



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

MODERNLEŞME SÜRECİNDE GELENEKSEL

DİNÎ GRUPLAR:

“İSKENDERPAŞA CEMAATİ” ÖRNEĞİ

(DOKTORA TEZİ)

Selim SÖZER

BURSA 2018



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

MODERNLEŞME SÜRECİNDE GELENEKSEL

DİNÎ GRUPLAR:

“İSKENDERPAŞA CEMAATI” ÖRNEĞİ

(DOKTORA TEZİ)

Selim SÖZER

Danışman:

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA 2018

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 711221010 numaralı **Selim Sözer**'in hazırladığı “**Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dini Gruplar: ‘İskenderpaşa Cemaati’ Örneği**” başlıklı Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 30 / 07 / 2018 günü 11:00 – 12:30saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı/~~başarısız~~ olduğuna oybirliği/~~oy çokluğu~~ ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

Uludağ Üniversitesi



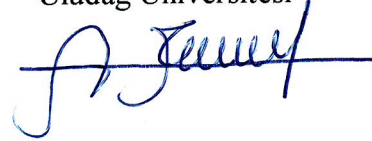
Üye
Prof. Dr. Kemal ATAMAN

Marmara Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Uludağ Üniversitesi



Üye
Prof. Dr. İzzet ER

İ. Sabahattin Zaim Üniversitesi



...../...../ 2018



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 04/07/2018

Tez Başlığı / Konusu: Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: "İskenderpaşa Cemaati" Örneği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 249 sayfalık kısmına ilişkin, 04/07/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 12 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

04.07.2018
Tarih ve İmza
Seli

Adı Soyadı: Selim Sözer
Öğrenci No: 711221010
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Doktora
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
04.07.2018
Prof. Dr. Vejdi Bilgin

* Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum “**Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dini Gruplar: ‘İskenderpaşa Cemaati’ Örneği**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

29.06.2018

Adı Soyadı: Selim Sözer

Öğrenci No: 711221010

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Doktora

Statüsü: Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı	: Selim
Soyadı	: SÖZER
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: XIV + 235
Mezuniyet Tarihi	: / / 2018
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Modernleşