısı bilimsellik ve empirikkriterler olan 'sosyal teorik söylem' ile dayanağını uhrevi söylemler bağlamında inşa etmeye çalışan (ama bunu yaparken de tıpkı sosyolojik çaba gibi bilimsellik ve empirik kriterleri esas alan bir akademik söylem grubu olan) 'tasavvuf akademisini,' kaygıları ve gerçekliği açıklama tarzları açısından karşılaştırmalı bir perspektifte irdelemeye çalışacağız.

"İnsanlar, kuşkusuz, her zaman kendi hayatları ve varoluş koşulları hakkında düşünmüşlerdir. Bu tür düşünceler din, felsefe, ideolojinin ve insanların kendileri ve dünyaları hakkındaki diğer çoğu düşünme biçimlerinin hayat kaynağıdır. Bu yüzden, nihayetinde insan davranışı, etkileşimi ve düzenini anlamaya çalışan bir bilim olarak sosyolojinin ortaya çıkışına yol açan temel dürtü yeni değildir. Sosyoloji, neticede, insanların gündelik hayatları ve rutinleri içinde yaptıkları şeylerin daha sistematik bir biçimde araştırılmasıdır" (Turner vd., 2010; 19).

Sosyolojik yöntemin ve söylemin, empirik ve de rasyonel esaslar çerçevesindeki gerçekliği açıklama çabası, tarihsel anlamda da çok önemli bir düşünsel kırılma eşiğinin anlatıcısıydı. Fakat bu yönlü açıklama çabaları, inşa ettiği önermeleri empirik kriterlerden almayan bir dinsel açıklama grubuyla

¹ Sınıf, etnisite, ideoloji, değer, akılcılık vb. bağlamlarda olduğu gibi.

² Eğer teorinin tarihsel krizleri ya da sorunları anlamlandırma çabası olduğunu kabul edersek ki ben de bu yazının sınırlarında böyle olduğunu kabul ederek irdelemelerde bulunacağım.

karşılaşınca, ister istemez zıt kutuplara yerleşmelerinden kaynaklı olarak çatışmalar yaşamalarına da neden olmuştur. Fakat düşünsel anlamdaki bu tarihsel kırılma eşliğinin hâkim görüntüsünün oluşturduğu çatışma ve uzaklaşma, aslında ortak kaygıların etrafında şekillenen çabalarının da fark edilebilmesinin önüne geçmekteydi. Nitekim en temel ortaklıkları, 'toplumsal hayatın kriz eşiklerini' anlamlandırmaya çalışmak olan her iki söylem grubu, hâkim çatışmalar nedeniyle etkileşime açık bir tarz ve pratik biçimi ortaya koyamamışlardır. Söz konusu ortak noktalar, yaşanan tarihsel koşulların da sonucu olarak yeterince gündeme gelememiştir.

"Bilim, dünyanın nasıl işlediği konusundaki teorik önermeleri sistematik olarak toplanan empirik olgular çerçevesinde değerlendirdiğini öne süren bir inançlar sistemidir... Bilim, şeylerin -empirik gözlemler esas alınarak kesin olarak değerlendirilen- teoriler aracılığıyla açıklanmasına vurgusu nedeniyle, kendine has bir "dünyayı anlama stratejisi"dir... Gerçekte, din biliminin karşı kutbu değildir; din empirik olmayan (kutsal ve doğa üstü) alanlar hakkında önermeler oluşturur, fakat bu önermelerin geçerliliklerini empirik olgular aracılığıyla sınıamaz. Bu yüzden, bilim ve dinin çatışması ve karşı karşıya gelmeleri şaşkırtıcı değildir" (Turner vd., 2010; 53-54).

2. SOSYAL TEORİDEN İDEOLOJİYE

Modern zamanlarda yaşanan din ve sosyal teori bağlamındaki kutuplaşma, iki uzlaşmaz etkinlik biçimi oldukları yönündeki görüntüyü her defasında daha kanıksanır hale getirmiştir. Fakat sosyolojik disiplinin içerisinde yaşanan teorik gelişmelere daha yakından bakıldığında, onun etkinlik tarzının bir 'üst anlatı' biçimini inşa etme çabasında olduğunu da (tıpkı dinin yaptığı gibi) ortaya koymaktadır (Lyotard, 2014). Bir bakıma sosyal teorinin makro eksenli olan bu hali, 'eleştirdiği dinsel söylem gruplarının rolünü üstlenme' çabasında olduğu yönündeki eleştirilere sıklıkla maruz kalmasına neden olmuştur (Foucault 2013, Lyotard, 2014, Bauman, 2015). Bu kertede sosyal teori ve din bağlamında yaşanan çatışma şekli, dinsel söylemden uzakta durmaya çalışan sosyolojik çabanın giderek 'ideolojik söylem biçimleriyle' yakınlaşmasına neden olmuştur. Nitekim erken evrede var olan sosyolojik açıklama çabalarının giderek ideolojikleşen söylem biçimleri haline gelmelerinin nedeni de bu yönlü bir kutuplaşmadan kaynaklıydı. Fakat bu türlü çabalar sosyolojinin içinde, 'ideal toplumu' oluşturma çabalarına dönük olan bir toplum mühendisliği fikrini de rasyonel kabul çizgisine çekmiş oldu (Bauman, 2015b). Hal böyle olunca sosyoloji, inşa ettiği toplumsal tasarımların kitleler tarafından

kabul edilmesi yönündeki gereklilikleri, dine karşı bir argüman olarak dillendirmeye başlamıştı. Onların bu denli çatışan söylemler grubu haline gelişleri, tarihsel koşullar ışığında birbirinden uzaklaşan iki söylem grubuna dönüşmelerinin nedenini de izah edebilen noktadır.

"İdeolojiler empirik dünyada neyin olması gerektiği konusunda önermelerdir. Sosyolojik bağlamda, bu önermeler var olması gereken veya olması gerektiği düşünülen toplum türüne işaret eden ifadelerdir. Sosyoloji bazı nedenlerle ideolojiyi kendi önermelerinden uzakta tutamamıştır. Bu nedenlerden biri, çoğu sosyologun baskıcı toplumsal düzenlemelere karşı olmasıdır; onlar görevlerinin bu baskıcı toplumsal düzenlemeleri teşhir etmek ve daha özgürleştirici alternatifler önermek olduğuna inanırlar. Örneğin, Karl Marx'ın tüm teorik şeması bu tür hedeflere adanmıştır ve içinde bilimsel unsurlar taşısaya da büyük ölçüde ideoloji yüklüdür... Çoğu sosyal bilimci teorisini ideolojiden arındırmaya çalışır, ancak bunu başardıkları her zaman açık değildir" (Turner vd., 2010; 54-55).

Modernizmin başında yaşanan bu tarz bir uzaklaşma, aynı zamanda 'sosyal teori ve dinin' uzlaşması muhtemel olmayan çelişkili söylem grupları oldukları fikrini de güçlendirmişti. Fakat bu yaşanan ayrışma sürecinin gözlerden kaçan önemli bir çıktısı daha vardır. Sosyal teorik açıklama zemini somut dünyanın gerçekleri üzerine konuşurken, dinsel açıklama zemini empirik gerçeklerin hep uzağında kaldı. Hal böyle olunca da dinsel açıklama biçimi pratik çıktılarını okuyamamasından kaynaklı olarak, modernleşme boyunca yaşanan 'gerçeklik' tartışmasının hep uzağında kalmıştır. Bu da onun elinde taşıdığı söylem grubunun modern zamanlardaki kitleler için giderek değersizleşmesine neden olmuştur. Yaşanan süreçte uhrevi açıklama zemininin empirik gelişmeleri okumaktan uzakta kalan bu hali, bir bakıma sosyal teori ve dinin birbirinden uzaklaşan hikayesinin daha da derinleşmesine neden olmuştur. Modern zamanlarda var olan dünyayı açıklama biçimi giderek sosyolojik bir işe dönüşürken, aynı çabayı uhrevi bağlamlarda yapmaya çalışan dinsel argümanlar, yükselen rasyonelleşme karşısında bu durumdan uzaklaşır oldular. Söz konusu yaşananların 'din ve bilim' savaşı şeklinde bir içeriğe dönüşmesinde (Kant, 2000), dinin empirik çabalar karşısındaki gerçekliği iyi derecede okuyamaması önemli bir gerekçeydi.

1. MODERNİZMDEN GEÇ MODERNİZME YA DA MAKRO BOY TEORİDEN MİKRO BOY TEORİYE

Bizler içinde bulunduğumuz zaman dilimlerinde modernleşmenin çıktılarının daha da şiddetlendiği koşullarla karşı karşıya kaldık. 'Geç modern zamanlar'³ olarak ifade edebileceğimiz bu evrede (Giddens, 2004; 2010), modernleşmenin başında yaşanan tarihsel koşulların yıkıcı etkisinin son bulduğunu söyleyebilmek çok da mümkün değildir. Özellikle 'akıl ve bilim' bağlamında yaşanan düşünsel devrimler, çıktıları açısından vaat ettikleri mutluluğun aksine sonuçlar üretmiştir. Bireyin kendisine güvenle başlayan modernleşme koşulları da bu süreçte giderek eleştiriye açık argümanlar haline gelmişti. Özellikle 'akla dayalı güven mekanizmalarının giderek eleştirel koşullara açık hale gelmesi' (Horkheimer ve Adorno; 2010) peşinden de 'ideolojilerin sonunun geldiği' (Fukuyama, 2016)⁴ bir teorik tartışma zeminini inşa etmeye başlamıştı. Yaşanan açıklama tarzlarındaki bu yönlü farklılaşmalar bizlere insanlığın içine düştüğü yeni bir tarihsel krizin eşliğinde olduğumuzun anlatıcısı olmaktadır. Nitekim yeni teorik çabanın içinde barındırdığı yeni kavramlaştırmalar ve açıklama kaygısı, ortaya çıkan dönüşümlere kayıtsız kalamayan düşünsel etkinlik biçimleri olmasından kaynaklıdır. Söz konusu yaşananlar bir düşünsel farklılaşma süreci olduğu kadar, sosyal teorinin bir kabuk değiştirme evresinde olduğunun da anlatıcısıdır.

"Sosyolojide yaygın bir kriz duygusu vardır... Sosyoloji, muhtemelen bütün amaçlarını değilse bile, ayırt edici özelliklerinden çoğunu yitirdi... 'Sosyolojik teori' kavramının yerini 'sosyal teori' veya 'kültür teorisi' gibi terimlerin alması, çoğu kez, günümüzde şeylerin toplumsal doğaları temelinde tartışılmasının sosyoloji olarak adlandırılan akademik alanla sınırlı kalmayıp bir çok disipline yayıldığına işaretidir" (Cuff vd., 2013; 7).

Bu nedenle yeni koşullar, sosyolojik açıklama denen literatürün kendi içerisinde kabuk değiştirmesine neden olan, büyük bir çözülme ve dönüşüm sürecinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. 'Her düşünsel kırılma eşliğinin bir tarihsel krize karşılık geldiği vurgusundan hareketle', yaşanan yeni koşulların da 'yeni bir insanlık krizine' karşılık geldiğini söyleyebilmek de oldukça mümkündür. Özellikle bilim ve akıl bağlamında yaşanan 'radikal kuşku' (Giddens, 2010) ortamı, peşinden de büyük bir sosyolojik açıklama çabasını beraberinde getirmişti. Bu kertede karşımıza çıkan yeni kırılma

³ Bu kavramlaştırma her ne kadar farklı bir teorik açıklama zemininin ürünü olsa da bu yazının sınırlarında aynı evreye 'postmodern zamanlar' demekten çekilmeyeceğiz.

⁴ Bu yönlü eleştirel bakış açıları, sosyal teorinin yukarıda da belirttiğimiz gibi, modernleşmenin başında yaşadığı ideolojik olanla yakınlaşması noktasında artık önemli kopuşların yaşandığı anlamına gelmektedir.

eşliğinde, 'mikro sosyolojik açıklama' biçimlerinin modernizmin başındaki 'makro sosyolojik açıklama' biçimlerine karşı yükseldiği bir dönüşüm evresi yaşandı. Kaynağını da modernizmin başındaki aksine, bilime ve akla karşı güvensizlikten alan bu yeni açıklama zemini, yeni dönemle birlikte makro eksenli olan ideolojik söylem gruplarıyla büyük bir hesaplaşmaya girişmişti. Yaşanan bu teorik dönüşüm süreci bir bakıma modernizmin erken evresinde yaşanan akla ve bilime güven yönündeki algının da aşındığı bir sürecin başlangıcı olmaktadır. Erken evrede özellikle din ve bilim ekseninde var olan ayrışmada ideolojik söylemlerin alanına savrulan sosyolojik teori, gelinen yeni noktada ideolojik söylem biçimleriyle de bir uzaklaşma süreci yaşamaya başladı. Bir bakıma makro sosyolojiden mikro sosyolojiye geçiş evresi, kendi içerisinde 'makro boy ideolojiden de uzaklaşma'⁵ sürecini taşımaktadır. Bu noktada Fukuyama'nın 'ideolojilerin sonu' dediği dünya, aslında sosyolojinin başlangıçta yapmış olduğu bir birliktelik girişiminin de son bulduğunun anlatımı olan bir vurgulamadır.

"Temel fikir, sosyal bilimin toplumun gerçeklerini açığa çıkarmak ve ideolojik aldatmacalarını teşhir etmek zorunda olduğuydu. Bu fikir post yapısalcılara⁶ yanlış bir tutum olarak görüldü. Bilginin toplumu rasyonel, bilimsel temelde yeniden organize edebilecek bir temeli olduğu fikri bizzat ideolojik bir anlayış olarak görünmekteydi. O modern çağa Batı düşüncesindeki önceki dönemden, yani asıl önemli olanın insan aklının kapasitelerini otoritenin (özellikle Kilise ve devletin otoritesinin) tahakkümünden kurtarmak olduğunu düşünen (kökleri genellikle 18. yüzyıla kadar uzanan) Aydınlanmadan miras kalmıştır. Böylece özgürleşmiş akıl doğa gibi toplumun da gerçek bir anlamasını sağlayabilir ve bu bilgiyi toplumu genelde insan özgürlüğünü artıracak biçimde yeniden organize etmekte kullanılarak, geleneksel otoriteye karşı çıkabilirdi" (Cuff vd., 2013; 10).

Baştaki ideolojikleşen tarzından ayrılma (ya da kopuş) çabasında olan 'yeni sosyal teori', bu süreçte bir bakıma yeni anlatı biçimlerine de açık hale gelmekteydi. 'Üst anlatıların' sonu olarak lanse edilen bu yeni dönem (Lyotard, 2014) artık yeni tartışma koşullarına ve yeni kavramlara ihtiyaç duymaktadır (Best ve Kellner, 2011). Sosyal teorinin 'makro boy açıklamalardan' ve onun destekleyeni olan ideolojik söylemlerden uzaklaşan bu hali, yaşananları yeni tarzda açıklamaya çalışan 'mikro analizleri' değerli gören bir yeni ortamı karşımıza çıkarmıştır. Bu durum da bir bakıma din sosyolojisi temelli olan 'tasavvuf akademisi' gibi,

⁵Marxizimle olduğu türden.

⁶ Dolayısıyla da postmodernistlere.

kaynağını uhrevi bağlamlardan inşa etmeye çalışan akademik çabalara yeni alanlar ve yeni fırsatlar açmaktadır. Fakat mevcut koşullar bağlamında Türkiye'nin 'din sosyolojisi' çalışmalarına odaklanıldığında, var olan fırsat koşullarına uygun gerçekliklerin yaşanmadığı hemen fark edilebilmektedir. Düşünsel anlamda yaşanan dönüşüm süreci, çıktılarını açısından ele alındığında, 'din sosyolojisinin' yeni koşullara özgü fırsatları okuyamamasının bir sonucu olarak, mikro sosyolojik dönüşümlere oldukça kayıtsız kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim mevcut gerçekliğe 'tasavvuf akademisi' merkezinde yaklaşıncaya, var olan hâkim fırsat koşullarını değerlendirmesi⁷ gerektiği de aşikârdır. Bu noktada da tasavvuf akademisine yapılması gereken şey, yaşanan süreci doğru okuma girişimleri dâhilinde, makro boy sosyolojik teorinin içinde taşıdığı sorunlar grubunu devralmaktan vazgeçmesi olacaktır. Bu yazının bundan sonraki tartışma bağlamı, Türkiye'deki din sosyolojisi özelinde yaşanan yanlış bakış açılarının, ne yönde yanlış çıktılar ortaya koyduğunun anlatımı üzerine yoğunlaşacaktır. Bu sayede de 'tasavvuf akademisinin' sosyal teori merkezinde yapmaya çalıştığı açılım sürecinde, geçmişteki hatalı bakış açıklarını devralmaması açısından bazı durumsal çıkarımlarda bulunulmaya çalışılacaktır. Bu noktadan hareketle de var olan fırsatlar eşliğinin, nasıl bir çıkmazlar ve hatalı analizler durumuna dönüşme potansiyelinin olduğu netleştirilmeye çalışılacaktır. Böylesi bir analiz çabasının varmaya çalıştığı asıl hedef ise; 'tasavvuf akademisinin' yaşanan süreçte içine düşme potansiyeli olan hatalı analiz saplantılarından kurtulabilmesi yönünde öngörülerde bulunmak olacaktır. Bu sayede mevcut disipline, çalışma alanları ve sosyal gerçekliğe dair analiz biçimlerinde (bilhassa da mikro analizler çerçevesinde) kendini yeniden değerlendirebilmek noktasında bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılacaktır.

2. YENİ KRİZLER VE YENİ BELİRSİZLİKLER ÇAĞINDA MAKRO BOY TEORİNİN GEÇERSİZLEŞMESİ

Bizler tarihsel kırılma eşiği olarak gördüğümüz modernizmin, sosyal teori ışığındaki okumasının neye karşılık geldiğinin anlatısını yaparken bir şeyin daha altını çizmek durumunda kalıyoruz. Bu da modernizmin başında yaşanan tarihsel kırılma eşiğinin kendi içinde bir 'tanrı-birey' çatışmasını barındırdığının vurgusudur (Kant, 2007). Yaşanan dönüşüm sürecinde tarihsel suçlarından (ya da günahlarından) arındırılan birey, bir bakıma hiç olmadığı kadar da büyük bir 'yeryüzü efendisine'

dönüşüyordu. Onun 'yurttaş' dönüşmesinin bir başka karşılığı da bu türden değişimin yaşanmasıydı. Bu değişimin sonucu olarak, uhrevi söylemler karşısında yükselen insani özgüven algısı, bireyin (ya da aklın) yükselişi dediğimiz dönemin de başlatıcısı olmaktadır (Giddens, 2004; Wagner, 2005). Yeni dönemde, doğanın efendisi olan insan, hoyratlaşmasıyla birlikte yükselen bir narsisizme saplanmıştı. Böylesi bir bireyi ortaya çıkaran durum, modernizmin kendisinden önce var olan 'üst anlatılara' karşı giriştiği savaşın sonucunda açığa çıkan şeylerdi. Yaşananlar bir bakıma modernleşme sürecinin kendi üst anlatılarını⁸ inşa etmesine neden olan çatışmanın çıktılarını olan şeylerdi (Bauman, 2015b). Söz konusu yaşananların ürünü olarak ortaya çıkan "yeni birey", dünyevileşen söylemlerin merkezindeki figür olarak, 'eski tarz prangalarından kurtulmanın sürecini' yaşamaktaydı (Kant, 2007). Bu süreçte yaşanan gelişmelerin 'özgürleşmenin süreci' olduğu (Habermas, 2001) ve bireyin bu sayede tarihsel yüklerinden arındırıldığı noktası da sıkça dile getirilen bir başka argüman olmaktadır. Fakat bu süreç ilerledikçe (ya da modernizm şiddetlendikçe) onun 'özgürleşmeye dair bir proje olan hali' (Habermas, 2001) kendi içerisinde insani problemleri de büyüten bağlamlar edinmişti (Bauman, 2011; 2014). Çünkü bireye ve onun aklına, bizi mutlu edeceği beklentisiyle tanınan sınırsız kredi, içerisinde en büyük insanlık sorunlarını barındıran gerçeklikler edinmişti. Özellikle 'teknik kapasiteye' (bir bakıma da silahlanmaya) güvende (ya da güvensizlikte) gelinecek nokta, en büyük insani krizlerin ve mutsuzlukların çıkış noktası olarak görülmekteydi (Horkheimer ve Adorno, 2010). Tarihin en büyük faşizan diktatörleri ve bunun sonucunda yaşanan iki dünya savaşı, bu süreçteki yaşanan en acı tecrübelerdi. Nitekim sonraki sürecin insani krizlerini, artık saymakla bitiremeyen şey, modernizmin başında ortaya çıkan 'günahsız insan' söyleminin ve inancının artık sorgulanamaz bir noktaya gelmesiyle yakından alakası vardı. Gelinecek nokta modernizmin inşa ettiği rasyonel temellere oturtulmuş 'üst anlatı türlerinin'⁹ yaşadığı çöküşün en önemli vurgusuydu. Hatta dünyaya dair vaat edilen kalıcı mutluluk söyleminin de iflasıydı. Yaşananlar hiç şüphesiz güvenlik ve istikrar bağlamında ortaya konulan düşünsel çabaların (en

⁸ Geldiğimiz noktada modern teorinin eski söylemler karşısında bir yeni üst anlatılar (Lyotard, 2014) ya da iktidar söylemleri (Foucault, 2001; 2007) olduğunu iddia etmek de artık mümkün olmaktadır.

⁹ Burada vurgusunu yaptığımız şey, önceki uhrevi temelli üst söylemler yerine, modernleşme boyunca inşa edilen 'teorik söylemler' olmaktadır. Çünkü bu dönemde açığa çıkan rasyonel temelli teorik anlatılar, aynı zamanda kendisinden önce var olan uhrevi anlatıların yerini doldurma çabasında olan anlatı tiplerine dönüşmüşlerdi.

⁷ İçinde bulunduğu sosyal empirik koşulları anlamakta henüz bu yönlü veriler sunmasa da.

azından işlevleri açısından) geçersizleştiğini ortaya koyan gerçekliklerdi. Son zamanlarda pek çok teorik çevrede 'bir proje olarak modernizmin' çöküşünün ilan ediliyor olması da (Lyotard, 2014 Foucault, 2001; 2013; Baudrillard, 2012; 2014 vd.) kaynağını bu yönlü analizlerden almaktadır. Nitekim bu tartışma sürdürülürken ortaya çıkan 'yeni teorik çaba (ya da katman)'¹⁰ modernizmin de artık kendi içinde önemli bir kırılma eşiği yaşadığını anlatmaktadır. Fakat onun çöküşünü ilan edenler, 'yeni üst anlatılar' olarak ortaya konulan teorik çabaların çöküşü açısından kısmen haklı olsalar dahi, bu vurguları modernizmin çöküşünü (ya da iflasını) ilan etmek noktasında sürdürmek bu denli kolay olmamaktadır. Ayrıca tüm beslendiği koşulları kapitalist sistemin içeriklerinden alan modernizm, bu yönüyle de hala karşımızda durmakta ve hatta daha da şiddetlenmiş içerikleriyle birlikte mevcudiyetini korumaktadır. Onun giderek şiddetlenen mevcut hali bizleri, modernleşmenin daha da şiddetlenen bir versiyonunu yaşadığımız noktasında kolaylıkla ikna edebilmektedir. Özellikle son zamanlarda onun küresel kapitalizm (neoliberal kapitalizm) bağlamında yenilenen hali, 'yaşanan sürecin şiddetini arttırdığı' (Giddens, 2010) bir evrede olduğumuzu da ortaya koymaktadır. Hatta yaşananlarla birlikte giderek 'daha da radikalleşen bir modernleşme' (Beck, 2011) sürecini yaşadığımızı söylemek de mümkün bu yönüyle mümkün olmaktadır.

Yaşanan teorik anlamdaki bu yeni tartışma zemini dahi, aslında içinde bulunduğumuz 'insani kriz' eşiğinin ne kadar da derin olduğunun bir başka göstergesidir (Bauman, 2000). Başta da vurguladığımız gibi, 'teorinin' yaşananlar karşısında oluşturulmak istenen düşünsel bir istikrar çabası olduğunu kabul edersek, insani anlamda içine düşülen belirsizlik ve karmaşa halinin de ne kadar ciddi kertelerde olduğunu anlamak daha kolay olmaktadır. Çünkü bizler bir bakıma 'kalıcı belirsizlik koşullarının artık sıradanlaştığı' (Bauman, 2012) dönemlerde yaşıyoruz. Bireyler bu koşullar karşısında her türlü geleneksel söylemin ve istikrarlı anlatının işlevsizleştiğine (Giddens, 2004; 2010) dair çıktılarla yüzleşmektedirler. Her koşulda daha da belirginleşen kalıcı belirsizlik ve güvensizlik hali, yeni bir inanç tarzı gibi yükselişe geçmiş durumdadır (Bernstein, 2011). İçine düşülen bu belirsizlik hali, 'kuşuklar' üzerine (doğal olarak da istikrarsızlıklar üzerine) kurulan bir hayatı normalleştirirken, bir yandan da her türden geleneksel söylemin¹¹ aşınmasına neden olmaktadır. Böylesi hayatı yaşayan toplumlara bu çerçevenin bir sonucu olarak 'gelenek ötesi topluluklar' (Giddens, 2010) demek, geleneksel

anlatıların toplumsal bağlamları açısından ne kadar işlevsiz şeyler haline geldiğinin¹² anlatımını yapan vurgulardır.

“Modernite gelenek-ötesi, ancak gelenek ve alışkanlığın sağladığı kesinliklerin yerini rasyonel bilginin kesinliğinin almadığı bir düzendir. Modern eleştirel aklın yaygın bir özelliği olan kuşku felsefi bilinç kadar gündelik hayata da nüfuz eder ve çağdaş toplumsal dünyanın genel var oluşsal bir boyutunu oluşturur. Modern radikal kuşku ilkesini kurumsallaştırır ve ısrarla tüm bilginin hipotezler biçimini alacağını vurgular... ‘Üst’ veya ‘geç’ modernite(de)... benlik, içinde yer aldığı daha genel kurumsal bağlar gibi, refleksif olarak üretilir. Ancak bu refleksif üretim şartıçı çeşitlilikte seçenek ve olasılık ortasında gerçekleştirilmek zorundadır” (Giddens, 2010a; 13).

Hayat, geç modern evrede kalıcı belirsizlikler ve kuşkunun güvensizliğinde yaşanır hale gelirken, en büyük istikrar anlatısı olan şeylerin bile sonunun yaşanıyor olduğu (Bauman, 2011; Baudrillard, 2012; 2014) hissi¹³ genel kabul gören bir noktaya varmış durumdadır. Bu türden yaşananlar da her türden kalıcılıkların ya da istikrar anlatısı şeylerin altını oymaktadır. 'Geçiciliğin' ve 'kısa süreli' olanın kalıcılığını yaşadığımız bu evrelerde, artık bireylerin kişisel kaderlerinin peşinden koşan insanlar haline gelmesi şartıçı şeyler olmamaktadır. Böylesi bir toplumsal hayatın ferdi haline gelen 'geç modern bireyler' (Giddens, 2004; 2010)¹⁴ geçmişin tüm yükünü taşımaktan da kaçan bireyler haline gelmektedir. Fakat bu türden kaçışın hikayesini yaşayan 'geç modern bireyler',¹⁵ geleceğin bir belirsizlik sarmalına dönüştüğü dünyaların yükü altında ezilen bir gündelik hayatı¹⁶ yaşamak zorunda kalmaktadırlar. Bir bakıma 'yeni hayat,' artık 'projenin' başındaki mutluluk, güven ve istikrar vaat eden söylemlerinden eser taşımamaktadır. Bir bakıma bizlerin artık 'postmodern dediği birey';¹⁷ kalıcı belirsizliğin evresinde yitirilen ve her türden kalıcılık vaadinde bulunan limanların yokluğunu yaşayan 'hiper bireyin' (Baudrillard, 2014) kendisidir. Onun her türden gerçekliği es geçip imajlara sıkışmış, gerçek dışı bir dünyayı yaşamasının da nedeni burada gizlidir (Baudrillard, 2012; 2014).

¹² Buna modernitenin kendi gelenekleri de dahil olmak üzere.

¹³ Buna toplumun kendisi de dahil.

¹⁴ Teorik söylemlerin içeriği açısından uyumasalar da biz bu bireylere bu yazının sınırları içerisinde 'postmodern bireyler' de demekten çekinmeyeceğiz.

¹⁵ Bu tarz bireylere literatür dahilinde konuşacak olursak 'refleksif bireyler' de demek mümkündür.

¹⁶ Başka bir ifadeyle de kapitalizmin daha şiddetlenen bombardımanını.

¹⁷ Ya da 'geç modern birey'.

¹⁰ Postmodern evre ya da mikro teoriler evresi.

¹¹ Başka bir ifadeyle de istikrar anlatısının.

“Bu değişimin en çarpıcı emaresi ‘uzun vade yok’ şeklindeki slogan... (Örneğin) Bağlılık ve sadakat meselesini ele alalım. ‘Uzun vade yok’; güveni, sadakati ve karşılıklı bağlılığı aşındıran bir ilkedir... (Geç) Modern kurumların kısa vadeli çerçevesi bu enformel güvenin olgunlaşmasını kısıtlar” (Sennett, 2012; 22-23).

Aslında söz konusu dönem, tüm üst anlatıların geçersizleşmesi gibi, makro boy sosyolojik teorilerin de (rasyonel temelli üst anlatılar üretme çabasında olmasından ötürü) bir iflas yaşamasına neden olmuştu (Lyotard, 2014). Bu türden gerçeklerle yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak sosyal teori de bir kabuk değiştirme sürecine savrulmuştu. Çünkü üst anlatı çabalarının ve pratiklerinin çöküşü nedeniyle, onların ortaya koyduğu tahliller de giderek işlevini yitirdiler ve bireylerin yaşadığı gündelik hayatları karşılamayan gerçeklikler haline dönüştüler. En basit haliyle artık 'üretim ilişkileri analizleri üzerinden' toplumu tahlil etmenin bile oldukça güç hale geldiğini söylemek mümkündür (Baudrillard, 2013; 2016). Bu dönemdeki tüketim toplumu analizlerinin yoğunluğu ve gerekliliği de bu durumun altını çizen önemli bir gerçeklik olmaktadır. İşte bu tarz gerçekliklerden hareketle yeni dönemde ortaya çıkan 'sosyal teorinin' 'mikro boy tahlil çabasının', açıklamak zorunda olduğu yeni türden toplumsal farklılaşma ve kriz koşullarını içerisinde barındırdığını söyleyebilmek mümkün olmaktadır. 'Mikro sosyolojinin' yükselişini içinde tutan asıl etken bu noktada yaşanan yeni türden gerçeklikleri anlamlandırma çabasının kendisi olmaktadır. Bu bakımdan yeni evreyi bir 'mikro sosyolojiler çağı' olarak ilan etmek hiç de güç bir durum değildir (Lyotard, 2014). Toplumsal yapının ve onun her türden mümkün kıldığı istikrar aygıtının büyük krizler yaşamaya başladığı bu evrede, 'büyük boy teori' icra etmenin imkansızlaşması kadar artık geçersizleşmeye başlayan söylem türlerine dönüştüğüne şahit olmaktadır. Her türden istikrar aygıtının (aile, gelenek, toplum vb.) parçalanmasının sonucunda, hayat gelip geçicilikler ve istikrarsızlıklar nedeniyle yüksüzleşirken (Arendt, 2011) modaya endeksli kavramların (bir bakıma da gelip geçiciliklere endeksli olan şeylerin) neden giderek yükselen gerçeklikler haline geldiği de daha anlaşılır olmaktadır. Bir sorumluluk ve akit¹⁸ hali anlamına gelen 'kalıcılığın ve uzun süreli ilişkilerin' göstergesi olan toplumsak kurumların çöküşünün nedeni de (buna toplumsal yaşamın kendisi de dahildir) yine burada yatmaktadır. Nitekim 'makro boy teorinin' çöküşü bu türden kalıcılık halinin geçersizleşmesiyle ya da gelip

geçiciliklerin yükselmesiyle yakından alakalı şeylerdir.

"Yaderk (geleneksel olan); kalıcılık kadar, emniyet ve güven de veriyordu. Çünkü bu evrede ilişkiler bireyin yalnız başına bir hayat hikâyesi yaşadığı şeklinde değil, bilakis yaşanılmış tecrübelerden haberdar olduğu bir hayat hikâyesiydi... Fakat postmodern dönemin bireylerinde böylesi kalıcı anlatılar inşa etme kapasitesi olan hayat hikâyeleri ortadan kalktı. Bireyler, her şeye karşı bir başına ve alabildiğine güvensiz bir yaşam döngüsü içinde yitip gitmektedirler... Bugünlerde aile dahi iyi durumda değil; insanın kendi yaralanabilir ve geçici olduğu kabul edilen varoluşuyla demir atabileceği emniyet verici, kalıcı bir limandan başka her şeyi getiriyor akla. Başlatması kadar bitirmesi de, kurması kadar yıkması da kolay olan ailenin, onu meydana getirenlerden daha uzun olacağına güvenilmiyor artık. Geç-modern ya da postmodern kader kurbanı-yalnızların, keşfe çıktıkları dünyada, duydukları tutkuyu gerçekçi, çabalarını da inandırıcı kılacak çok az şey ve uzun ömürlülüğe duyulan güvenin depolanacağı çok az güvenli sığınak bulunabileceğini söylüyoruz” (Bauman, 2012; 47-51).

3. SOSYAL TEORİ BAĞLAMINDA TASAVVUF AKADEMİSİNİN İMKANLARI VE ÇIKMAZLARI

Toplumsal ödevlerinden arınan 'geç modern dünyada', 'bireysel özgürlük' vurgusu giderek artan bir söylem (ve hatta talep) haline gelmektedir. Fakat Arendt'in vurgularından hareketle, böylesi bir özgürlük talebinin artma şekline bakılırsa, ortaya çıkan şeyin kalıcı belirsizlik halinin sıradanlaşmasından başka bir şey olmadığını dile getirmek mümkündür (Arendt, 2012). Bu açıdan da özgürleşme yönünde yapılan geç modern ya da postmodern vurgu biçimleri, belirsizlik sarmalını büyüten içeriklerle toplumsal yaşamın niteliğini etkilemektedir. Çünkü toplumsal yüklerin (ya da ağırlıkların)¹⁹ gereksizliğine karşılık gelen böylesi isteklilikler radikal bireysellikler etrafında kodlanan bir gündelik hayat tarzını genel kabul noktası haline getirmektedir. Fukuyama buna 'bireyselleşen toplumun kaçınılmaz sonu' demektedir (Fukuyama, 2005). Bir bakıma yalnızlıkların toplumsallaştığı deneyim biçimleri sıradan hayat tarzları haline gelmiştir. Hal böyle olunca da toplumsal yaşamın ve kamusal olan tüm hayatın dinamikleri (birlikte yaşamak anlamındaki tüm dinamikler) bireyler adına kaldırılması mümkün olmayan (hatta anlamsız olan) birer yüke dönüşmekten başka bir şey olmamaktadır. Toplumsal hayata ya da birlikte

¹⁸Sözleşme ya da yeminleşme anlamında.

¹⁹ Burada yük ya da ağırlık yönündeki vurguyla toplumsal ödevler kastedilmektedir.

yaşamaya dair bir felaketin eşiğinde olduğumuz yönündeki vurguların temeldeki çıkış noktası bu türden gerçeklikler olmaktadır. Bu bakımdan 'toplumun sonu' ve yeni 'insanlık krizi' yönündeki tüm söylemlerin kaynağında bir arada yaşama dinamiklerinin körelmesini bulmak bu yönüyle mümkündür.

“İnsanlar tamamıyla özel alana kapanmışlar, yani başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını ve fırsatını yitirmişlerdir (ve de artık istemiyorlar da). Hepsi de kendi tekil deneyimlerinin özelliğine hapsolmuşlardır. Aynı deneyim sayısız kere yinelenmiş bile olsa yine de tekil olmaktan kurtulamayacaktır. Sadece tek bir yanıyla görülmeye başladığında ve kendisini sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde müşterek dünyanın sonu gelmiş demektir” (Arendt, 2013; 102-103).

Yükselen böylesi bir toplumsal gerçeklik ortamına kayıtsız kalamayan sosyal teorinin içerisinde, çokça tartışılan bir konu dikkati çekmektedir. Bu da modernleşme süreciyle gelinen mevcut noktanın ürettiği kalıcı belirsizlik ortamlarına dayalı olarak, büyük bir 'insanlık krizini' içerisinde barındırır hale gelmiş olmasıdır (Bauman, 2011). Mevcut 'insanlık krizi', modernizme dair 'biz nerede hata yaptık?' minvalindeki soruları da sıklıkla sordurmaktadır. Fakat burada 'insanlık krizi' şeklinde ifade edilen durum, toplumsal yaşamla ilgili her türden krizin genişletilmiş anlamdaki ifadesinden başka bir şey olmamaktadır. Nitekim bu türden koşullar 'geç modern' ya da 'postmodern' dünyadaki 'parçalanmış hayatların' (Bauman, 2014) izine düşen sosyal teorisyenleri, toplum altı parçaların izinde teoriler inşa etmeye sürüklemiş durumdadır. Böylesi sosyal teorik çabalar çoğunlukla bir tercih gibi görünebile, aslında içinde bulunulan toplumsal koşullardan kaynaklı olarak büyük bir zorunluluğun da nedeni olmaktadır. Çünkü 'toplumsal yaşama dair parçalanmış her şeyin karşısında bütünü kendisinden konuşmaya çalışmak, gözden yitip gitmiş ve oldukça da imkânsızlaşmış bir gerçekliğin peşine düşmekten başka bir şey değildir' (Baudrillard, 2014). Ayrıca bütünlüğün kendisine dair anlamlı resimlerin giderek sığlaştığı (ya da anlamsızlaştığı) yerde, ona dair anlatılar da giderek değersiz şeyler haline gelmiş durumdadır.²⁰ Bir başka yönüyle ifade edecek olursak, toplum denilen bütünlük ya da anlamlı birliktelikler (daha öncesinde de ifade ettiğimiz gibi) zorunluluk ve ödev bağlamında söylemlere karşılık geldiği için, 'yeni koşulların bireyleri için' itici gerçeklikler²¹ haline gelmiş durumdadır.²² Çoğu

zaman onlar adına ilgi çekici olmayan, hatta giderek duyulması dahi istenilmeyen 'huzur bozucu' söylemler kategorisine dönüşmektedir.²³ Tüm bu gerekçeler sosyolojik söylemin yeni mecrasının neden mikro bağlamlarda akmak zorunda olduğunun da anlatıcısıdır. Toplum denilen gerçeklik artık geç modern bireylerin 'gelenek ötesi hale gelen hayatları' için makul ve mantıklı bir birliktelik biçimi olmaktan çıkmaktadır. Çünkü yaşanan yeni hayatın her yerine sirayet eden belirsizlikler radikal yalnızlıklar ya da bireysellikler etrafında kodlanan gündelik hayatlar üretmektedir.

“Güçlü ve devamlı köprüler olmayınca. Özel dertler ve acılar bir birikim oluşturmaz ve yoğunlaşır ortak davalar haline gelmez... Toplumsallık, adeta yüzergezer durumdadır... Toplumsallığımız düzenli çıkış imkânlarından yoksun olduğu için, tek atımlık şaşaalı patlamalarla boşaltır içini; bunlar da bütün patlamalar gibi kısa ömürlüdür... Bu içini boşaltma vesileleri, bazen şefkat ve iyilikseverlik karnavalları; bazen yeni keşfedilmiş bir halk düşmanına²⁴ (yani kamunun çoğu üyesinin kendi özel düşmanları olarak görebileceği birine) yönelik güçlendirilmiş saldırganlık nöbetleri olabilmektedir. Günlük işlerimize döndüğümüzde, her şey hemen hiç değişmeden başladığı yere döner... Birlikteliğin göz kamaştırıcı parıltısı söndüğünde, yalnız insanlar tıpkı eskisi gibi yalnız uyanırlar... Güvensiz hayat güvensiz insanların eşliğinde yaşanır... Bizim yaşadığımız güvensizlik, müşterek davaların birleşik cephelerin, dayanışma saflarının dokunduğu kumaştan değildir... Bugünlerde en çok şu iki şeyden eminiz: Günümüzdeki belirsizliklerin verdiği acıların dindirileceği konusunda çok az umut var ve ileride bizi daha da fazla belirsizlik beklemekte” (Bauman, 2012a; 32-33).

İşte bu vurgusu yapılan noktalar, sosyal teorinin mikro sosyolojiler bağlamında yaşadığı tarihsel birikimin kendi içerisinde ne yönlü bir tecrübi birikimi barındırdığının da anlatıcısıdır. Gelinen noktanın 'insani krizler', 'toplumsalın sonu', 'gerçekliğin sonu', 'geleneğin sonu' bağlamında pek çok analizi içerisinde barındırıyor olması bu açıdan tesadüfî bir durum da değildir. Varılan bu önemli noktanın çıktıları açısından bakıldığında, sosyal teorideki dönüşümün temeldeki nedenleri, toplumu

²² Bu koşulların ürünü olan bireye Baudrillard (2014) 'hiper birey' demektir. Biz de kavramlaştırmaya karşılık 'radikal bireyselleşme' kavramını da kullanmakta bir sakınca görmemekteyiz.

²³ Bu açıdan sosyolojinin sağduyunun bilgisi olarak "huzur bozucu bir söylem" olma pratiğini (Bauman, 2015a) içerisinde tutması önemli bir meziyet olması açısından yadsınmaz bir önemdedir.

²⁴ Görüşmecilerden birisinin anlattığı Innovia'daki 'çocuk tacizcisi linç etme' girişimi analizinde üzerinde detaylıca durulacaktır.

²⁰ Tıpkı 'makro boy teorilerin' değersizleşmesi gibi.

²¹ Ya da taşınması zor olan gerçeklikler.

ele alma çabasında olan her türden söylemin de es geçemeyeceği bir durumdur. Toplum bilimsel anlamda yaşanan bu büyük dönüşüm, tüm bu nedenlerle tasavvuf akademisinin de dikkate almadan yapamayacağı bir gerçeklik olmaktadır. Çünkü 'tasavvuf söyleminin ve akademisinin'²⁵kaygılarının, toplumsal yaşamı birliktelik ve ödevler bağlamında kurgulaması, sosyolojideki hakim kaygı biçimleriyle benzeşik hale getirmektedir. Tasavvuf akademisi bu nedenle içinde bulunulan yeni koşulların gerçekliğini kavramak zorundadır ve bu nedenle de sosyolojinin yaşadığı dönüşümlere kayıtsız kalabilmesi mümkün değildir. Fakat bu büyük dönüşümün niteliklerinin kavranamamasının getirebileceği hatalı tahlil kriterleri, mevcut gerçekliğin kavranabilir hale gelmesini olduğundan daha zor hale getirmesi de muhtemel bir çıktı niteliğindedir. Nitekim bir 'geleneksel söylem' tarzı olduğu kadar bir 'üst anlatı' inşasını da ortaya koymaya çalışan 'tasavvuf öğretisi', yaşanan toplumsal koşullara (ya da krizlere) özgü şekillerde kendini kurgulamak zorundadır. Ayrıca günümüz toplumsal koşullarına bağlı olarak bu kurgulama çabası, sosyal teorinin yukarıda vurgusu yapılan yeni tartışma zeminlerini kendine yol gösterici olarak dikkate almak durumundadır. Fakat bu yönlü bir çabanın ya da kaygının 'tasavvuf akademisinde' oluşmamasının ileriye dönük olarak doğuracağı en önemli tehlike, gündelik hayatın sınırlarına inemeyen ya da mevcut gerçekliği kavramaktan uzakta bir akademik tartışma ortamının kanıksanması olacaktır. Nitekim bizlerin yukarıda 'insanlık krizi' bağlamında ifade ettiği gerçeklik sosyolojik literatür için geçerli olduğu kadar, tasavvuf akademisi için de büyük bir tartışma ortamı olmak durumundadır.²⁶ Fakat tasavvuf akademisine yakından bakıldığında, mevcut kriz ortamının taşıyıcısı koşullar karşısında analiz kriterlerini ve söylem koşullarını²⁷ böylesi bağlamlarda revize ettiğine dair büyük bir çaba da göze çarpmamaktadır. Başka bir ifadeyle söylersek de mikro sosyolojik bağlamlara özgü şekillerde bir analiz zenginliğine çok da rastlanılmamaktadır. Ayrıca onun hala ağırlıklı olarak 'makro boy' teorik zeminden beslenen hali,²⁸ daha uzun süreler bu yönlü çabaların devam edeceğini ortaya koymaktadır. Onun bu türlü refleksler

geliştirebilmesindeki zorlukların nedenini anlamak da zor olmamaktadır. Çünkü tüm kod sistemlerini toplumsal yaşam ve ödevler etrafında organize eden böylesi bir eylem tarzının tüm bakış açılarını da bu kodlar etrafında dizayn etmesi son derece doğaldır. Fakat onun elinde tuttuğu bu bakış açısı toplumsal bağlamın yaşadığı dönüşümleri kavramasını engellediği için de mevcut gerçekliği kavramaktan uzakta analizlerde saplanıp kalmasına neden olma tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Bu mevcut durumun kanıksanacak olmasının en büyük çıktısı da kendi analizlerinin mevcut toplumsal gerçekliği karşılamaktan uzaklaşmasına neden olacaktır. Bu da farkına varmaksızın 'tasavvuf akademisinin' büyük bir 'gerçeklik krizine' saplanıp kalması anlamına gelecektir.

3.1. Sosyal Teorinin Kendine Özgü Tecrübelerinden Ders Çıkarmak

Sosyal teorinin ve sosyolojik analiz biçiminin yaşanan dönüşümlere bağlı olarak kabuk değiştiren doğasının²⁹ kendine has önemli bir tecrübe kriterini bünyesinde barındırdığı doğrudur. Ama bu tecrübe durumuna yakından odaklanıldığında benzer bağlamları paylaşan farklı tartışma disiplinlerinin de kendine çıkarması gereken önemli dersler bulunmaktadır. Bu açıdan sosyal teorik zeminle benzer kaygıları paylaşan tasavvuf akademisi de sosyolojiyle paydaş olduğu noktalardan hareketle, bu tecrübe koşulları dikkate almayı söz konusu koşullara saplanıp kalmamak adına başarmak zorundadır. Çünkü sosyal teorinin (ve sosyolojinin), bir üst anlatı üretme çabasında olan modernist tavrının,³⁰ giderek toplumsal ihtiyaç ve pratiklerin dışına çıkmasından da kaynaklı olarak değişimler yaşaması, sadece sonuç hükmünde olan şeylerdi. Yaşananların en önemli nedeni hiç şüphesiz ki önceki var olan mevcut teorik zeminin ve sosyoloji icra etme biçiminin toplumsal gerçekliklerin dışına çıkan söylemlere dönüşmüş olmasından kaynaklanmaktadır (Bauman, 2015b). Geç modern evredeki değişen toplumsal koşullar karşısında değişen gündelik hayat tarzı, artık üst söylemler/anlatılar kategorisini de var olan gerçekliğin dışına çıkarır oldu. Bu yönüyle de holostik anlatı biçimleri giderek anlamını yitiren bir analiz kriterine dönüştüler.³¹ Çünkü yaşanan süreç dahilinde toplumsal hayatın tüm pratikleri baştan aşağı değişirken, mevcut gerçekliklere dokunamayan (mevcut hayatı karşılamaktan uzakta olması açısından) bir tartışma şeklinin varlığı, söz

²⁵ Buna tasavvufun teorisi de dahil.

²⁶ Çünkü bizlere göre, toplumsal yaşama dair en temel gerçeklik olan 'birlikte yaşayabilmenin' pratikleri önemli bir sosyolojik sorunsallaştırma biçimi olduğu kadar, tasavvuf öğretisine özgü bir sorunsal da olmak durumundadır.

²⁷ Teorisini inşa etmesi bakımından. Çünkü hala makro teorik analizlerden kopmaması, onun bu yönlü bir zemin inşa etmesinin önüne geçmektedir.

²⁸ Burada kast edilen şey bu yönlü akademik çabanın hala beslediği noktaların ağırlıklı olarak erken dönem sosyolojik literatür olmasıdır.

²⁹ Yukarıda vurgusunu yaptığımız makro analiz biçimlerinden mikro analiz biçimlerine geçişi.

³⁰ Buna toplum mühendisliği şeklindeki çabalar da demek mümkün (Bauman, 2015b).

³¹ Örneğin Marxist analiz biçimlerine karşı yaşanan güven erozyonu da bunun sonucunda yaşanan bir durumdur.

konusu yaşananların sağlıklı analizine dair çıktılar ortaya kayamıyordu. Fakat bu gerçekliği kaçırarak akademik analiz çabalarının kendi içinde giderek akademik bir muhafazakarlaşma yaşamaları da beklenir bir durumdur. Özellikle toplumsal koşullara ilişkin ortaya çıkan dönüşümleri kavramaktan uzakta olan bu tür akademik muhafazakarlaşma yaşayan bakışların, giderek yeni tarz muhafazakar tepkilere karşılık gelen söylemlere saplanıp kaldıkları sosyolojik çaba içerisinde artık belirgin hale gelmiş durumdadır. Bu nedenle yeni tarzdaki sosyolojiyi icra çabalarının ortaya koyduğu açıklama zeminlerinin karşısına yerleşen bu yönlü bir tepki biçimleri, giderek makro boy bağlamlardaki sığlaşan analiz kriterlerinde ısrarlarını sürdürdükleri nispette de gözden düşmektedirler.

Sosyal teoriye katkıda bulunan her türden bakış açısının (eksik ya da tamam şekilleriyle) yapmaya çalıştığı yegâne şey, var olan toplumsal kriz hallerine dair sistemli ve tutarlı bir anlatı inşa etme çabası olmaktadır. Bu hâkim çaba tüm anlatı biçimlerinin içinde kendini rahatlıkla gösterebilmektedir. Çünkü ortaya konulan her teorik çabanın anlamı (daha önce de vurguladığımız üzere); yaşanan gerçekliklere dair var olan kafa karışıklıklarını gideren bir anlatı inşasını ortaya koyabilmek olmaktadır. Fakat toplumsal koşulların değişen haline karşılık uygun bağlamlar, uygun kavramlar ve uygun anlatılar inşa edemeyen bakış açıları da kendi içerisinde gerçekliği karşılama sorununu da hep yaşamıştır. Örneğin Marxist teorinin son dönemlerde yaşadıkları da bu sorunun dışında bir gerçeklik olmamaktadır. Çünkü farklılaşan toplumsal koşullara dair giderek yabancılaşan tarzlarda bakış açıları ortaya koyma hali Marxist teori adına gerçekliği karşılama sorununa dönüşmüş durumdadır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, kalıcı bir miyopluk hali, bu kerte de kalıcı bir akademik tavra dönüşmeye başlayarak gerçekliği kavramaktan uzaklaşmaktadır. Bunun da sonucu olarak 'akademik muhafazakarlık' Marxist teori adına kalıcı bir çaba haline dönüşmüş durumdadır. Nitekim söz konusu mevcut hali son zamanlarda, belli nispetlerde de olsa, tasavvuf akademisinin işleyiş koşullarında da görmek mümkündür. Bir bakıma söz konusu akademik tavır, devraldığı Türkiye'deki 'din sosyolojisi' temelli tartışma zemininden kaynaklı olarak, olması gereken değişim trendini sergilemekte yetersiz kalmaktadır. Nitekim mikro sosyolojik geleneğe özgü analiz çabalarının tasavvuf akademisi içerisinde hala yeterli bir seviyeye erişmemesi de bunun ispatı niteliğinde olmaktadır. Bu nedenle de toplumsal

koşulları farklılaşan gerçekliklere,³² onun pratiklerini karşılamaktan uzakta akademik tavırlar geliştirmeye devam etmektedir. Fakat onun bu tavrının en önemli nedenlerinden birisi, değişen toplumsal koşullar karşısında kabuk değiştiren sosyal teorik zemine uygun olmayan tepkiler veriyor olmasından da kaynaklanmaktadır. Nitekim 'tasavvuf akademisinin' tartışma zeminine yakından bakıldığında, hala erken dönem sosyolojik teoriye (özellikle kurucu babaların tartışma zeminine) ve dolayısıyla makro boy teoriye sadık kalan tartışma kavramlarına odaklanıyor olması, yaşanan durumun en önemli nedeni niteliğindedir. Bu da onun, sosyolojideki yenilenen pek çok tartışma ortamına ve kavramsal zenginliğe dahil olamaması anlamında bir sonuçla karşı karşıya kalmasına neden olmaktadır. Söz konusu durumun tüm bu nedenlerle, zengin bir analiz çerçevesine sahip mevcut söylem biçiminin, fark edilemesinin akademik bir muhafazakarlık sürecine saplanma tehlikesini içerisinde barındırmaktadır.

4.2. Din Sosyolojisi Temelindeki Akademik Tavrın Üzerinden Bir Değerlendirme

Söz konusu teşhisleri daha açık hale getirmek açısından, mevcut koşulların da netleşebilmesi ve havada kalmaması için, örnek bir analiz noktası bağlamında konuşmak tartışmayı daha açık hale getirecektir.³³ Türkiye koşullarında halihazırda 'din sosyolojisi' temelli pek çok yüksek lisans ve doktora tezinde, makalelerde ve hatta akademik amaçlı toplantılarda ve akademisyen demeçlerinde; 'toplumun muhafazakarlaşmasına' ya da 'dindarlaşmasına' dair analiz ve saptamaları sıklıkla duymaktayız. Fakat yapılan böylesi analizler, her ne kadar aksi yönlü teşhislerle de karşılaşsalar dahi, içerisinde akademik bir miyopluk koşulu da barındırmaktadır. Bu noktadan sonra bir örnek olay olarak böylesi tartışmaların -doğruluk inancı yüksek şekillerde- nasıl savunulduğunu ve hatta hatalı datalar ekseninde kurgulanarak ne yönde çıktılar sunduğunun vurgusunu yapılacaktır. Nitekim bu yolla da inşa edilen yanlış teorik zeminin, var olan koşulları nasıl kanıksanan yanlışlıklar etrafında kodladığının anlatısı yapılmış olunacaktır. Çünkü bu durum 'din sosyolojisi' temelindeki akademik çevrelerde, malesef kanıksanan yanlışlar niteliğinde bir tavra dönüşerek, bir birini tekrarlayan söylemler grubuna dönüşmektedir. Aşağıda 'dindarlaşma' bağlamında verilen örnek saptama biçimini, Türkiye'deki 'din sosyolojisi' temelli sayısız çalışmada görmek mümkündür.

³² Detaylarını yukarıda verdiğimiz tarzda farklılaşmalar şeklinde.

³³ Nitekim bu yönlü analizler yapılmaksızın 'tasavvuf akademisinin' bu yönlü tartışma perspektiflerine yaklaşması da mümkün görülmemektedir.

"Din olgusu, 20. asrın sonlarında, bütün dünyada yeniden yükselen değer olmuştur. Bu gelişmenin günden güne daha da güç kazanarak devam etmesi beklenmektedir. Değerler anlamındaki erozyonun doğurduğu sonuçlar, arayış içindeki insanları dine ve dini değerlere yöneltmektedir. İnsanlığın geleceğini tehdit eden ciddi sorunların çözüme kavuşturulmasında dinden yardım umulmaktadır" (Güler, 2005; 5).

Her şeyden önce vurgusu baştan konulması gereken temel nokta olarak; bu tarz yanlış analiz koşullarının son zamanlarda kanıksanan tahliller olarak ortaya çıkmasının en büyük nedeni, toplumsal gerçekliği kaçırarak teorik zeminlerin üzerine inşa edilen 'yanlış bakışlardan' kaynaklanan yüzeysel vurgulamalar olduğunu söylemek gerekmektedir. Fakat hatalı analizler böylesi kurgular etrafında kanıksanırken, 'akademik miyopluğun geleneğe dönüşmesi' dediğimiz sorunun da kanıksanır hale geldiği bir süreç ortaya çıkmaktadır. Nitekim kaynağını çoğunlukla bütüne bakarak konuşan 'makro boy analizlerden' alan bu tahliller, önemli pek çok toplumsal sorun kuşağını anlamaktan da uzakta analizler olmaktadır. Bu yönlü bakış açıları, saptamalarına ilişkin koşulları tartışırken, ortaya koydukları bir takım alan bulgularıyla da mevcut miyopluklarını daha kabul edilebilir (hatta makul şekillerde) gerçekliklere dönüştürmektedir. Fakat yaşanan şey, hazine avına çıkan hazinelerin zihninde hazine motivasyonu varken, dedektörlerini öttüren her cisme sanki hazineye rastlamışçasına "işte bulduk" tepkisi vermesinden başka bir şey değildir. İlgili akademik bakışları bu noktada yanlış şey, aslında 'muhafazakarlığın kamusal görünürlüğü' dediğimiz nokta olmaktadır. Aslında yapılan yorumlar muhafazakarlığın kamusal görünümünden kaynaklı olarak, Türkiye koşullarındaki toplumsal gerçekliğin yüzeyseldir (derinlemesine olmayan) bilgisi ile karşılaşmaktan başka bir şey değildir. Yüzeysel bilginin derinlemesine çıktılardan uzakta ve hatta spekülasyonları geçmeyen şekilde analizlerle ilerliyor olması da arka planında gerçekliği kaçırarak bağlamlarda çıktılar sunmaktadır. Çünkü mevcut bağlama odaklanan bu yönlü çalışmalar, dinin ve dindarlığın (ve hatta muhafazakarlaşmanın) kamusal görünürlük düzeyindeki artışını, bir yaşam formu olarak dindarlığın da artışı bağlamında yorumlamaktadırlar. Fakat böylesi söylemlerin hatalı bakış açılarından kaynaklı datalardan beslenen hali, önemli bir takım gerçekliklerin de konuşulmasının önüne geçen (kısır döngülerden ibaret olan) akademik tartışma biçimleri inşa etmektedir.³⁴ Bu da bir bakıma yüzeysel bilginin

derinlemesine tahlillerini yapmaya çalışan yanlış bir çabanın Türkiye'deki 'din sosyolojisi' adına akademik tavra dönüşmesine neden olmaktadır. Çünkü holistik (ya da makro boy) temelli konuşma çabasında olan hakim bakış açısı, aşağıdaki gibi dataları da karşısında görünce, kanıksanan yanlışların da dillendirilmesinde oldukça yüksek bir motivasyona erişerek yüzeysel altına inmesi mümkün olmayan analizlerde takılıp kalmaktadır.

"Yükselen değer, din. Türk toplumunda ideolojik terazinin sağının ağırlık kazanmasına paralel olarak, dindarlığın ve dini değerlerin de yükselişte olduğu gözleniyor. Çeşitli toplumsal kurumların önemine "benim için din çok önemlidir" diyenlerin oranı 1991 yılında %63'tü. 1997'de ise bu oran %83" (Esmer, Milliyet Gazetesi: 09.04.1997).

Aslında bu tarz saptamaların 'muhafazakarlaşma bağlamında' iddia ettiği şeyler, salt kamusal gündemler ve söylemler üzerinden konuşurken, farkına varmadan da dinsel gerçekliği ve yaşam biçimini sadece kamusal bir etkinlik ve hatta söylem biçimine indirgemekten başka bir şey olmamaktadır. Özel ve kamusal alan arasında kopan bağın karşılığının neler olduğunu yukarıda irdelemiştik. Fakat tüm bu türden vurguların ardına geçen analizler, gündelik hayatımızda var olan kamusal ve özel hayatlara dair değişimin nelere karşılık geldiğinin farkına varamayan analiz biçimleri olmaktan başka bir şey değildir. Postmodern dönemdeki 'özel hayatın' niteliklerini görmezden gelen bu tahlil biçimi, bir yaşam şekli olarak dindarlığın 'özele ilişkin pratiklerinden' görmezden gelen tarzdaki ele alışı merkeze koymaktadır. Fakat günümüz geç modern toplumlarının en önemli sorunlarından birisi de 'özel hayat ile kamusal yaşamlar' arasındaki geleneksel bağlantı mekanizmalarının artık işlemeden şekillerde karşılıklar üretiyor olmasındır. Bu durum da bize 'geç modern (ya da postmodern) kamusalarda',³⁵ kamusal söylemlerin sığılan yüzeyselliklere (çoğu zaman da 'gerçekliğini yitiren' şekillere) dönüştüklerinin anlatımını yapmaktadır (Arendt, 2012). 'Gerçeğe (ya da gerçekliğe) dair verilemeyen gerçek tepkilerin' bir kamusal duyarsızlık hali olarak ortaya çıkışı, artık pratikleri olmayan 'kamusal görünürlüklerin' (ya da sığılıkların) içinde yaşadığımızın anlatıcısı olmaktadır (Sennett, 2010). 'Gerçekliğini yitiren' (ve dolayısıyla da gerçek olmayan) ilişki biçimi,³⁶ söylemlerle var olan gerçeklik arasındaki pratiğe ilişkin makasın da büyümesine neden

³⁴ Bu açıdan miyopluğun önemli bir çıktısı da konuşulması gerekenlerin konuşulmaz hale getirmesi olmaktadır.

³⁵ Bu yazı kapsamında bizler -her ne kadar farklı teorik açıklama zeminlerine karşılık gelseler de- 'geç modern kamusalarda' ile 'postmodern kamusalarda' benzer bağlamda kullanılmaktan çekinmeyeceğiz.

³⁶ Geleneksel anlamdaki toplumsal kabullerimizin de dışına çıkması açısından.

olmaktadır. Nitekim ortaya çıkan mevcut hal bu büyük sorunu toplumsal yaşamın her noktasına taşınır bir duruma getirmektedir. Fakat söz konusu sorun 'gerçekliğinin' çok da önemli olmadığı, 'sloganlaşan dünyanın' kamusal alanını bir gerçeklik biçimi olarak³⁷ karşımıza çıkarmaktadır. Nitekim sosyal teorik zemindeki tartışmalarda 'gerçeklik sorunu' (Bauman, 2000; Baudrillard, 2014) olarak ifade ettiğimiz bu şey, bir bakıma söylemi başka pratiği başka bir dünya anlamına da gelmektedir. Postmodern evrede 'imajların içinde' gerçek dışı şekillerde yaşarken, her imajın bir slogan üreten hali (en basitinden çikolatadan konuta, sosyal medya mesajlarından lokanta broşürlerine kadar her yerde gördüğümüz şey), sloganlaşan söylemlerin kamusal alanı özel hayatlarda karşılığı olmayan, sadece söylemlerden ibaret şeyler haline getirmektedir. Bu da görünülebilir olan gerçekliğin bir birinden uzaklaşması anlamına gelmektedir. Tüm bunlardan hareketle başta ortaya koyduğumuz 'muhafazakarlaşma' ya da 'dindarlaşma' bağlamındaki analiz biçimlerinin detektörlerine takılan şeyler, sadece gerçekliğini yitirerek³⁸ 'sloganlaşan kamusal dindarlık' söylemlerinin kendisi olmaktadır. 'Kamusal alanın sonu/çöküşü' (Sennett, 2010) ve 'gerçekliğin sonu' (Baudrillard, 2014) bağlamındaki bu yönlü tartışmaların sosyal teorideki niteliğinin 'din sosyolojisi' çalışmaları tarafından yeterince fark edilemiyor olması, böylesi büyüklükteki hatalı tahlillerin yapılmasını da mümkün hale getirmektedir.

“Kamusal alanla özel alan arasındaki alışveriş ilişkisi bozulmuştur. Bu bozulmanın nedeni, büyük şehir insanının ‘per se’ kitle insanı olması ve bundan dolayı özel alanın medenileştirilmesini tasavvur edememesi değil, şehrin gittikçe karmaşıklaşan hayatını, onu kendisi için kamusal kılacak şekilde bir bütün olarak idrak etmeyi başaramamasıdır. Genel olarak şehir bütünü, görülmesi zorlaşan bir ormana dönüştüğü oranda, birey kendi özel alanına çekilir. Bu özel alan gittikçe daha fazla genişletilmektedir. Fakat nihayetinde birey şehir kamusunun yıkıldığını sevecektir ve bu yıkımda, kamusal mekânın tiranca bir ilişkinin kötü düzenlenmiş sathı olma yönünde yozlaşmış olmasının payı belirleyicidir” (Habermas, 2005; 279).

“Özel, kamusal olması amaçlanan sahneyi işgal etmiştir. Ama ‘kamusal’la etkileşmek için değil.

³⁷ Burada vurgusunu yaptığımız 'gerçeklik biçimi', aslında bir gerçeklik görüntüsü olarak karşımızda dursa da imajların söz konusu olduğu dünyada (içi boşalan söylemler ortamında), gerçekliğin yitirilmesinden başka bir şeye tekabül etmemektedir.

³⁸ Burada 'gerçekliğini yitirmek' bağlamındaki vurgumuzdan kast ettiğimiz şey, 'pratiklerinden yoksunlaşması' olmaktadır.

Kamusal görüş içinde iyice açığa çıkarılmaktayken bile, özel yeni bir nitelik kazanmaz. Sadece kendi mahremiyeti içinde desteklenir... Bugünlerde yalnız bireyler agora'ya kendileri gibi yalnız bireylerle birlikte olmak için girmektedirler. Evlerine kendi yalnızlıkları içinde, endişelerini gidermiş ve güçlenmiş olarak dönmektedirler" (Bauman, 2011; 250).

Dindarlığın özele ilişkin pratiklerinden yoksun olan bu 'kamusal görünürlük' analizlerindeki ısrar, aslında gerçeklik ve görünen arasındaki duruma ilişkin miyopluğun ne kadar da kanıksanır olduğunun anlatıcısıdır. Din sosyolojisi çalışmalarında ve de kamuoyu temelindeki araştırmalarda sıkça tekrarlanan böylesi vurguların nedeni, 'mikro temelli' sorgulama biçimlerini sergileyememektir kaynaklı olarak, görünenin altına inebilme yeteneğinden yoksun kalmakla yakından alakalıdır. Çünkü 'din sosyolojisinde' hala çok etkin olan 'makro bağlamlardaki analiz' biçimi, bu kriterlerin dışına çıkamadığı için 'gerçekliğe dair' pek çok koşulu da ıskalamakta ısrar etmektedir. Nitekim 'muhafazakarlığın arttığı' bir dünyada toplum bilimsel bir sonuç olarak, toplumsal temelli hassasiyetlerin artmasını beklemek doğal bir sonuç niteliğindedir. Çünkü dinin, bir inanç kategorisinin kurumsallaşması olarak toplumsal ilişki biçimlerini organize ettiği gerçeği dikkate alınca, dindarlığın da toplumsal yaşam bağlamındaki işlevleri önemsenmesi beklenir bir durum olmaktadır. Fakat dindarlaştığı (ya da din bağlamında muhafazakarlaştığı) iddia edilen dünyada; 'radikal (hiper) bireyselliğin artışı' (Baudrillard, 2012; 2014), 'parçalanmış hayatlar' (Bauman, 2014), 'toplumun sonu' (Bauman, 2011; 2012; Baudrillard, 2014), 'gelenek ötesi yaşamların' yükselişi (Giddens, 2010), 'kamusal alanın sonu' (Bauman, 2011; Sennett, 2010), 'tüketim toplumu' (Baudrillard, 2016) vb. tartışmalar ışığında örneğini daha çokça verebileceğimiz bağlamlardaki verilerin artışı 'hangi muhafazakarlığın' (ya da dindarlaşmanın)³⁹ yükselişi bağlamında izah edebilmek mümkün görünmektedir. Hatta bu yönlü dataların toplamının 'toplumsal kriz' şeklinde okunabilmesi kadar 'bir insanlık krizi' (Bauman, 2000; 2011) çıktısı olduğunun iddia edildiği yerde, bu yönlü verilerin görmezden gelinerek hali hazırdaki gerçekliğin 'dindarlaşma' ve 'muhafazakarlaşma' bağlamında konuşulması da 'kalıcı miyopluk' halinin travmatik çıktılarını olmaktadır.

Ortaya konulan böylesine eleştirel tahlil biçimleri ve kavramsallaştırmalar eleştirisini yaptığımız

³⁹ Muhafazakarlığın kendisinin de başlı başına bir geleneksel içerimler grubu olduğunu söylemek de gerekmektedir.

yöndeki vurguların altını çizerken, çoğu zaman 'din sosyolojisi' içinden; "bu tahliller bizim toplumumuzu yansıtmıyor, bunlar Batılı toplumlara ait tahliller (ya da teorik tartışmalar)" bağlamındaki itirazlarla da sıklıkla karşılaşmaktadır. Bu noktada daha açık söylemek gerekirse ya da karşı soru yöneltmek gerekirse; 'gerçekliği (gündelik hayatın kendisini karşılaması açısından) yansıtabilen hangi derinlikli 'toplumsal veri'⁴⁰ (sloganlaşan detayların kendisi de dahil olmak üzere), bizler için böylesi bir dindarlaşma (ya da muhafazakarlaşma) analizini rasyonel kabuller noktasına getirmektedir?⁴¹ Toplumsal yaşam, aile, boşanma, tüketim, yeni konut sunum biçimlerinin verdiği hayatlar, radikal bireyselleşme, kitle kültürü, kamusal yaşam... vb.? Bir bakıma her türden toplumsal verinin aksi derinliklerine rağmen, böylesi güür bir savunma biçiminin Türkiye'deki 'din sosyolojisi' çalışmalarındaki varlığı, onun içine düştüğü miyopluluğun da ne kadar kabul gördüğünün ispatı olmaktadır. Fakat bilimsel tavrı hazine avcılığı refleksleriyle sürdürmek mümkün değildir.

4. SOSYOLOJİK TECRÜBE ÜZERİNDEN TASAVVUF AKADEMİSİNE DAİR İKAZLAR, ÖNERİLER VE BEKLENTİLER

'Tasavvuf akademisinin' de devraldığı mirasa dayalı olarak böylesi saplantılı çıktılarla karşı karşıya kalmasının temelindeki neden, yukarıda da vurgusu yapıldığı üzere, onun 'makro boy teorik çabanın' yaşadığı türden krizleri de devralmasındaki motivasyonundan kaynaklıdır.⁴² Bu açıdan sosyal teorinin kabuk değiştiren (ya da yenilenen tartışma) doğası⁴³ ve bu yöndeki tecrübi potansiyeli, daha farklı bir düşünömsel çabayı toplumsal koşullar açısından anlamlı hale getirmektedir. Aynı bağlamlar dikkate alındığında toplumsal kaygıları 'sosyolojik çabayla' pek çok noktada ortak olan 'tasavvuf akademisinin' de sosyolojinin yaşadığı türden benzer dönüşümleri ya da sorgulamaları kendisi adına yapmasının bir zorunluluk noktasına ulaştığını söylemek mümkün hale gelmiştir. Aksi taktirde örneğini verdiğimiz⁴⁴ tartışma bağlamındaki akademik miyopluluğun kanıksanan halinin tasavvuf akademisi özelinde sürmesi de

muhtemel bir çıktı hükmünde olacaktır. Bu noktadaki söz konusu hayati sorunun sosyal teorik tecrübeden yoksun olarak ele alınması, kendi içerisinde toplumsal hayatın (ve doğal olarak da gündelik hayatın) gerçekliklerini karşılamayan teorik çabalar ve söylemlerin 'tasavvuf akademisinin' çıkmazlarına dönüşebilmesi ihtimalini barındırmaktadır. Aksi takdirde söz konusu sorunlar yumağı tasavvuf akademisinin 'gerçekliği' ve genel toplumsal koşulları karşılamaktan uzaklaşması ve 'din sosyolojisi' özelinde olduğu gibi giderek de sığlaşan tahlillere sıkışması anlamına gelecektir. Bu da mikro sosyolojik dönüşümü kavramaktan uzaklaşan tasavvuf akademisinin 'gündelik hayata' dokunması ya da onu açıklaması muhtemel olmayan akademik ortamlarının kanıksanmasından başka bir şey üretemeyecektir.

Ayrıca şunu da vurgulamak önemli bir durum olmaktadır. İçinde bulunulan ve kalıcı belirsizlikler çağı olarak ifade edilen 'geç modern' (ya da postmodern) koşullarda, toplumsal yaşamlar adına büyük bir üst anlatı krizinin yaşanıyor olduğu görmezden gelinemeyecek bir durumdur. Böylesi bir evrede 'tasavvuf akademisinin' bir üst anlatı krizi yaşamaması adına, sosyal teorinin bu noktadaki tecrübelerinden beslenebilmesi kendi tartışma zeminleri adına da önemli çıktılar sağlayacaktır.⁴⁵ Bir bakıma 'tasavvuf akademisinin' kendisini sosyal teorinin yaşadığı bağlamlarda revize etmesi, içinde bulunduğu açmazlar noktasında kendisine önemli katkılar sunacaktır. Nitekim 'tasavvuf akademisinin' toplumsal gerçekliği daha doğru yönleriyle tahlil edebilmesi için, sosyal teorinin ortaya koyduğu tartışma zeminlerine ve kavram haritasına da fazlaca ihtiyacı vardır. Fakat bu tartışma perspektiflerinin (ve dolayısıyla kavramsal haritanın) 'tasavvuf akademisine' sağlayacağı asıl şey, doğru toplumsal gündemler üreterek kendi sorunlarına dair, gerçekliği karşılayan tahliller yapabilir hale gelmesine katkı sağlamak olacaktır. Aksi taktirde mevcut haliyle 'tasavvuf akademisinin' var olan toplumsal gerçekliği ve gündelik hayatı karşılayan söylemler inşa edebilmesi, onun mikro sosyolojik tahlil biçiminden uzakta olmasından kaynaklı olarak pek de mümkün görülmemektedir. En basitinden ilk etapta hemen akla gelen 'tüketim toplumu', 'sağlık ve beden sosyolojisi', 'ileri teknoloji toplumları', 'gelenek ötesi toplumlar', 'insanlık krizi', 'toplumun sonu' ve 'parçalanması', 'gündelik hayat', 'hiper bireysellik', 'ağ toplumu' vb. pek çok bağlamlarda tasavvuf akademisinde yeterince çalışmanın var olduğuna dair bir şeyler söylemek mümkün değildir. Söz konusu eksiklik

⁴⁰ Pratikleri karşılamaları açısından.

⁴¹ Az önce de örneğinin verdiğimiz 'yüzeyin bilgisini' veren ve miyopluluk nedeni dâhârında.

⁴² Burada 'devralmaktan' kastımız 'tasavvuf akademisinin' ağırlıklı analizlerini hala 'makro boy teorik zemininin' ötesine geçirememesindedir.

⁴³ Makro teoriden mikro teoriye, modern teoriden postmodern teoriye.

⁴⁴ Başka örnekler üzerinden bu tarz analizleri tasavvuf akademisi bağlamındaki miyopluluklar üzerinden uzatmak çok da mümkündür. Fakat bu yönlü örneklerin uzatılması bu yazının sınırlarını aşan gerçeklikler olması nedeniyle onlara tek tek girilmeyecektir.

⁴⁵ En basitinden yukarıda 'bir insanlık krizi' olarak sunduğumuz noktalara dair konuşabilen bir tasavvuf akademisi haline gelebilmesi açısından.

onun hakim toplumsal hayatı karşılamaktan uzakta kalan halinin de anlatıcısıdır. Bu bakımdan 'tasavvuf akademisinin' mevcut koşullara ilişkin handikapları aşabilmesinin repertuarı bir bakıma yeni dönem sosyolojik çabanın (yani mikro sosyolojinin ve hatta sentezci sosyolojinin de)⁴⁶içerisinde gizlidir. Bu bakımdan 'sosyal teorinin mikrolaşma bağlamında yaşadığı dönüşüm, tasavvuf akademisinin sorunları adına bir çıkış tecrübesini içinde barındırmaktadır. Nitekim 'tasavvuf akademisinin' temeldeki kaygıları dikkate alınınca, onun 'geleneğin' ve 'toplumsallığın' yanında yer alması, sosyal teorinin kaygılarıyla ne kadar paydaş olduğunun anlatıcısıdır. Çünkü toplumsal birlikteliğin kaygısı, içerisindeki 'insani doğanın' da kaygısı üzerinden işlemektedir. Bu açıdan da 'insani doğanın' (ve dolayısıyla da toplumsal doğanın) üzerine kaygıları ve geniş söylemleri olan 'tasavvuf öğretisi' de sosyal teorinin kaygılarıyla benzeşik bir noktada olmaktadır. Tüm bu gerekçelerle 'tasavvuf akademisinin' sosyal teoriyi, farklılaşan doğasıyla birlikte yeniden keşfe çıkması, kendisinin akademik geleceği adına önemli bir gerekliliktir. Aksi taktirdedisipliner düzeyde karşılaşması muhtemel sorunlardan arınması ve toplumsal hayatın mevcut halini açıklayabilen şekillerde işlerliğini sürdürmesi mümkün olmayacaktır. Bu bakımdan gelecek dönem düşünüldüğünde 'tasavvuf akademisinin' bir işlerlik çabası olarak, 'toplum bilimin' kendi içinde yaşadığı kabuk değiştirme sürecini iyi derecede okuması gerekmektedir.

Bu açıdan toplumbilimsel ikaz niteliğinde olan tüm bu vurguların, bir 'insanlık krizi çağında' tasavvuf akademisi adına yeni bir bakış açısı, yeni bir akademik çaba ve hatta yeni bir kaygı üretmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- [1] Arendt, H. (2012): İnsanlık Durumu, İletişim Yayınları, İstanbul.
- [2] Baudrillard, J. (2012): Kusursuz Cinayet, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [3] Baudrillard, J. (2013): Üretim Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- [4] Baudrillard, J. (2014): Simülakrlar ve Simülasyon, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- [5] Baudrillard, J. (2016): Tüketim Toplumu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [6] Bauman, Z. (2000): Liquid Modernity, Polity Press.
- [7] Bauman, Z. (2011): Bireyselleşmiş Toplum, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- [8] Bauman, Z. (2012): Siyaset Arayışı, Metis Yayınları, İstanbul.
- [9] Bauman, Z. (2014): Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri, Ayrıntı
- [10] Bauman, Z. (2015a): Sosyolojik Düşünmek, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [11] Bauman, Z. (2015b): Modernlik ve Müphemlik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [12] Beck, U. (2011): Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru, İthaki Yayınları, İstanbul.
- [13] Bernstein, Peter L. (2011): Tanrılara Karşı: Riskin Olağanüstü Tarihi, Scala Yayıncılık, İstanbul.
- [14] Best, S.; Kellner, D. (2011): Postmodern Kuram, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [15] Fukuyama, F. (2005) Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- [16] Fukuyama, F. (2016): Tarihin Sonu ve Son İnsan, Profil Yayıncılık, İstanbul.
- [17] Foucault, M. (2007): İktidarın Gözü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [18] Foucault, M. (2001): Hapishanenin Doğuşu, İmge Kitabevi, İstanbul.
- [19] Foucault, M. (2013): Kelimeler ve Şeyler, İmge Kitabevi, İstanbul.
- [20] Giddens, A. (1999): Toplumun Kuruluşu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- [21] Giddens, A. (2004): Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [22] Giddens, A. (2010): Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum, Say Yayınları, İstanbul.
- [23] Güler, İ. (2005): Dine Yeni Yaklaşımlar, Anadolu Üniversitesi Web Ofset, Eskişehir.
- [24] Habermas, J. (2001): İletişimsel Eylem Kuramı, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- [25] Horkheimer, M; Adorno, T. (2010): Aydınlanmanın Diyalektiği, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- [26] Kant, I. (2007): "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt, Toplumbilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı (Sayı 11), İstanbul.
- [27] Kuff, E. C.; vd. (2013): Sosyolojide Perspektifler, Say Yayınları, İstanbul.
- [28] Lyotard, Jean F. (2014): Postmodern Durum, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- [29] Sennett, R. (2010): Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [30] Turner, J. H.; vd (2010): Sosyolojik Teorinin Oluşumu, Sentez Yayıncılık, Bursa.
- [31] Wagner, Peter; (2005): Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- [32] Yılmaz, Esmer (09.04.1997): 'Dini Değerler Yükselişte', Milliyet Gazetesi.

⁴⁶ Burada kastedilen şey 'orta boy sosyolojik teoriler' olmaktadır.

Mikro Sosyal Bilimlerin Birikimi Tasavvuf Araştırmacısına Ne Söyler?

*N.Tan,

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf ABD, Türkiye
nedimtan@hotmail.com

Geliş Tarihi: 2017-07-20 Kabul Tarihi: 2017-10-31

Öz

İlahiyat Fakülteleri içerisinde Tasavvuf Bilim dalının bağımsız olarak açılması ve bu bilim dalına ait ürünlerin ortaya çıkması 1980 sonrası başlamıştır. Özellikle Osmanlı dönemine ait tasavvufi literatürün uzun yıllar ihmale uğraması çalışmaları doğal olarak bu döneme yönlendirmiştir. Sonuçta doğal olarak tarikat monografileri, şahıs biyografileri, metin neşri gibi genel tasvirî yönü baskın, tarihî birikimin tespitine önem veren akademik çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bazen birbirinden bağımsız, dağınık ve bölük pörçük bazen de hacimli ve emek mahsulü çok sayıda çalışma neşr olunmuştur. Artık alana ait kavramsal incelemelere ve düşünsel tutarlılığa dikkat eden gerekli zihinsel bağları kurulmuş, atıfları yapılmış çalışmalara ihtiyaç vardır.

Bağlantılı çalışmalarda sosyal bilimlerin metodolojilerinden yararlanarak olguyu bir taraftan tarihle bağlantısını kurarken diğer yandan günümüze ne söylediğini taşımak, sosyolojik ve antropolojik kapsamına dikkat etmek önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Roman, popüler kültür, pozitivism, postmodernizm, tasavvuf

What Says Accumulation of Micro Social Sciences to the Sufism Researcher?

*N.Tan,

Marmara University Faculty of Theology Department of Sufism, Turkey
nedimtan@hotmail.com

Received date: 2017-07-20 Accepted date: 2017-10-31

Abstract

The foundation of Sufism discipline independently within the faculties of theology and the emergence of products belonging to this discipline have begun after the 1980s. In particular, the studies naturally have been directed to this period because of neglecting studies of Ottoman-era mystic literature for many years. As a result, academic studies naturally emerged that emphasize general description such as tariqat monographs, personal biographies, text publishing, and determination of historical accumulation. In this period, sometimes independent from each other, scattered and fragmented, sometimes voluminous and product of effort studies have been published. After that, there is a need for conceptual studies belong to the field and for studies which have established the necessary mental ties that pay attention to intellectual coherence and with cited references.

In connected studies it is important to carry what the phenomenon says to present-day whilst establishing its connection with history by using the methodologies of social sciences and pay attention to the sociological and anthropological context.

Key words: Novel, popular culture, positivism, postmodernism, sufism.

İsmâil Hakkı Bursevî, bir risâlesinde “herkesin fenn-i ağlebi ne ise dünyâda müşâhede ettiği âsârda onu görür, gayrıyı görmez” der.¹ Bizim “fenn-i ağlebimiz” tasavvuf araştırmacılığıdır. Dolayısıyla incelediğimiz konuları ve karşılaştığımız meseleleri, tasavvuf çalışmalarının bize sunduğu kavramsal çerçeveye göre değerlendirmek hem temel önceliğimiz hem de en köklü alışkanlığımızdır. Ancak yaptığımız iş toplu kurduğumuz ilişkiden, sahip olduğumuz veya önerdiğimiz bakış açısı bilgiye dönük yaygın beklentilerden bağımsız değildir. Bu bağımlılığı fark ettiğimiz zaman mesleğimizin varoluşsal niteliklerini sorgulamak durumunda olduğumuzu görürüz² Tasavvuf çalışmak nasıl bir etkinliktir? Tasavvuf araştırmacısı ne iş yapar? Böyle bir mesleğin ne tür bireysel ve toplumsal sonuçlarından söz edilebilir? Ortaya çıkan bilgi neyin bilgisidir? Ulaşılan sonuçlarla mevcut talepler arasında ne açıdan süreklilik bulunmaktadır? Çıkarların veya krizlerin şekil verdiği eğilimler alan üzerinde nasıl etki bırakmaktadır? Araştırmacının yaptığı işe bu türlü sorular sorması, kendisinin de içinde olduğu akademik süreçleri tanımasına ve bilginin dönüşüm biçimlerini anlamasına zemin hazırlayacaktır. Üretilen bilgi ağının araştırmacıyı nasıl bir çerçeveye içine çektiğini düşünmek, tasavvuf çalışmaları bağlamında sosyal bilimlerin³ nerede durduğu sorusunun cevabını da kuşatacak bir eşiktir. Temel önceliğimizin tasavvuf çalışmaları içerisinde kalan değerlendirmeler yapmak olduğunu söyledim.⁴ Bu önceliğin alışkanlığa dönüşmesi,

¹İsmâil Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili –İbn Meşş Salavât ve Şerhi*, İstanbul: İz, 2011, s. 221. Bu ifadenin içerdiği “bir şey olarak görmek” anlamına ilişkin ileri bir okuma için bk. Recep Alpyağıl, *Fark ve Yorum*, İstanbul: İz, 2009, s. 17-38.

²Burada felsefi bir tutum olarak “refleksivite”ye atıf yapıyorum. Nitekim “bir bilgi dalı ya da disiplinin, bir teori veya bir ideolojinin araştırma konusu ya da düşünme nesnesi bağlamında benimsediği bakış açısı, yöntem veya stratejileri, söz konusu bakış açısı, yöntem ya da stratejilerle, bunları kullanarak ulaştığı düşünce ya da teorilere de uygulaması durumu” kavramın anlam alanı içerisinde. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 1999, s. 728-729.

³Bu yazıda sosyal bilimlerin “bilim” olup olmadığına ilişkin tartışmalar üzerinde durmayacak, yerleşik kabule uyup insanın toplumla, kendisiyle ve doğayla ilişkilerini sistemli bir biçimde inceleyen, yöntemli bilgi üretme iddiası taşıyan, ancak aralarında kesin sınırlar çizilemeyen disiplinleri “sosyal bilimler” olarak ifadelendireceğim. Bu tanım için bk. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınbay-D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat, 1999, s. 673-674.

⁴Bu bakımdan şu soru hiçbir zaman güncelliğini yitirmeyecektir: “Nasıl bir araştırma ve telif metodu izlenmelidir ki içeriği bütün özgünlüğüyle tasavvufi, formu bütün gerekleriyle bilimsel olan akademik metinler oluşturmak mümkün olabilsin?” Bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2012, s. 139.

kanaatimce karşı karşıya olduğumuz başlıca sıkıntılar arasındadır. Burada alışkanlık kelimesiyle, konu ya da metinle sınırlı kalarak bir çalışmada ortaya çıkması muhtemel soruların ardına düşmemeyi ve mevcut bağlamları ısrarla görmezden gelmeyi kastediyorum. Çünkü neyin niçin konu aldığını kavramaksızın, yöneldiği alana soru sormaksızın ve yazılı anlatıma kavramsal bir düzey kazandırmaksızın üretilen bilgi sağanağı karşısında mesleğe ait sorumluluklar sıradanlaşmaktadır.⁵ Geçtiğimiz otuz yıla baktığımızda genel tasvir yönü oldukça baskın gelen, tarihî birikimin tespitine önem veren ve metin neşrinin ağırlık merkezini oluşturduğu bir tasavvuf literatürünün ortaya çıktığını, bu literatürde kavramsal incelemenin ve düşünsel tutarlılığın oldukça geri planda bırakıldığını görmekteyiz. Öyle ki metin neşri uğraşının ve tarih çalışmalarının yaygınlığı, yer yer edebiyat ve tarihle tasavvuf arasındaki branş sınırlarının silikleştiği bir aşamaya gelmiş olup, ortaya çıkan bu literatürde şekil özelliklerine yoğunlaşan bir yazım biçiminin çalışmaları yönlendirdiği gözlenmektedir. Buna bağlı olarak içeriği değerlendirmenin, konuya dönük yeni sorular sormanın ve İslâmî ilimler yekünüyle bağlantılar kurmanın metin tespitine ve tasvirî bilgi aktarımına oranla geri planda kaldığı örnekler gün geçtikçe çoğalmaktadır. İçeriğin disiplinler arası çağrışımları ile şekil özelliklerinin disiplin içinde kalan bağlamı arasında ortaya çıkan adı konulmamış bu gerilim, görebildiğim kadarıyla önceliklerimizin alışkanlığa dönüştüğü noktadır. Dinî gayretlerin ya da tasavvuf kaynaklı iyi niyetlerin yol verdiği bir müsamahayla, metodu sorgulamaksızın metin tespitinin ve tasvirî anlatımların yeterliliğini kabul etmek, literatürü artık içinden çıkılmaz bir aşamaya doğru sürüklemiş gibidir. Araştırma yöntemleri dersi anlatılırken, bir kavrayış biçimi ve bilgi tutumu olarak metodun üzerinde durmak yerine, uygulamadaki ayrıntılara odaklı tekniklerin öne çıkması bu tıkanmanın göstergelerindedir.⁶ Metin neşrinin ve tasvirî tarih çalışmalarının temel alınmasında XX. yüzyıl boyunca tanıklık edilen kültür politikalarının belirleyici olduğu açıktır.

⁵Nitekim mevcut tasavvuf çalışmalarında mevzu ve meseleler tanımlanırken oldukça serbest bir çağrışım alanından hareket edildiği, tasavvufun İslâm düşüncesi bütününden ısrarla ayrıştırıldığı, kavramların tarihi takibinin geri plana atılarak irşad faaliyetlerinde kullanışlı sayılan unsurlarla yetinildiği görülmektedir. Bu ise uzun vadede tasavvufun hem İslâmî ilimlerden biri sayılması hem de akademik üretime konu olması bakımından meşruiyet sorunu doğurmaya neden olabilecek ya da var olan tartışmaları ilkesiz biçimde alevlendirebilecek bir tutumdur.

⁶Yöntem kelimesinin Türkçede metottan çok teknik anlamında kullanılmasının sebep olduğu sıkıntılar için bk. Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, Ankara: İmge, 2004, s. 51-71.

Çünkü tasavvufî hâfıza ve tezâhürleri, bu dönem içerisinde gösterge, uygulama ve dil bakımından kendi mecrası dışına itilen, yer yer bastırılan ve dışlanan, dolayısıyla modernliğin ürettiği pratik sorunlar karşısında savrulabilen bir yekündü⁷İhmale uğradığı düşünülen tasavvufun miras bıraktığı örnekleri tespit etmeye karşı duyulan heyecan, tasavvufî eğilimlerin doğurduğu olumlu arzularla birleşince gizli kalmış eserlerin/kişilerin/kurumların gün yüzüne çıkarılması başlı başına bir değer durumuna gelmiş, dolayısıyla öğretici olduğu düşünülen metin neşri işi alabildiğince önü açılan bir uğraş dönüştürülmüştür. Ancak tasavvufî amaçlarla akademik bilgi üretim tarzlarının kesiştiği bu noktada artık önceliklerimizin alışkanlıklarımıza yenik düştüğünü, keşif duygusunun yerini ilgi kaybına bıraktığını, başlangıçtaki heyecanın gitgide çaresizlik haline geldiğini görmek durumundayız. Disipliner uzmanlık arttıkça araştırmacı körleşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Tasavvuf çalışmaları da bu talihsiz akıştan kendini kurtaramamaktadır. Bu noktada felsefe, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, tarih vb. disiplinlerin araştırma yöntemlerini ve temel ilgilerini göz önünde bulundurarak kendi konumuz üzerine yeniden yoğunlaşacak ve ne yaptığımızın farkına varacak bir bilinç edinme imkânı bulabiliriz. Çünkü neyi muhatap aldığımızın bağlamını görmek, ilkelerle uygulamalar arasındaki sürekliliği yakalamak, çok boyutluluğu unutmaksızın çıkarımlarda bulunmak ve karmaşıklık içerisinde şekillenen düzeni sezmek kanaatimce karşılaştırmalı okumalar yapmakla mümkündür.⁸

Elbette ilahiyat çalışmaları söz konusu olduğunda diğer bilimsel disiplinlerle iletişimin nasıl sağlanacağı, henüz tartışılması tamamlanmamış ve muhtemelen tamamlanmayacak bir meseledir. Çünkü farklı paradigmalara karşı karşıyayız⁹Genel olarak seküler bir perspektifle tasavvufî hafızayı ve tezâhürlerini kuşatmanın imkânsızlığını vurgulayabiliriz. Metafizik bilginin imkânına dayanan, insanın yetkinliğini bu imkâna dayanarak yorumlayan ve gücünü metafizik ilkeleri pratiğe geçirmekten alan tasavvufun,¹⁰ işin başında böyle

bir bilgiyi dışlamaya şartlanmış tavırlarla değerlendirilemeyeceğini ya da bu türlü bir değerlendirmenin fayda sağlamayacağını doğrudan dile getirmek gerekir. Burada dikkatimizi yöneltmemiz gereken, paradigmaların tarihe bağımlı olmaları ve insanın anlamlandırma arayışlarının ulaştığı noktayı yansıtmalarıdır. Hangi aşamada tarihe bağımlı kalmak ve hangi aşamada bu bağımlılığı aşmak istediğimizi tespit etmemiz farklı modeller karşısında ilkesiz durmamamızı sağlar. Metafizik ilkelerin tarihteki açılımını izleme çabası başlı başına bir metot gerektirdiği kadar, insana ilişkin söylenmiş her söze bir şekilde değinecek yönler barındırır.¹¹ Bu noktada geliştirilmiş kavramsal yapıların birbirleri arasında geçişlilik olabileceğinden söz edebiliriz. Ancak böyle bir geçişlilik mutlaklık bildirmez ve kavramsal yapıların birbirine aktarılabilir / çevrilebilir yönlerinin olması tamı tamına örtüşebilecekleri anlamına gelmez.¹² Bunun zıttını ileri sürmek indirgeyici bir dil doğurmaktadır ki en kapsamlı örneğini tarihselcilikte/bağlamcılıkta buluruz. Her kavramı/olguyu kurgusal bağlamlara/yapılara indirgeyerek açıklamaya çalışan yorum biçimleri, tasavvufun nitelikleriyle yüzleşmek yerine onu olabildiğince işlevsizleştiren bir tutum takınır.¹³ Farklı paradigmaların varlığını unutmaksızın ve indirgeme kolaycılığına düşmeksizin,¹⁴ farklılıkların aktarılabilir / çevrilebilir bir niteliği olduğunu hatırd tutmak kaydıyla karşılaştırmalı okumalar yapmanın hangi tür tasavvuf çalışması olursa olsun faydalı olabileceğini düşünebiliriz¹⁵. Bunun ortak bir

Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat*, 2015, sayı: 3, s. 1-33.

¹¹*Fusûsu'l-hikem* etrafında tarih boyunca oluşmuş literatür tam da metafizik ilkelerin nasıl varlıkta gözüktüğü ve insanlık durumlarının bu ilkelerle bağlantısının tespiti ile ilgilidir. Bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan, ty., s. 15-73.

¹²İnsanın evrensel özellikleri açısından kültürlerin ve metotların çevrilebilir ve aktarılabilir yönleri hakkında bk. Staney Jeyaraja Tambiah, Büyü, *Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı* (çev. Ufuk Can Akın), Ankara: Dost, 2002, s. 155-187.

¹³Örneğin M. Âbid el-Câbirî'nin tasavvuf okuması bu bağlamda dikkatle değerlendirilmesi ve hesaplaşılması gereken bir içerik sunar.

¹⁴Eliade gibi indirgeme karşıtı yazarları dikkatle takip etmek bu noktada öğretici olacaktır. Bk. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din –Mircea Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açından Değerlendirilmesi*, İstanbul: İz, 2011, s.365-389.

¹⁵Bu açıdan öznelerarası ilişkinin imkânlarını ve katılımcı alan araştırmasının önemini vurgulayan, sosyal bilimlerin sunduğu perspektifleri ve oryantalist birikimi tartışmaya açarak tasavvuf araştırmalarının bağlamı ile alan farklı bir deneme için bk. Arthur F. Buehler, “Yirmi Birinci Yüzyılda Tasavvuf Araştırmaları: Tetkik Bağlamını Genişletmek” (çev. Mehmet Atalay), *Sakarya*

⁷İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam I*, İstanbul: Dergâh, 2008, s. 237-306.

⁸Bağlam, bütün, çokboyutluluk ve karmaşıklık sıralamasını Morin'den aldım. Bk. Edgar Morin, *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi* (çev. Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Ün. Yayınları, 2010, s. 15-18.

⁹Bu paradigmalara karşılaşma alanı daha çok din tanımlarında kendini gösterir. Bk. Inger Furseth-Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş –Klasik ve Çağdaş Kuramlar* (çev. İhsan Çağcıoğlu-Halil Aydınalp), Ankara: Birleşik, 2011, s. 43-141.

¹⁰Meselenin varlık ve bilgi yönüne ilişkin kapsamlı bir okuma için bk. Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik

metodolojisini tespit ya da inşa etmek için henüz erken olabilir, fakat bireysel arayışlarımız bir noktadan sonra bu algı eşliğinin paylaşılmasını sağlayacaktır. Böylece bir çalışmada ucu açık bırakılan noktanın diğeri tarafından tamamlanması yalnızca somut bilgi bakımından değil aynı zamanda bakış açıları için de geçerli olacaktır.

Sosyal bilimlerin birikimini tasavvuf çalışmaları bağlamında konuşurken, bir dinî tavır ya da din yorumlama biçimi olarak tasavvufun¹⁶ Müslüman toplum içerisindeki yeri ve bu yerin sonuç verdiği pratik/teorik durumların nasıl araştırılacağı, öne çıkması kaçınılmaz konular arasındadır. Çünkü biz tasavvuf araştırmacıları, karşı karşıya olduğumuz fenomenler dolayısıyla çoğu zaman birden fazla disiplinin alanı içerisinde bulunabilmekte ve birden fazla metodu uygulayabilmekteyiz. Meselâ katımlı gözlem gibi yöntemler ve kavram incelemesi gibi uygulamalar, yani antropolojik eyleme felsefi duyarlılık bir çalışma bünyesinde iç içe geçebilmektedir.¹⁷ Bununla da kalınmamakta, İslâmî ilimlerin tümünü ilgilendiren dil ve varlık kategorileriyle sıkça içli dışlı olmak, metafiziğin merkeze aldığı sorular etrafında öbekleşen düşünce yapılarını tanıyarak tasavvufu konumlandırmak durumunda kalabilmekteyiz.¹⁸ Bu noktada tasavvuf araştırmacısının dikkatli olması ve değindiği bilgiyi çok yönlü olarak sorgulaması büyük önem kazanmaktadır. Farklı disiplinlerin topluma, bilgiye ve varlığa dönük sorularını hatırd tutmak, hangi konuyla ne için karşı karşıya olduğumuzu öğrenmeyi ya da intikal etmeyi kolaylaştıracaktır. Çünkü tasavvuf bir hakikat iddiasıdır ve dinî arayışların doğurduğu çok yönlü soruların cevaplarını barındırır. Allah-insan ilişkisinin tüm alanları, geçmişte ve günümüzde tasavvufun değerlendirme sahası içerisinde yer almaktadır. Ortaya çıkan her insanî mesele -en azından ilke düzeyinde- tasavvufun kapsama alanına girer. İçine düştüğümüz metin ve tarihle sınırlı kalma alışkanlığımızın dışına çıkıp çalıştığımız konu ve kavramları irtibatlandırma disiplinlere açarak mesleğimizi sürdürmek hem kişisel açıdan hem de literatürün verimliliği açısından büyük bir değer

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, sayı: 31, s. 193-226.

¹⁶“Dinî tavır” ve “din yorumlama biçimi” ifadelerini Afifi’den hareketle kullanıyorum. Bk. Ebu’l-Alâ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz, 2000, s. 48-60.

¹⁷Farklı örnekler üzerinden yapılan kısmî bir değerlendirme için bk. Kamer-ul Huda, *Şihâbeddin Ömer Sühreverdî –Hayatı, Eserleri, Tarikatı* (çev. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan, 2004, s. 15-20.

¹⁸Örneğin Ekrem Demirli’nin *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* adlı çalışması (İstanbul: Kabalcı, 2012) tasavvufun İslâmî ilimlerin geldiği yeri hem ilke hem uygulama bazında dönüştürme ve bütün ilimlerin merkezine oturma iddiası taşıyan yönünü görmek açısından oldukça önemli bir metindir.

olacaktır. Elbette metot denilen kavrayış düzeyi, uygulandıkça edinilen ve sorgulandıkça detaylanan bir işleyişe sahiptir.

Yukarıda farklı paradigmalara karşı karşıya olduğumuzdan söz etmeye çalıştım. Her kavramsal yapı, var olan bilgi alanlarını kuşatma/konumlandırma iddiası taşır. Açıklama gücü dolayısıyla benimsenen bu modern/postmodern yapılar karşısında ilahiyatın ya da İslâmî ilimlerin kendi iç gündemlerini nasıl sürdüreceği hususu, son iki yüz yılın en enerji tüketen meselesi olmakla birlikte, bu meselede fiilî süreklilik taşıyan kuşatıcı bir cevabın geliştiğini söyleyemeyiz. Tasavvufun mahiyetiyle karşılaştığımız konular arasında bir tüketicilik ilişkisi kurmamak burada önem kazanmaktadır. Mesleğimiz neyi gerektiriyorsa onu ciddiyetle yerine getirirken popülist ya da avâmileştirici üsluplara sapmamanın önemi kanaatimce disiplinler arası¹⁹ duyarlılıktan geçmektedir. Çünkü tasavvuf ilk elde algılandığı şekliyle, verili bir tarih-toplum düzlemini kendine kalkış noktası olarak belirlemediğinden, sosyal sorunlarla ya da yaşanan krizlerle tanımlanmama iddiasına sahiptir. İdeale dönük bir tavırla Allah-insan ilişkisi merkezinde bir kalkış noktasına sahip olması ve bütün hareketliliğini bu ilişkinin özünden alması sebebiyle tasavvufu mevcut gündemlerle sınırlayarak konumlandırırsak düşünce bakımından oldukça fakirleşiriz.²⁰ Gerçi sosyal bilimlerde mevcuttan hareketle hızlı sonuç üretme eğilimi vardır ve birimden bütüne ani sıçramalar yapılabilir. Aynı şekilde yaygın din hizmetleri acil çözüm bekleyen sayısız soru ve sorunla karşı karşıyadır. Dolayısıyla ister istemez genel geçer söylemler zihinsel bir tutuma dönüşmüş ve bilginin üretimine dönük duyarlılıklar oldukça geri planda kalmıştır.²¹ Bu alışkanlık ilahiyat çalışmalarına da

¹⁹Disiplinlerarası kavramıyla uzmanlaşmanın getirdiği ayrışmaları aşma çabasına vurgu yapıyorum. Konu hakkında bk. Richard E. Lee-Immanuel Wallerstein, *İki Kültürü Aşmak –Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı* (çev. Aysun Babacan), İstanbul: Metis, 2007.

²⁰Ancak bunu söylediğimizde tasavvufun tarih ve toplumla bütünleşen yönlerini görmezden gelirsek saf bir hakikat anlatısı içerisinde boğulmamız, oldukça yetersiz ve savunmacı bir dili sahiplenmemiz kaçınılmazdır. Bu da tersinden bir fakirleşmeyi ve indirgemeyi beraberinde getirecektir. Mistisizm çalışmalarında ortaya çıkan bu durum hakkında bk. Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık –İnançlar ve Tarih*, İstanbul: Ayışığı, 2015, s. VII-IX.

²¹Bağlamı farklı olsa da Levi-Strauss’un şu cümleleri dikkatle okunmalı: “Fakat insan bilimlerinde, hız etkeninin sadece eğretilmeli bir değeri vardır. Karşılaştırmanın geçerli olabilmesi için hız etkeninin yerini bilgi ve anlam almalıdır.” Claude Levi-Strauss, *İrk*,

geçmiş, var olan literatürün hızlı genellemeler ve kavramsal indirgemeler barındırması bir bakıma kaçınılmaz hale gelmiştir. Ancak bir tasavvuf araştırmacısı, içinde olduğu alanın temelde Allah-insan ilişkisi bakımından sonsuza açılan ve diğer insanî ilgileri kuşatan bir tarafı olduğunu dikkate alırsa, genellemelerin ve keskin sonuçlandırmaların bu alan için yürürlükte olamayacağını hatırlayacaktır. Bu noktayı sürekli gündeme getirmek ve tasavvufun niteliklerini mevcut kavramsal çerçeveler içerisinde süratle tüketmemeye çaba göstermek ayrı bir metodolojik düzeye kaynaklık edebilir. Bir bakıma tasavvuf bütün bilimlerin metafizik bilgiyle ilişkisini sağlamak bakımından bir kritere dönüşebilir.

Sonuç olarak akademik tasavvuf çalışmaları metod arayışı hiçbir zaman canlılığını yitirmeyecek bir düğüm noktasıdır. Metot, tutarlı ve kapsayıcı oldukça güç kazanır. Böylece yöneldiği bilgi alanları arasında bağ kurarak yeni kavrayış düzeylerinin ortaya çıkmasına kaynaklık eder.²² Elbette şu gerilim hep yaşanacaktır: İnanç unsurları insan iç dünyasıyla sınırlı kalmayarak gündelik ilişkilerde, sosyal amaçlarda ve siyasî çıkarlarda kendini gösterecektir. Bir dinî tavır olarak tasavvuf tam bu noktada etkinlik kazanarak mevcut çatışma ve gerilimlerin zarfı durumuna gelebilir. Zihniyetlerin meşrulaşmasına, tasavvufun akıl ve tarih üstü bir referans sunması, yaşanması muhtemel olumsuz süreçlerin hız ve şiddet kazanması noktasında netice verebilir.²³ Bu ise yalnız tasavvuf araştırmacısının değil, toplumun bütün bireylerini ilgilendirebilecek bir hareket sahasıdır. Tasavvuf kaynaklı ya da temaslı krizlerle karşılaştığımızda, bir gerçeklik algısının ne şekillerde dışa vurabileceğini ve kişinin bir yola adanmasında son nokta olup olmadığını düşünmeliyiz. Ancak tasavvuf araştırmacısı 'toplum mühendisi' değildir. Propoganda ve endoktrinasyon faaliyetleri içine girerek birikimini tüketmesi, mesleği açısından yıkıcı sonuçlar doğuracaktır.²⁴ Tasavvufun umut veren irşâdî, başka bir dünyanın imkanına fiilî bir gerçeklik sunarken, bu durum mevcut sosyal ilişkilerde krize sebebiyet verebilir. Bu bağlamda yaşanması muhtemel ikilemler içine düşmek kaçınılmaz olsa da, araştırmacı mevcut toplumsal hareketlilik üzerine geliştirilen bakış

açılarını göz önünde bulundurarak kavramsal donanımını güçlendirirse, en azından daha yetkin yorumlar yapma imkânı bulacaktır. Bir araştırmayı kalıcı kılacak olan, insanlığın hafızası ile mevcut problemleri arasında yeni ilişkiler kurabilmesi ve muhatabına yeni bağlantılar yakalatabilmesidir. Bilgi üretiminin ve yorumun evrensel bir değer olabildiği nokta burasıdır. Kanaatimce tasavvuf metinlerinin zengin içeriği farklı disiplinlere açıldıkça yeni şeyler söyleyebilecek, araştırmacı tasavvufla gündeme gelen soruların önünü kapatmadıkça konusunda derinleşebilecek, böylece konuşmaya ve kavramaya mecbur kaldığımız insanî meseleler karşısında kuşatıcı bir bakış açısının yolu açılmış olacaktır. Çünkü bildiğimizi düşündüğümüz şeyleri daha farklı algılamak, konuştuğumuz dilin bize dayattığı bir gerekliliktir. Fakat bu ifade edilen nokta sırf ileriye dönük bir beklenti değildir. Kavramlarımızın yapısı dolayısıyla içinde bulunduğumuz fiilî bir durumdur. Öyleyse bilgi üretiminin alışkanlık değil sorumluluk olduğunu hissetmek için gereken ne ise o yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- [1] Adıbelli, Ramazan, Mircea Eliade ve Din –Mircea Eliade'nin "Din Bilimi Çalışmalarının Metodolojik Açından Değerlendirilmesi", İstanbul: İz, 2011.
- [2] Affi, "Ebu'l-Alâ, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (çev. Ekrem Demirli)", İstanbul: İz, 2000.
- [3] Alpyağıl, Recep, "Fark ve Yorum", İstanbul: İz, 2009.
- [4] Berger, Peter L., Kutsal Şemsiye "Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları (çev. Ali Coşkun)", İstanbul: Rağbet, 2011.
- [5] Buehler, Arthur F., "Yirmi Birinci Yüzyılda Tasavvuf Araştırmaları: Tetkik Bağlamını Genişletmek" (çev. Mehmet Atalay), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, sayı: 31, s. 193-226.
- [6] Bursevî, İsmâil Hakkı, "Varlığın Dili İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi", İstanbul: İz, 2011.
- [7] Cevizci, Ahmet, "Felsefe Sözlüğü", İstanbul: Paradigma, 1999.
- [8] Demirci, Kürşat, "Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık İnançlar ve Tarih", İstanbul: Ayışığı, 2015.
- [9] Demirli, Ekrem, "İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan", İstanbul: Kabalcı, 2012.
- [10] Diyânet Dergisi, 309. sayı (Eylül 2016). Ergun, Doğan, "Sosyoloji ve Tarih", Ankara: İmge, 2004.
- [11] Furseth, Inger - Repstad, Pal, "Din Sosyolojisine Giriş –Klasik ve Çağdaş Kuramlar (çev. İhsan Çağcıoğlu-Halil Aydınalp)", Ankara: Birleşik, 2011.
- [12] Huda, Kamer-ul, Şihâbeddin Ömer Sühreverdî

Tarih ve Kültür (çev. Haldun Bayrı vd.), İstanbul: Metis, 1997, s. 39.

²²Metodu dogmatizme saptırmayacak olan da bu noktadır. Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 939.

²³Tasavvufun bu yönü aslında din ve sosyal yapı arasındaki bütünleşme biçimleri ile ilgilidir. Bk. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye –Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (çev. Ali Coşkun), İstanbul: Rağbet, 2011, s. 89-122.

²⁴*Diyânet Dergisi*'nin 309. sayısı (Eylül 2016) toplum ve din mühendisliği konusunda dikkate değer yazılar içermektedir.

- [13] Hayatı, Eserleri, “Tarikatı (çev. Tahir Uluç),” İstanbul: İnsan, 2004.
- [14] Izutsu, Toshihiko, “İslâm’da Varlık Düşüncesi (çev. İbrahim Kalın),” İstanbul: İnsan, ty.
- Kara, İsmail, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam” I, İstanbul: Dergâh, 2008
- [15] Kutluer, İlhan, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken”, İstanbul: İz, 2012.
- [16] Lee, Richard E. -Wallerstein, “Immanuel,İki Kültürü Aşmak –Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı (çev. Aysun Babacan),” İstanbul: Metis, 2007.
- [17] Levi-Strauss,” Claude,Irk, Tarih ve Kültür (çev. Haldun Bayrı vd.),” İstanbul: Metis, 1997.
- [18] Marshall, Gordon,”Sosyoloji Sözlüğü (çev. O. Akınbay-D. Kömürcü),” Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.
- [19] Morin, Edgar,Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi (çev. Hüsnü Dilli), İstanbul Bilgi Ün. Yayınları, 2010.
- [20] Tambiah, Staney Jeyaraja, “Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı (çev. Ufuk Can Akın),” Ankara: Dost, 2002.
- [21] Türker, Ömer, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, Nazariyat, 2015, sayı: 3, s. 1-33

Cultural Dialog and Religious Tolerance: A Truism Or A Fantasy? The Holy Sites and the Clash Of Politics in the Middle East

*¹M. Obeidat, ²Shadi S. Neimneh, ³Nazmi T. al-Shalabi, & Amneh K. Abussamen

¹Hashemite University Zarqa-Jordan

obeidat@hu.edu.jo

²Hashemite University, Jordan

³Hashemite University, Jordan

Received date: 2017-07-21 Accepted date: 2017-10-30

Abstract

This article looks into the relationship between Islam and the West, focusing on the political barriers to a true dialog between Muslims and Arabs on the one hand and the West on the other one and locating this troubled relation in its historical context. In the Middle East, it is assumed, religious tension and political turmoil are intertwined. However, the present debacle in Western–Islamic relations is, we argue, first and foremost political rather than religious. The foreign policy of the U.S. in the Middle East is foremost among the issues that aggravate, and constantly exacerbate Western–Islamic relations. It is our contention that a true, mutual cultural understanding would significantly contribute to sociopolitical and religious tolerance between Muslim Arabs and the West and thus mitigate the threat of terrorism. By contrast, it is the absence of this authentic cultural dialog that is not allowing for familiarizing each party with the thought of the other and thus paving the way for more terrorism and prejudice. The recent turmoil in Jerusalem over the religious sites in al-Quds (in the summer of 2017) is but one instance of such political and cultural gaps hindering real communication and bringing about more violence. The conclusion draws attention to the nature of dialog between Israelis and Palestinians regarding the current conflict, whose roots are historical, suggesting that a political compromise would allow for a peaceful coexistence among the different religions in the region.

Keywords: Cultural Dialog; Middle East; West; Islam; al-Aqsa Mosque; Israelis; Palestinians; U.S. Foreign Policy

INTRODUCTION: ISLAM AND THE WEST

The relationship between Islam and the West was first troubled by biblical texts pejorative of the Arabs, and the rise of Islam in the seventh century aggravated this negative view of Arabs and Muslims (Obeidat, 1998, p. 9). Although the magnificent Muslim civilization in Spain mitigated this negative image, Western fears of Europe's Latin Christianity being caught by the pincer of Muslim Spain in the West and Levantine Islam from the East gave rise to the Crusades that sought to drive a wedge between the two flanks of Islam by seizing the Holy land and, thereby, neutralizing the Islamic threat. The Crusades, virulent religious wars spanning two centuries, gave rise to reviling images of Islam and its prophet that persisted for two more centuries only to be aggravated still further by the dreaded Turkish threat. A respite came with growing trade links between Europe and the Levantine provinces of the Ottoman Empire. Wealth accruing from sound, effective trade

agreements with the alien Ottoman power facilitated a more open-minded outlook. Mutual material benefits led to a more respectful understanding of the dreaded Muslim adversary and a growing interest in its heritage. Thus, mutual material interest, based on equity, forms a sound basis for Western–Islamic understanding (Hitti, 1962, p.52).

Momentary, localized disruptive factors should not be allowed to ruffle a would-be strategic, long-term understanding between the two sides, or cancel present, past or future improvements in relations. The Crusades arose, we are told, because of Christian pilgrims falling victim to local bandits who infested the Holy Land due to a local breakdown in government (Kedar, 1984, p.45). American reiterations of Medieval European polemics against Islam arose from feelings running high due to the Barbary Wars. Piracy, festering due to weak governmental control and administration in the Barbary States (of North Africa), and in the Persian Gulf, also reflected adversely on Islam.

Both the Crusades and the Barbary Wars show that Western–Islamic relations are endemically brittle, fragile, and liable to be shattered by pebbles of lawlessness against Western individuals, property, or interest (Rejeb, 1981, pp. 47-75). This is as true today as it ever was. What is direly needed today if other Crusades, or Barbary Wars, or indeed our contemporary onslaughts on Islamic “terrorism” are to be avoided, is the establishment of an international Western–Islamic body with its own active mechanisms that deal with any serious infringements of Western–Islamic relations.

The most potent factor bolstering sounder Western–Islamic relations is that of internal change in both sides making for a more constructive confluence between the two. The Romantic Movement in Europe, politically and socially as well as artistically speaking, was in the nature of a revolution against classicism’s reactionary patterns of thought and attitude. Age–old polemical views against Islam incubated within such reactionary patterns (Hitti, 1962, p.17). This is reminiscent of Said’s *Orientalism* (1978), which is a term that explores the long-overlooked connections between the Western imperial endeavor and the Western culture that both reflected and reinforced it, and examines the West’s patronizing representations of “The East” and the societies and peoples who inhabit the places of the Middle East, Asia and North Africa. According to Said (1978), *Orientalism* (the Western scholarship about the Muslim World) is inextricably intertwined with the Western powers that produced it.

The anti-Muslim stance became greater in the media in the post 9/11 era, and negative stereotypes and prejudiced reporting were frequently found within the mainstream of the Western media. Academics with genuine knowledge of Islam and the Muslims were increasingly underrepresented on television and radio broadcasts. Islamophobic language and symbolism witnessed a massive increase in use.

The Romantic revolution went against all that reactionary establishmentarianism upheld, including anti–Islamic polemicism. On the other, the Islamic, side of the divide, the “liberal age” in the Arab world was contemporaneous with European Romanticism. The Arab liberal age is generally held to have begun with Napoleon’s campaign in Egypt, which, however, should not be viewed in an entirely negative light. The aftermath of Napoleon’s invasion saw the introduction of European scientific, medical, educational, archaeological, and technical innovations into the Arab Muslim world, such as the Arabic printing press, which Napoleon brought with him to Egypt.

Internal reform of thought and attitude and/or change in outlook contemporaneous with one another in both the Western and the Islamic worlds similar to European Romanticism and Arab liberalism, make far more constructive Western–Islamic relations (Obeidat, 1998, pp. 20-26).

In the absence of such conveniently simultaneous changes in both sides that would lead to better relations between them, sustained and effective public relations campaigns are currently required to acquaint all parties with patterns of political and social thought of each other. The Western world needs to know how the Arab and Islamic street is thinking and what its grievances against the West are. Such grievances have been provoked to such horrendous extents as to lead to the present outbreaks of terrorism. The Arab/Islamic Street is also in dire need to be acquainted with Western political and social institutions and their patterns of thought. Adequate cultural exchange is the first step toward a sociopolitical settlement and religious tolerance in the Middle East.

In fact, the religious factor, per se, should be relegated to a second place of priority: The present debacle in Western–Islamic relations is, first and foremost, political rather than religious. Decades of political failures and lack of a real solution to the Palestinian issue have been responsible for religious fanaticism, extremism, and terrorism. But it is vital to hold Islamic–Judaic–Christian conferences, seminars and forums to discuss differences between the three faiths and ways and means of finding common ground. Nevertheless, the danger here is that such meetings may wander into mazes of abstruse and esoteric theological disputation, which would remain largely exercises in academic theology. The crucial issue that cries out to be addressed is the political one: The foreign policy of the U.S. in the Middle East is foremost among the issues that aggravate, and constantly exacerbate Western–Islamic relations (Obeidat, 1998, p. 133).

According to UNESCO, intercultural dialog is the “equitable exchange and dialog among civilizations, cultures and peoples, based on mutual understanding and respect and the equal dignity of all cultures is the essential prerequisite for constructing social cohesion, reconciliation among peoples and peace among nations” (“Intercultural Dialog”, par.1). Additionally, this cultural dialog “encompasses interreligious dialog” with a special focus...on a series of good practices to encourage cultural pluralism at the local, regional and national level as well as regional and sub-regional initiatives aimed at discouraging all expressions of extremism and fanaticism and highlighting values and

principles that bring people together. ("Intercultural Dialog", par.2).

The context of dialog between the East and the West is a case, and between Palestinians and Israelis is another completely different one. Occupation is what makes dialog unpractical and absurd. In Nasser et al book (2011) titled *Education, Media, and Dialog under Occupation: The Case of Palestine and Israel*, the authors see that "despite terrible loss and very different positions, dialog becomes possible" (p.187). However, the authors continue, as if contradicting their previous thought, that "yet, each time the violence escalates, one wonders how individuals on either side of these terrible lines can possibly (re) engage" in the dialog (p.190). The problem in Palestine is far more complicated due to the Islamic sites of Jerusalem, particularly al-Aqsa Mosque, which the Israelis claim to be their Temple Mount. A political solution to the question of Palestine and Israel would definitely allow for more religious tolerance whereby all religions can be freely practiced in the region. In other words, "political" compromise would essentially aid in effecting religious harmony in the region. The case of Palestine is just one instance of the troubled intersection between religion and politics in the Middle East.

Al-Aqsa or the Temple Mount? Detectors and Turnstiles at al-Aqsa Compound

The clash over "the holy sites in Jerusalem" has been raised "on the eve of the British invasion of Palestine in 1917" (Omar, 2017, p.69). Things became more complicated over al-Aqsa mosque because "it was the first time a non-Muslim power would control the holy sites since the end of the crusades" (p.69). For all Muslims, Palestine has a special place in their collective conscience due to the highly respected position of al-Aqsa. According to the "Islamic Concern for Palestine," it has been venerated throughout the Muslim world as the third holiest site of Islam. It was to this [al-Aqsa] that the Prophet Muhammad, peace and blessings upon him, made his Night Journey from the Masjid al - Haram in Makkah. It was from this site that he, peace and blessings be upon him, ascended on the Miraj, his journey through the heavens to his Lord. (2000, p.3)

Specifically, "al-Aqsa Mosque is located in the southeast corner of the Old City of Jerusalem, covering one-sixth of its area" and is "also referred to as al-Haram Ash-Sharif (the Noble Sanctuary)" which

comprises the entire area within the compound walls (a total area of 144,000 m²) - including all the mosques, prayer rooms, buildings, platforms and open courtyards located above or under the grounds - and exceeds 200 historical monuments pertaining to various Islamic eras" (Abdul-Hadi, 2013, p.4).

Fortunately, UNESCO has "adopted the Jordanian definition of al-Aqsa Mosque...passed in October 2016" which is the same as Abdul-Hadi's definition above (Omar, 2017, p.72). In Islam, "all these buildings and courtyards enjoy the same degree of sacredness since they are built on Al-Aqsa's holy grounds" which are "not exclusive to the physical structures allocated for prayer" (Abdul-Hadi, 2013, p.4). Consequently, Muslims believe that they receive "the same reward for praying anywhere within the Mosque including the open courtyards" (p.4).

The most recent violation of human rights by Israel occurred on "Sunday, July 16, 2017" when "Muslims were surprised by Israeli vehicles offloading metal gates and Israeli personnel setting-up metal detectors...in front of three main gates of al-Aqsa Mosque, namely: al-Asbat, al-Nazir and al-Silsilah, while other gates remained closed" (Omar, 2017, p.75). It is the miserable reality that the Muslim inhabitants of the occupied Holy City of al-Quds (Jerusalem) have been denied a centuries-old religious right to enter al-Aqsa Mosque, to perform prayers as all the Muslims worldwide do! Closing Al-Aqsa was crucial because "it was the first time ever that al-Aqsa Mosque itself entered the circle of military action" (Omar, 2017, p.74). Even worse, the call to prayers (al-Athan) was prevented from being executed by an Israeli law along with banning "Friday prayer for the first time since the occupation" (Omar, 2017, p.74).

Lately, Palestinians, in turn, prepared for demonstrations over new security measures at the holy site in occupied Jerusalem, a week after a deadly shooting at the holy compound that triggered upheavals. "Entry to the Old City and Temple Mount will be limited to men aged 50 and over. Women of all ages will be permitted," a police statement articulated. Border police units have been positioned in the area and police hovered into Jerusalem's Arab neighborhoods in and around the walled Old City where the holy site is located. And Israel's security cabinet stipulated that Israeli police would decide when to remove metal detectors and turnstiles installed at the compound last week-- a saddening situation to Palestinians who view such measures as collective punishment and a violation of "the status quo" that means "literarily accepting Israel as a complete sovereign

over the holy sites in Jerusalem” (Omar, 2017, p.75).

In turn, in a TV interview, Palestinian member of the Knesset Mohammad Barakeh told Palestinian leaders in Jerusalem that the Israeli security cabinet's decision is a "political game... in order to liberate Prime Minister Netanyahu from any responsibilities by implying that this is not a political, but a security concern, and the truth is that this is a political decision." Israel's calculations were "that the reaction of the Palestinians would be to accept the new facts, or at least to enter the mosque and then start a diplomatic battle at the UNESCO or the UN" (Omar, 2017, p.75). Nevertheless, "the Palestinian reaction was more surprising. Members of the Waqf and the public refused to enter al-Aqsa Mosque under these new procedures, and declared a sit-in in front of al-Asbat Gate" (Omar, p.75). They refused Israel's measures and promised to continue to hold prayers outside the compound until the barriers are removed. It was "the first time since the occupation, and for two weeks" that "Israel was the party trying to convince people to enter the mosque" (Omar, p.75). Israel has not learnt yet that "disturbing the situation of al-Aqsa Mosque could lead to very serious consequences" (Omar, p.70). Muslims' determination against Israel's violations "exposed Israel as an illegal occupying force that denies the basic right of Muslims to enter their holy site freely" and "put Israel in a position where it looked like a sole unjustifiably dominating power, instead of being a partner in administrating the mosque" (Omar, p.76).

Similar to other barriers, the ones at al-Aqsa Mosque Compound are not expected to beget any goodness. Rather, they are meant to impose more restrictions on the native Palestinians to stop them from praying there, conducting debates over Islam, the Prophet (Peace Be upon Him) and the Holy Qur'an. Thus, they undoubtedly increase the levels of extremism and fundamentalism that are the fruit of the pressure put on Palestinians to impact their control of this holy place. Certainly, "The issue of the holy sites in Jerusalem ... showed that, no matter how long this issue lies dormant, it remains one of, if not the most, crucially controversial issues in the Middle East" (Omar, 2017, p.80).

As regards control, these barriers are also meant to shift the control from the Palestinians to the Israelis, which creates something new on the ground and is certain to escalate the situation that is becoming worse and worse. It is not in the interest of the Israelis to escalate this situation whose consequences are unpredictable. Just as the Israelis have supporters, so do Palestinians and Arabs. Al-

Aqsa is also honored by Christians who have joined hands with the Muslims and have been steadfast to keep it protected against the settlers. Therefore, the Israelis' troubles may spark a fierce religious war whose results are unexpected. They need to learn that "these 144,000 m2 could be a key to destabilizing the whole region" and "that confronting al-Aqsa Mosque has a very high price" which "Israel simply cannot pay" (Omar, 2017, p.80).

To evade such a fierce war, the Israelis should understand the Arabs and Palestinians' cultures. This knowledge of cultures is probably more important than knowing languages that facilitate communication. This type of knowledge helps the Israelis with making the right choices that are not conducive to creating troubles either for themselves or for the Arabs who are their neighbors. Such right choices may ease tension and make it easy for the Israelis to make peace with the Palestinians, and, thus, put an end to this ceaseless conflict which has been impacting not only the Israelis and Palestinians but also the Arabs, Muslims, and many world countries. A choice of this sort can be made only when the Israelis know well the Arabs and Palestinians' cultures that hold al-Aqsa to be their top priority.

Emphasizing the sanctity of this site, these cultures hold its protection to be the duty of each Muslim. This protection may necessitate that Muslim side and if it does, all Muslims will be pleased to die for it. This keenness of Muslims on sacrificing their lives for al-Aqsa parallels the Israelis' anxiety to survive. The Israelis' learning about this situation is certain to make them reconsider their choices that have been giving rise to so many unnecessary deaths. However, Israelis' intransigence, chauvinism, and selfishness had taken many innocent lives.

As far as selfishness and intransigence are concerned, Israelis have been living luxuriously in territories that are occupied and not theirs, but land owners, Palestinians, have been living miserably. It is ironic that the Israelis are living their lives to the full, but land owners have been denied everything, namely life, freedom, water, healthy food, and security.

It is equally ironic that world countries have been condoning all that the Israelis do as if they were doing the Palestinians justice. These countries' attitudes render them as selfish and their peoples limit themselves to staring at the enormities perpetrated by the Israelis against Palestinians rather than trying to denounce them. Most countries are blind to what the Palestinians need (i.e.

freedom). Despite this misbehavior, they contradict themselves by glorifying human rights and yet denying Palestinian rights. They are like the Israelis who are anxious to help their compatriots enjoy their rights, but when dealing with Palestinians they fabricate new ways of divesting them of their rights depending on the support offered by the USA and other allies. The USA with its Western allies stops the world community from condemning Israel. Never has the USA so far allowed any resolution by the Security Council against Israel to pass. This situation has been responsible for the Israelis' expanding and building thousands of settlements, imprisoning thousands, detaining thousands for no reason, depleting the natural resources of the occupied territories, and trampling on the unalienable right of survivors to live. This situation has been also underlying the Israelis' being intransigent, determined not to reckon with the resolutions of the UN and the International Security Council, and insistent on not accepting any peace initiative with Palestinians.

The influence of this Israeli behavior has been far-reaching. To take an example, the USA is thousands of miles away from Palestine. In spite of that, it has been impacted by its supporting Israel. Remarking about that, Paul Findley holds, in "Reflecting on Our Relationship with Israel," that "[n]ine-eleven would not have occurred if the US government had refused to help Israel humiliate and destroy Palestinian society" (2002, par.1). He adds that "the catastrophe could have been prevented if any US president during the past 35 years had had the courage and wisdom to suspend all US aid until Israel withdrew from the Arab land seized in the 1967 Arab-Israeli War"(par.1). Findley makes it clear that America's support for Israel that has been humiliating Palestinians and destroying their society has led to the calamity of nine-eleven, the destruction of the twin towers in New York. He also lays the blame on American presidents whose hesitation has forbidden them to suspend the aid extended to Israel until it has drawn from the territories seized. This argument is true of American presidents whose fear of the US lobby for Israel has been contributing to the Israelis' occupying Palestine and perpetrating violent assaults against Palestinians under the pretext of fighting against terrorism. It has become quite clear that Israel uses this made up excuse to justify its occupation of Palestine. Unfortunately, the USA presidents have so far been confused as to how to deal with Israel that has been pampered by their predecessors despite its "violations of the United Nations Charter, international law, and the precepts of all major religious faiths" (Findley, 2002, par.5).

Up to now, there has been no political will in Washington. When there is a will, there will be a way out. The best thing for American presidents to do is to be open and daring. They should address Americans and tell them frankly about the role of the US in the Arab-Israeli conflict. This role has been concealed from the public and so has been the American government's massive support for Israel. This concealment has done the USA harm. Arguing in support of this view, Findley maintains, "Once beloved worldwide, the US government finds itself reviled in most countries" (par.5). He goes on to say, the "worldwide anger against American policy [has reached] the boiling point" (par.10). This policy, he adds, is "made in Israel, not Washington" (par.14). Such a policy that is not home-made does not do Americans good. Made outside of the US, this policy meets the needs of the Israelis, not Americans. It does not liberate Americans, Findley claims, "from long years of bondage to Israel's misdeeds" (par.14). On the contrary, it keeps America and Americans blameworthy for the Israelis' atrocities. While these barriers do Palestinians harm, they certainly do the Jewish settlers well. They have brought this harm to themselves when they, in the first place, had decided to live in a land that is not theirs under armed protection. Apparently, a more positive and equally assertive American policy in the region would benefit all parties in the region, reduce political tension, and ultimately improve the image of the US as a world superpower guarding international peace and amity.

So far, Israeli-Palestinian relations have been characterized by apathy and lack of a real desire to effect a long-lasting peace. Many incidents of criminal actions and violations of human rights have been committed by Israeli military forces. For example, "the Israeli assault on Gaza in July-August 2014, in which 2,205 Palestinians (including 521 children) were killed," is "only the most recent example of Israel's indiscriminate act of violence against the Palestinian people" (Wearing & Ammar, 2015, p.1). Furthermore, the establishment of "Israeli settlement...in the West bank, including east Jerusalem" is "illegal under international law" ("Israeli settlements", 2016, p.16). Most importantly, Israeli occupation of Palestine is a "system of apartheid" ("Equal Rights", par.1), preventing "more than 5 million Palestinians...equal rights...under ... a deliberate policy of racial or ethnic segregation" (par.1). Although former U.S.A. president Jimmy Carter "was the first prominent figure...to apply the term apartheid to Israel's occupation of the Palestinian territories—East Jerusalem, Gaza, and the West Bank", he apparently did nothing to change the situation or stop the US relations with Israel

(“Equal Rights”, par.4). Apartheid system “also affects Palestinian Arabs who make up 20 percent of the population within Israel itself” (“Equal Rights”, par.4).

Consequently and fortunately, some movements were raised to confront Israel’s occupation of Palestine. For example, “an international solidarity movement has formed around the world and is heeding the call of Palestinian civil society to boycott, divest, and sanction (BDS) Israel for its flagrant violations of human rights” (“Equal Rights: Conclusion”, par.1). Interestingly, “as in South Africa and the American South where whites joined with blacks to fight segregation and white supremacy” one hears of “many Israeli Jews” who are “repudiating their government’s policies” (“Equal Rights”, conclusion; par.1). Moreover, they “joined with Palestinians to fight apartheid. In weekly protests in villages like Budrus and Bilin and in the Sheikh Jarrah neighborhood of East Jerusalem, Palestinians, Israeli Jews, and international solidarity activists demonstrate nonviolently against home demolitions and the Separation Wall” (par.1). As for Americans and American Jews, many of them “oppose Israel’s policies and the way the U.S. government helps prop up the apartheid system by giving Israel \$3 billion in annual military aid” (par.2).

Coda: Imaginary? Israeli-Palestinian Cultural Dialog

When it comes to dialog as a political solution, many believe that cultural dialog between Jews and Palestinians is the way to peace or at least a steady status quo. The literature on German and Jewish-Israeli dialog proves the opposite. According to Chaitin (2008), one incident of “dialog takes place in the context of deep feelings of victimhood, distrust, heightened sensitivity to any communication that could be taken as a sign of anti-Semitism and fear felt by the Jewish Israelis” (p.51). Additionally, the generations of “children and grandchildren of Holocaust survivors often adopt an identity that connects them to the roots of the Holocaust past” (p.51). On the other hand, “in the case of dialog between Jewish-Israelis and Palestinians, the challenges are more complex” (p.52). It is because “the two peoples remain embroiled in an acute conflict... both sides have deep existential fears” which “makes it technically very difficult to arrange joint meetings, designing and facilitating dialog between willing participants needs to be handled with extreme sensitivity and flexibility” (p.52). Although Chaitin still thinks that such meetings may be possible and fruitful, Israeli apartheid system and human rights violations, including settlements and racial discrimination

make dialog sound illogical and absurd. Only a true cultural and political dialog can improve things in the Middle East. What is needed is not simply propaganda and superficial public relations but a serious will to achieve peace for our future generations and open hearts to accept religious coexistence.

According to Mollove & Lavie (1999), there is a possibility for a dialog to succeed between Palestinians and Israelis. They declare that the inter-religious dialog in the Israeli-Palestinian contact has the potential for strengthening the “constructive” stalemate as an initial basis for transforming the conflict, as “people-to-people” efforts are carried out between the two populations, aimed at generating the active relationship building so necessary for community building (pp.8-9).

Furthermore, Scham (2006) believes that “the Zionist dream, including peace, cannot be fulfilled unless a full Palestinian state is established” (p.74). Simultaneously, the Palestinian dream of “statehood and independence cannot, under any foreseeable circumstances, be established and maintained until full, not nominal, recognition of Israel is part of the package, and the Palestinian state is both willing and able to control its rejectionists by whatever means are necessary (p.74). Nevertheless, the international community should expect from the Israelis what it urges Palestinians to do. A strong, lasting peace based on mutual benefits is the responsibility of all.

Mollov & Lavie (1999) and Scham (2006) believe in the applicability of cultural dialog under the circumstances of racial discriminatory military forces. While Bar-Siman-Tov more recently has been practical enough to declare that “under the present circumstances, it seems to be easier to describe or explain the barriers to peace than to answer the question of how can they be overcome” (2010, p.363). As in Nasser et al (2011) who declare that “each time the violence escalates, one wonders how individuals on either side of these terrible lines can possibly (re) engage” in the dialog (p.190).

Thus, any possibility of a common cultural dialog in the future becomes awkward and unachievable (if not nonexistent), so to speak! More paradoxically, religious tolerance among the followers of the three Abrahamic monotheistic religions will inordinately turn out to be a deception hoax, more or less! If this hyperbolic situation persists, any attempt towards religious tolerance and cultural dialog in the entire globe proves to be futile, ineffectual and one-track sided. The levels of

extremism and fundamentalism will, therefore, without doubt, increase and negatively develop beyond words, so much so that they will certainly become grueling to control, eventually to build walls instead of bridges among nations and the followers of the word of God.

Taking into consideration the violence that had accompanied Israeli-Palestinian relations since the emergence of Israel, we can argue for the imaginary nature of a cultural dialog between the two of them. Cultural Dialog requires respect and peaceful relations which are lacked in this case. In fact, it is not a matter of coping with or accepting the language or traditions of the other. Rather, it is a matter of not denying the existence of the other at first place. Unjustified Israeli actions on usurped Palestinian land bring out the worst violent reactions among the owners of the land. Occupation is internationally a violation of simple human rights. The clash over al-Aqsa Mosque is not only a battle over the 144,000m² that Muslims believe are theirs, while Israelis believe that it is the place of their promised Temple. Identity, religion and politics overlap to complicate the situation in al-Aqsa with no foreseeable solutions hanging in the atmosphere. What is required if we are to achieve real cultural understanding and religious tolerance in the Middle East is a political solution to the question of Palestine. Religious tolerance will come as a result of settled politics. It is a political compromise between the West and the Middle East that would necessarily improve the image of Islam in the West and allow for a peaceful coexistence among the different religions in the region.

KAYNAKÇA

- [1] Abdul-Hadi, M. (2013). Al-Aqsa Mosque: Al-Haram Ash-Sharif. PASSIA
http://www.tika.gov.tr/upload/2016/INGILIZCE%20SITE%20ESERLER/TANITIM%20BRO%C5%9E%C3%9CRLER%C4%B0/PDF/Haram-Ash-sharief-Final-En_2013.pdf
- [2] Bar-Siman-Tov, Y. (2010). Barriers to peace in the Israeli-Palestinian conflict. Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies.
http://www.kas.de/wf/doc/kas_22213-1522-2-30.pdf?110316110457
- [3] Chaitin, J. (2008). Bridging the impossible? Confronting barriers to dialog between Israelis and Germans and Israelis and Palestinians. International Journal of Peace Studies, 13:2, 33-58
https://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol13_2/IJPS13n2%20CHAITIN.pdf
- [4] "Equal rights for Palestinians: apartheid and occupation". Seattle Mideast Awareness Campaign: <http://www.seamac.org/equalrights.htm>
- [5] Findley, P. (2002). Reflecting on our relationship with Israel. If Americans Knew: What Every American Needs to Know about Israel/Palestine.
http://ifamericaknew.org/us_ints/p-findley.html
- [6] Hitti, Ph. (1962). Islam and the West. Princeton: Princeton University Press.
- Islamic Concern for Palestine. (2000). The Furthest Mosque: The History of Al-Aqsa Mosque from earliest times to the present day. Mustaqim Islamic Art&Literature.
<http://www.islamicparty.com/alaqsa/enter.htm>
- [7] "Israeli settlements in the occupied Palestinian territory including east Jerusalem and the occupied Syrian Golan". (2016). UN General Assembly
<http://www.refworld.org/docid/57e51d794.html>
- [8] Kedar, B. (1984). Crusade and mission: European approaches toward the Muslims. Princeton: Princeton University Press.
- [9] Mollov, B & Lavie, C. (1999). Culture, Dialog and Perception Change in the Israeli-Palestinian Conflict: Israel Paper, International Association for Conflict Management Annual Convention, Spain: San Sebastian, June 20-23. Israel: Interdisciplinary Department of Social Sciences Bar-Ilan University Ramat Gan.
<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.614.4301&rep=rep1&type=pdf>
- [10] Nasser, I, Berlin, L. & Wong, S. (2011). Education, media, and dialog under occupation: The case of Palestine and Israel. UK: Multilingual Matters.
https://books.google.jo/books?id=Ze-sZZgO3MoC&pg=PA36&lpg=PA36&dq=cultural+dialog+under+occupation&source=bl&ots=ZAMW0jfYmZ&sig=j_4Dovo_wYe-0ku--I9j3bmUPU4&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwicvZrtX_XVAhUDkRQKHcGIA3wO6AEIKTAB#v=onepage&q=cultural%20dialog%20under%20occupation&f=false
- [11] Obeidat, Marwan M. (1998). American literature and orientalism. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- [12] Omar, A.M. (2017). Al-Aqsa Mosque's incident in July 2017: affirming the policy of deterrence. Insight Turkey, 19:3, 69-82
<http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/10.2525399.2017193.05.pdf>
- [13] Rejeb, L.B. (1981). 'To the shores of Tripoli': The impact of Barbary on early American nationalism. (Unpublished doctoral dissertation), Indiana University.
- [14] Riley-Smith, J. (1977). What were the crusades? (3rd ed.). London: Macmillan Press.
- [15] Said, Edward. (1978). Orientalism. New York: Pantheon.
- [16] Scham, P.L. (2006). Narratives of Israelis and Palestinians and the peacemaking process The Historical Israel Studies Forum, 21:2, 58-84

<http://www.institutobrasilisrael.org/cms/assets/uploads/BIBLIOTECA/PDF/o-conflito-palestino-x-israelense/7ead39faf16fcea3ecd8957431398300.pdf>

[17] UNESCO. "Intercultural Dialog: Culture".

<http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialog/intercultural-dialog/>

[18] Wearing, D & Ammar, Z. (2015). Arming Apartheid: UK complicity in Israel's crimes against the Palestinian people. London: War on Want Fighting Global Poverty

<https://www.stoparmingisrael.org/wp-content/uploads/arming-apartheid.pdf>

Süleyman Uludağ İle Röportaj: Tasavvuf, Tasavvuf ve Tarikatlar ve Tasavvuf Sosyoloji İlişkisi Üzerine

*¹Süleyman Uludağ

*¹Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Bölümü Emekli Öğretim Üyesi
Geliş Tarihi: 2017-07-20 Kabul Tarihi: 2017-10-29

An interview with Suleyman Uludag: on Sufism, Sufism and Tariqahs and The Relation Between Sufism and Sociology

*¹Süleyman Uludağ

*¹Uludağ University Faculty of Theology Department of History of Sufism Retired Lecturer
Received date: 2017-07-20 Accepted date: 2017-10-29

Giriş

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde gerçekleştirdiğimiz VI. Tasavvuf Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı'nda tasavvuf ve sosyoloji bölümünden değerli hocalarımız, Tasavvuf ve Toplum Bilim/Sosyoloji üst başlığında çeşitli meseleleri ele aldılar. Değerli hocamız Prof. Dr. Süleyman Uludağ ile bu toplantının içeriğine dâhil olan bir röportaj gerçekleştirdik. Kıymetli hocamıza, program yoğunluğu içerisinde bizlere vakit ayırıp sorularımıza vermiş olduğu samimi cevaplarından dolayı teşekkürlerimizi takdim ediyoruz.

Arş. Gör. İpek Şengül: Kendinizi tanıtır mısınız? Akademik çalışmalarınız, çalışma alanınız hakkında bilgi verir misiniz?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: 1940'da Amasya'nın Akyazı köyünde dünyaya geldim. İlkokulu köyümde, İmam-Hatip okulunu 1963'te Çorum'da, Yüksek İslam Enstitüsü'nü 1967'de İstanbul'da bitirdim. 1967-70 yılları arasında Kastamonu İmam-Hatip okulunda, 1970-75 yılları arasında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde görev yaptıktan sonra 25 Kasım 1975'te Bursa Yüksek İslam Enstitüsü'nde göreve başladım. Ekim 2007'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden emekli oldum. İkâmet yerim Bursa'dır.

İlk eserim Kalam Dersleri kitabım 1969'da yayımlandı. O tarihten bugüne (Ekim 2016 tarihine) kadar çeşitli eserlerim yayımlandı. İbn Haldun'un Mukaddimesi, Kuşeyri'nin tasavvufa dâir olan Risâlesi ve Attar'ın Tezkiresi başta olmak üzere çeşitli ana kaynakları tercüme ettim.

Akademik hayata geçerken çalışma alanı olarak Tasavvuf Tarihi'ni seçtim. Bununla beraber devamlı sûrette kelam, fıkıh ve İslam felsefesiyle de ilgilendim. Bu arada çeşitli dergilere yazı yazdığım da oldu.

Arş. Gör. İpek Şengül: Çalıştığınız anabilim dalını nasıl tanımlarsınız? Olumlu-olumsuz yönleri nelerdir?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Çalıştığım saha Tasavvuf Tarihi'dir. Tasavvufun tarihi ile tasavvufun kendisini yani (tasavvufu) birbirinden ayırmak lazım. Tasavvuf başka Tasavvuf Tarihi daha başka bir şeydir. Bununla beraber bu ikisi birbirinden tamamen ayrı ve kopuk şeyler değildir.

Tasavvuf Tarihi tasavvufun kaynağından, doğuşundan, gelişme sürecinden, dönemlere, toplumlara ve bölgelere gösterdiği şekillerden ve farklılıklardan, bir tür tasavvufi yapılanmalar ile cemaatler olan tarikatlardan; yine bir tür müesseseler olan tekke ve zâviyelerden, sûfilerin zikirlerinden, evrâdından, âdâb ve erkânından, ayrıca büyük sûfilerden, tarikat kuran meşâyihden; sûfi mütefekkir, yazar ve âlimlerden; bunların eser ve fikirlerinden bahseder. Bu alanda araştırma ve çalışma yapmak için sûfi, derviş, mürid ve şeyh olmaya gerek yoktur. Çünkü bu çalışmalar daha ziyâde ilmi niteliktedir, ameli olmaktan çok nazaridir. Gayr-i Müslimler bile bu alanda faydalı çalışmalar yapabilirler. Louis Massignon, Reynold A. Nicolson, Annemarie Schimmel gibi gayr-i müslim şarkiyatçıların tasavvuf tarihiyle ilgili kıymetli ve faydalı eserleri mevcuttur.

Tasavvufun kendisi başlı başına bir amel, bir eylemdir, bunun da ötesinde samimi sûrette yaşanan bir hayat tarzıdır. Bunun hazzına ve zevkine ermez. Burada sahîh bir itikâd, ihlaslı bir ibadet, doğru ve dürüst bir ahlak aranır. Bu hayat tarzını, samimi surette ibadet eden takva sahibi her mümin az çok yaşar ama bunu daha ileri ve daha yüksek seviyede yaşamak için bunun eğitimi deneyimli, bilgili, ehliyetli bir üstattan almak tercih edilir. Her hususta olduğu gibi tasavvufta da mürebbi ve rehber denilen bir üstada ihtiyaç vardır.

Bu anlamda sûfi Allah Teâlâ ve Resûl'ünü sever, onlar da insanlar tarafından da sevilir. Kur'ân'daki 'Onlar Allah'ı severler, Allah da onları sever.' (Mâide 5/54) ifâdesiyle bu husûsa işaret edilmiştir. İşte evliyâ yani Allah dostları bunlardır ve Allah'ın sevdiği bir kul olmak da en büyük saadettir.

Tasavvuf İslam'ın özüdür ve baştan sona kadar da olumludur, ancak iyi ve güzel olan şeyin hem taklitleri (çakmaları, imitation) hem istismarcıları vardır. Tıpkı değerli paraların ve değerli taşların gerçek olanlarının yanında kalb ve sahte olanlarının da bulunduğu gibi. Tasavvuf ve tarikat manipülasyonlara açık olduğundan bu hususta çok dikkatli olmak; tecrübeli, bilgili ve takva sahibi hoca efendilerden yararlanmak gerekir. Bu yolda ayağı kayanlar bir daha kolay kolay doğru yolu bulamıyorlar. Tasavvuf sahasında rehber ve yol gösterenler de var rehzenler ve yol kesenler de var ama ikinciler daha fazla.

Arş. Gör. İpek Şengül: Tasavvuf anabilim dalının diğer bilimlerle ilişkisini değerlendirir misiniz?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Sosyal bilimler, deyince ne anlamalıyız? Bir doğa ilimleri, rasyonel ilimler, normatif ilimler var bir de psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve tarih gibi konusu insan ve toplum olan bilimler var. Bu sonuncu ilimler sosyal bilimler olarak bilinir. Tasavvufun psikoloji, sosyoloji, kültür, antropoloji ve tarihle ayrıca edebiyat, şiir ve mûsikî gibi güzel sanatlarla yakından ilgisi var. Tarikat ve tekke sosyal bir örgüt ve kurumdur, tasavvuf hem bireysel hem de toplumsal bir şekilde yaşanır. Bir sûfi evine veya zaviyesine çekilir, tek başına ibadet ve zikir eder, tefekküre dalar, bu bireysel bir ibadettir. Tekkeye gider şeyh veya halifesi gözetiminde ihvanla birlikte cemaat halinde zikir yapar, sohbet katılır, okunan Kur'ân'ı ve ilahileri dinler. Bu da işin toplumsal tarafıdır. Din psikolojisi gibi din sosyolojisinin de önemli ve lüzumlu olması bundandır.

Gerek bireysel gerekse toplumsal olarak tasavvufi hayat yaşanırken bireylerin kalplerine, ruhlarına ve zihin alemine gerekse bireylerden oluşan cemaatin hayatlarına birtakım hisler ve fikirler yansır. Bu yansımalar güzel sanatlarda edebiyat, şiir, mûsikî şeklinde, toplum hayatında ahlak, edep tarzında

tezâhür eder. İşte sosyal bilimler söz konusu bireysel ve toplumsal olayları ve olguları inceleyerek ve araştırarak tasavvuf tarihine de tasavvufi hayatın kendisine de katkı sağlayabilir. Dolayısıyla bu çalışmalar dini ve İslami açıdan önem ve değer taşır. Sosyolojinin ve psikolojinin birçok dalları ve alt bölümleri var. Bunlardan sadece din ve tasavvufla ilgili olan kısımları bizi ilgilendirir. Çünkü bunlar dini ve tasavvufi gerçeklerin daha doğru anlaşılmasını sağlarlar.

Arş. Gör. İpek Şengül: Tarikat olgusuna "Sosyal teori" açısından bakılmasını ve değerlendirilmesini nasıl buluyorsunuz?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Tarikat konusuna "sosyal teori" açısından bakma meselesi açıklanması gereken bir husustur. Sosyal teoriden ne anlıyoruz? Önce şu hususa dikkat etmek lazım ki sosyoloji ve sosyal bilimlerin çeşitleri, farklı inceleme ve araştırma yöntemleri var. Yöntem farklılığı çoğu zaman değerlendirmelerin ve sonuçların da farklı olmasına yol açıyor. Pozitivistlerin, Marksistlerin, hümanistlerin vs. sosyal teorileri birbirinden epey farklıdır.

Diğer bir mesele sosyal bilimlerde sebep-sonuç ilişkisi pozitif ilimlerdeki kadar net ve kesin değildir. Aynı konuyla ilgili olarak 5-10 sosyal bilimci araştırma yapar, bunlardan her biri diğerlerinden farklı sonuçlara ulaşabilir. Sosyal ve siyaset bilimcilerinden her birinin diğerlerinden ayrı ve kendine özgü bir kanaate sahip olması bu alanın mahiyetinden kaynaklandığı gibi araştırmacıların deneyimlerinden, gözlemlerinden, araştırmada kullandıkları kaynaklardan ve belgelerden daha önemlisi benimsedikleri ideolojilerden kaynaklanır.

Bahsedilen sebeplerden dolayı sosyal ve siyaset bilimcilerinin bilimsel nitelikteki çalışmalar, araştırmaları, analizleri ve sentezleri önemlidir, değerlidir, faydalıdır ama kesin değildir. Bir kanaat verebilir, bazı konuların aydınlatılmasında yararlı da olabilir ama bu tür çalışmaların sonuçlarına sabit ve değişmez sosyal konular olarak bakılamaz.

Arş. Gör. İpek Şengül: Özellikle Cumhuriyet dönemi ve son dönem sosyologlarının konuya yaklaşımlarını değerlendirir misiniz?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: ilahiyatçılar ve tasavvuf olgusu ve tarihi ile ilgilenen akademisyenler toplum ve siyaset bilimcilerinin çalışmalarından ve araştırmalarından mutlaka haberdar olmalı, bunlardan dikkatli bir şekilde yararlanmalı ama kendilerini o bilimcilere teslim etmemeli, tasavvuf tarihini belli bir toplum ve tarih teorisi çerçevesinde açıklama yolunu tutmamalıdır. Onların işi başka bunların işi başka... Şunu da ifade etmek isterim ki sosyoloji, sosyal psikoloji veya antropoloji alanında olduklarını söyleyenler,

alanlarını bir kenara koyarak aynen bir tasavvuf tarihçisi gibi hatta bir şeyh edasıyla konuşuyorlar. Böyle bir eda ile konuşulanların veya yazı yazanların çoğu yapay, yüzeysel ve dayanaktan yoksun beyan ve yazılarını dikkate almada aceleci davranılmamalıdır. Erken cumhuriyet dönemi veya daha sonraki dönem sosyologlarının tasavvuf, tarikat, tekke, şeyh mürid ilişkisi konusundaki yorumları genellikle ideolojiktir. Hem dinin hem de tasavvufun modasının geçtiğini, bunların miadlarını doldurduklarını zımnen veya açıkça söylerler. Daha doğrusu gerek Osmanlı gerekse cumhuriyet döneminde özgün bir sistemi bulunan sosyolog yoktur. Mesela Ziya Gökalp Durkheim'ın, Prens Sabahaddin Le Play sosyolojisinin bizdeki temsilcileridir. Şu anda da çeşitli üniversitelerimizde bir hayli sosyal ve siyaset bilimci var ve bunlar arasında değerli ve önemli çalışmalar yapan akademisyenler de mevcut. Ancak bunlar çalışmalarını İslam kaynaklarından ziyade Batı kaynaklarına dayandırır. Batılılar sosyal ve siyaset bilimlerinde çalışmalar yaparken hem insanlığı hem de insanlığın tarihini dikkate alırlar ama daha fazla Grek-Roma-Hıristiyan geleneğine bağlı kalırlar. Bu sebeple onları izleyen bizdeki sosyoloji uzmanları doğrudan Batı'yı taklit ederek onların mantığı, zihniyeti ve metotlarıyla araştırmalar yaparlar. Buna dikkat etmek şartıyla son 100-150 sene içinde bizde oluşan ve zengin sayılabilecek sosyoloji ve sosyal psikoloji literatüründen istifade etmek ilahiyatçılar için de gereklidir.

Sosyoloji, tarih felsefesi, kültür tarihi ve umran denilen medeniyet bahis konusu olunca mutlaka İbn Haldun ve *Mukaddime*'sini hatırlamak gerekir. İbn Haldun ilk sosyolog, ilk sosyal ve siyaset bilimcidir. Yaptığı ta'liller, tahliller, değerlendirmeler ve yorumlar kendi tarihimize ve değerlerimize dayansa da çoğu zaman evrensel, bugün de geçerliliğini korumaktadır.

Arş. Gör. İpek Şengül: Tasavvufun günümüz tarikatlarıyla ilişkisini ve günümüzde akademisyen-tasavvuf-tarikat ilişkisini değerlendirebilir misiniz? Tasavvuf ilminin şu andaki tarikatları anlamadaki rolü nedir?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Tasavvufi hayat şeyh ve tarikat aracılığıyla yaşandığı gibi bunlarsız da yaşanabilir, ama her şeyi erbâbından ve ehlinden öğrenmek daima tercih edilir.

Üniversitelerde tasavvuf tarihi konusunda ders verenlerin ve araştırma yapanların konumu ve görevi başka tekkede irşâd postuna oturup müritlerini terbiye eden ve sülûklarına nezâret edenlerin konumu ve görevi daha başkadır. Biri öğretmen diğeri eğitmendir, biri muallim diğeri mürebbidir, biri ârif diğeri âlimdir. Bunlardan biri kendini diğerrinin yerinde görüp onun yapacağı

şeyleri yapmaya kalkıştı mı her şey birbirine karışır, karman çorman olur.

Üniversitedeki tasavvuf tarihi hocası şeyh değil akademisyendir, öğrencisinin karşısına bir âlim, bir muallim, bir araştırmacı kimliği ve kişiliğiyle çıkar ve bütün öğrencilere eşit mesafede durur. Öğrencileri arasında ayrı dinlere veya farklı mezheplere ve tarikatlara mensup olanlar bulunabilir, hatta tasavvuf ve tarikat karşıtları dahî bulunabilir. Bir akademisyen olan hocanın görevi tasavvuf tarihi konusunda doğru bilgi vermek ve tasavvufi hareketleri tarafsız tahlil etmek ve değerlendirmektir. Öğrencilerinin bir tarikata intisâb etmelerini ve bir şeyhe bağlanmalarını temin etmek hiçbr şekilde onun işi değildir. Bu husus meşâyihin işidir. Belli bir tarikatın üyesi olduklarından malesef kendilerini bir şeyh olarak veya şeyhe mürid devşiren bir görevli olarak gören sözde akademisyenler var.

Akademisyen objektiftir, yansızdır, ilmin verilerini esas alır. Şeyh ise gönül adamıdır, haliyle subjektiftir, müridlerin mânevî ve ahlâkî hal ve hisleriyle ilgilenir, şeyh âlim de olabilir ama onun işi daha ziyâde mârifet, irfân, ibâdet ve ahlakla ilgilidir. Şeyh daima âbid ve zâhiddir, aynı zamanda da ârifdir. Akademisyen de ârif olabilir ama onun işi ilimdir, ta'limdir.

Tasavvuf, aynen din gibi ilim olmaktan ziyâde histir, haldir, ameldir, bir yaşama, mânevî ve derûnî dînî hayatı doğru, derin ve yoğun olarak yaşama tarzıdır. Bunun doğru yaşanması ancak doğru yerde, doğru zamanda, doğru gönül ehli ile birlik ve doğru bilgiyle mümkün olur. İlim, sâliki hatadan ve yanlış yola girip sapkınlığa düşmekten korur. Burada ilimden ve bilgidен maksat kaynağı Kur'ân ve Allah Resûl'ünün örnek hayatı olan ilim ve bilgidir. Dini ve İslami anlamda mânevî kurtuluş ancak Hak Teâlâ'nın kelamı, O'nun Resûl'ünün sahih hadislerine bağlılıkla mümkün olur. Bu ikisi olmadan tarikata girmenin de bir şeyhe bağlanmanın da herhangi bir faydası yoktur.

Arş. Gör. İpek Şengül: Her bilim dalına ait aydınlar, tarikat ve cemaatler hakkında yorum yapar, kanaatlerini belirtirken Tasavvuf Tarihi akademisyenlerinin tarikat toplulukları ya da cemaatler hakkında söyleyeceği bir sözü yok mudur/olmalı mıdır, bir tarif yaparsa yaptığı tarif hangi yöntem ve usulle olmalıdır?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Evet çeşitli ilim dallarına mensup olan mütehasıs, akademisyen, tarihçi, edebiyatçı, sanatçılar tasavvuf, tarikat ve tekke konularında kalem oynatmaktadır. Bu durum son derece doğaldır. Mesela bir bestekârın tasavvuf musikisine ilgi duymasından ve bu alanda araştırma yapmasından daha doğal ne olabilir? Bu tür çalışmalar tasavvuf tarihinin içeriğini zenginleştirir ve faydalı hale getirir. Fuat Köprülü bir edebiyat

tarihçidir öyle dervişlikle alakası falan bir alakası yoktur ama Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar isimli kitabı ve diğer bazı eserleri her tasavvuf akademisyenin mutlaka okuması gereken eserlerdendir.

Tasavvuf tarihi akademisyenlerinin hem İslam tarihinde hem de bugünkü Müslüman coğrafyada mevcut dinler, mezhepler, cemaatler, akımlar ve hareketler hakkında hem ayrıntılı ve sağlıklı bilgilere sahip olmaları hem de ilmî mahâfilde, akademik yayınlarda bunları dile getirmeleri, yazmaları gerekir. Böylece tehlike çanları çalmadan ve yumurta kapağı dayanmadan toplumu, devlet ve siyaset adamlarını, aydınları, yazarları ve sanatkârları uymaları ve tedbirli olmalarını sağlamaları gerekir. Bu milletin verdiği vergilerle yapılan kurumlarda çalışan ve bütçeden maaş alan akademisyenler bunu yapmayacaklar da ne yapacaklar! Dekan veya rektör olmak için kulis mi yapacaklar veya spor ve siyasetle ilgili geyik muhabbeti mi! Ya da bir zaviyeye çekilip evrad okumakla, keramet ve keşiflerden bahsetmekle mi yetinecekler! Böyle bir şey olur mu, meselenin toplumla ilgili bir yönü ve sorumluluğu yok mu? Sosyal anlamda vizyon ve misyon sahibi olmaları da icab etmez mi? Aldıkları maaşın helal olabilmeleri için topluma karşı sorumludurlar ve behemehal bunun gereğini yapmalıdırlar. Halka hizmet Hakk'a ibadet gibi sevaba vesiledir.

Şunu da ilave edelim, akademisyenler ister İslamî ister müsbet ve beşeri ilimlerle ilgili araştırmalar yapsınlar, devlet ve siyaset adamları, yöneticiler ve yetkililer mutlaka bu insanlara kulak vermelidir. Onlara karşı ilgisiz ve sağır olmamalıdır. Marifet iltifata tâbidir, müşterisiz metâ zayıdır.

Arş. Gör. İpek Şengül: Günümüz tarikatlarının dini ilimler ya da sosyal yaşam açısından eksikleri var mı? Varsa bunlar nelerdir? Bunlara çözüm olarak ne önerebilirsiniz?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Tasavvufî hayatın bir özelliği ta baştan beri toplumun her kesiminde, her tabaka, zümre ve meslek arasında yaygın olmasıdır. İlim dar bir çevrenin ve küçük bir kesimin arasında bulunduğu halde tasavvuf filozoflardan ve mütefekkirlerden tutun da ümmilere, okuması, yazması olmayanlara, ister erkek ister kadın olsun yaşlılara, ister köylü ister şehirli olsun toplumun bütün kesimlerine hitap eder, her ortamda yayılır. Durum bu olunca tabiidir ki bunların doğruları ve hak yolda olanlarının yanı sıra pek çok hatalı ve sapkın olanları da mevcut olacaktı. Bunların neler olduğu ve çözüm yolları ayrı ve uzun bir meseledir. Bu husustaki en önemli kriter Kitâbullah'a ve sünnet-i Resûlullah'a harfiyyen ve hassasiyetle uymaktır. Dini konularda hak olanı bâtil olandan ayırt etmenin yolu Kur'ân-ı Kerim ve hadîs-i şerîfledir. Bu kriter değiştirmez.

Arş. Gör. İpek Şengül: Tasavvuf ve FETÖ ilişkisini nasıl değerlendirirsiniz? FETÖ'nün tarikatlarla benzeşen ve benzeşmeyen yönleri nelerdir?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: FE-TÖ isterseniz Fitne Başî'nin örgütü diyelim ve Allah Teâlâ'nın fitne insan öldürmekten daha ağır bir günahdır, dediğini hatırlayalım. Bu fitne hareketinin başî Tasavvuf kavramlarını ustalıklı kullanmaktadır. Mensuplarının kendisine körü körüne bağlanmalarını, dünya ve ahirette kurtuluşa ermenin bu bağlılık sayesinde gerçekleşeceğine onları inandırmış bulunmaktadır. Tıpkı, müteşeyyih dediğimiz sahte şeyhlerin müridlerini kendilerine bağlamaları gibi bir şey. Körü körüne ve gözü kapalı ona bağlananlar o herif-i nâ-şerifte iki şeyin bulunduğu inanırlar: Birincisi başkalarının bilmedikleri hususları ayrıntılarıyla o biliyor, gelecekle ilgili doğru haberler veriyor, şeklindeki kanaattir. Bazı saf-derûn müminler buna inandırılmış olduklarından; 'O diyorsa doğrudur' inancıyla onun her dediğini sorgulamadan yapar ve onu savunurlar. Bunlar; 'Kur'ân'ı da sünneti de o bizden iyiliyor' deyip onun peşinden giderler. Bu durumda artık Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti delil ve kriter olmaktan çıkar. Fitneci Başî söylediği her sözü ve yaptığı her işi Kur'ân ve hadîs kriterine vurduktan sonra söylemiş ve yapmıştır, peşine takılanların bu iki kriteri kullanmalarına da artık ihtiyaç yoktur. Fitneci Başî Hz. Peygamber'le de görüşmekte olduğu, hatta ve hatta Yüce Allah'la bile konuşmakta olduğu yalanını zerre kadar utanmadan ve sıkılmadan ortaya atıp sözlerine ve davranışlarına bazen hadîs, bazen âyet değeri kazandırmaktadır. Bu özelliği itibarıyla o bir mütenebbî, yani yalancı peygamber, bazen de tanrı olduğu izlenimi ve kanaatini hâkim kılmaya çalışmaktadır. Sahte ve yalancı şeylerde bu durum hep görülür ve gözlemlenir.

İkinci husus her şeyi bilen o herif-i nâ-şerifin aynı zamanda her şeye kâdir ve muktedir olduğu inancıdır. Onun mukallidleri ve hayranları ilâhî kuvvet ve kudretin onda tecelli ettiğine, hiçbir şeyin ve hiçbir kimsenin onu yenilgiye uğratamayacağına tam ve kesin bir şekilde inandıklarından sonuna kadar arkasından giderler ve bilinçsiz bir şekilde kendisini destekler. Bu durum Hak Teâlâ'nın peygamberine verdiği mucizeyi ve evliyasına verdiği kerâmetleri andırır.

Bazı saf müminlerin onun emriyle teheccüd namazı kılmaları, celcelütiye (evrâd) okumaları, ona ait eşya ile teberrük etmeleri hep tasavvuf ve tarikat kökenli hususlardır. Fitneci Başî tasavvufî hususları ve esasları kullanmakla kalmamış, merhûm Saîd-i Nursî'nin hem şahsını hem de eser ve fikirlerini istismar aracı olarak kullanmıştır. Fitneci Başî, hareketinin tasavvuf veya tarikat mâhiyetinde olmadığını reddetse bu harekete koyu

esoterizm (bâtinilik) ve mistisizm (sırrılık) hâkimdir. Bu sayede sadece saf Müminleri değil eli kalem tutan aklı başındaki bazı kimseleri bile hipnotize edebilmekte, büyüleyebilmekte, uyutabilmekte ve tuzağına düşürebilmektedir. 25-30 sene kulu ve kölesi gibi ona hizmet ettikten sonra durumun vehâmetini farkedip tövbe-kâr ve pişman olanların halî ancak böyle açıklanabilir.

Müslümanları birbirine kırdırarak kadar gaddarca ve zalimce planlar yapacak kadar yüreği katı, kalbi kapkara olan bu menfûr ve mel'un kişi planladığı ve uygulamaya koyduğu bu rezil girişimi düşünecek ve düzenleyecek kadar zeki ve güçlü değildir. Bu noktada İslam düşmanı dış güçlerin özellikle CIA'nin ve MOSSAD'ın maşası ve işbirlikçisidir. İslam düşmanlarından ve istihbarat örgütlerinden aldığı bilgileri ve gücü ilâhî bir kaynaktan almış gibi göstererek müminlerin gözünü bağlamış ve boyamıştır. İslam ve Müslümanlar aleyhindeki tertip ve eylemleri manipüle edip ihtirasının dehşetini ortaya koymuştur. Bu kişi ya bir deli, bir çılgındır veya İslam düşmanlarının bir aleti ve maşasıdır, doğru olan ihtimâl ikincisidir. ABD ve AB'nin hala onu koruyor olmalarını başka türlü açıklamak zordur.

İlâhiyât ve Diyânet câmiâsında bile bu çılgınlığa bulaşanların olduğunu görmek insana ızdırap veriyor.

Arş. Gör. İpek Şengül: FETÖ nedeniyle tüm tarikat ve cemaatlerin aynı potaya alınarak bir önyargı oluşturulmasını nasıl değerlendirirsiniz?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Tarikatları bu bakımdan ikiye ayırmak gerekir. Dinimizin iki temel kaynağına ve İslam'daki tarikat geleneğine bağlı tarikatlar ve bunların başlarındaki ehliyetli ve samimi şeyhler, müridler ve onların samimi bağları. İkinci tür tarikatlar daha doğrusu makbul tarikatların kolları şeklinde ortaya çıkan bazı tarikatlar ve başlarındaki ehliyetsiz, yeteneksiz ve istismarcı temsilcileri ile FE-TÖ arasında bazı benzerliklerin bulunduğu açıktır. Fakat bunlar FE-TÖ'nün gücüne sahip olmadıklarından sesleri fazla çıkmıyor.

Aslında Fitneci Başî kendi hareketi dışındaki bütün tarikatlarınve cemaatlerin amansız hasmıdır, Nur cemaatinin da düşmanıdır, elinden gelse bunların hiçbirine hayat hakkı tanımaz. Ama aynı kişi Vatikan'la, evanjeliklerle, siyonistler ve masonlarla dosttur. Müslümanlara karşı bunlarla ittifâka girebilmektedir.

Arş. Gör. İpek Şengül: Bu aşamada Türkiye'de tasavvuf ve tarikatların geleceği konusunda ne bekliyorsunuz? Nasıl bir evrilme gerçekleşebilir?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: Diğer Sivil Toplum Kuruluşları (STK) gibi tarikat ehli de serbestçe ve hiçbir engelle takılmadan faaliyetine devam

edecektir, etmelidir. Akademisyenlerin görevi bu hususta halkımızı bilgilendirmek olmalıdır. Bundan sonra müminler özgürce tercihlerini yaparlar, yapılan tercihler hakaret ve karalama sınırına varmamalı. Tarikat ehli de başkalarını eleştirirken insafî ve ölçülü olmalı. Kendileri dışındaki bazı islami hareketleri bâtil, sapkın ve İslam dışı sayıp onları tekfir eden bazı tarikat kollarının mevcûdiyeti kimsenin mehcûlü değildir.

Tasavvuf geleneği ciddi ve yetkin akademisyenlerle samimi ve irfan sahibi meşâyihin sarf edecekleri makul, gerçekçi, ihlâslı ve fedâkarlığı esas alan çalışmalara ve gayretlere bağlıdır. İnşâallâh bu işler iyi ve doğru olana evrilir.

Arş. Gör. İpek Şengül: FETÖ olayları nedeniyle tarikatlar yasaklansın, kapatılsın vb. teklifler tekrar gündemde. Bu konuda sizin görüşleriniz nelerdir?

Prof. Dr. Süleyman Uludağ: 1925'te tekke ve zâviyeler kapatıldı, tarikat faaliyetleri yasaklandı. Sonuç ne oldu? Tarikat ehli bazen gizli bazen yarı gizli, bazen de açık olarak faaliyetlerini devam ettirdi. Aslında 1925'teki yasak şu anda zaten resmen ve hukuken devam ediyor. Ama bu yasağı kim dinliyor?

FE-TÖ ve benzeri sapkın hareketlerin ortaya çıkmalarının ve taraftar bulmalarının sebeplerinden biri İlâhiyât, Diyânet ve İmam-Hatip Lisesi mensup ve mezunlarının görevlerini tam ve hakkıyla yapmamalarıdır. İrşâd ve din anlamında rehberlik fetva vermekten, vaaz etmekten, namaz kıldırıp hutbe okumaktan daha ileri ve daha fazla bir şeydir. Bir imam farzedelim, kıraatı iyi, yeteri kadar dini bilgisi var. Vaktinde geliyor, camide namazı kıldırıyor. Her şey bu kadar, onun cemaatle cemaatin de onunla ilgisi bu kadar. Din görevlisi ve cemaat arasındaki ilişki kanun, yönetmelik ve talimattan ibâret kalırsa, din görevlisi ile cemaat arasında sıcak temaslar ve gönül bağı kurabilecekleri bir kişiyi bulmak için arayışa girerler, camide bulamadıklarını tekke ve tarıkkatta bulmaya çalışırlar. Caminin açık bıraktığı boşluk böylece başka yerlerde doldurulur. Artık cemaatin hakiki imamı camideki görevli kişi değil, tarikat önderidir, öncü ve rehber odur, cami görevlisinin imâmeti (önderliği, rehberliği) şekilden ve formaliteden ibâret kalır. Tabiat boşluğu kaldırmaz, boşluk bir şekilde doldurulur. İşte bu durum kâinat imamı, kıt'aların imamları, bölgelerin, şehirlerin, kurumların imamları sahte, yalancı, kandırmaca imamlar üretir.

Aslında müminlerle ilgilenmek, onları aydınlatmak, bilgilendirmek sadece İlâhiyât ve İmam-Hatiplilerle Diyânet görevlilerinin vazifesi olmamalı. Hak olana davet, hak olanı tebliğ, iyi olanı emir ve tavsiye, kötü olandan men ve uyarı her müminin bilgisi ve imkânları ölçüsünde vazifesidir. Herkes görevini yapsa islam âleminde bu başıbozukluk ve kargaşa

yaşanmaz. Habîb-i Kibriyâ; “Hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden sorumlusunuz” buyuruyor. Bir çoban davalarına gereği gibi bakmaz, göz kulak olmazsa koyunlarını kurda kaptırır. Dini alanın da kurtları vardır, yönetmek ve gözetmekle yükümlü olduğumuz insanları bilgilendirerek aydınlatmazsak bu masum insanlar bu alanın kurtlarına kurban olabilirler.

Yüce Rabbimiz hepimizi hak olana ve doğru yoluna erdirmiş, bizi rızasına muvâfık işler yapmaya muvaffak kılsın.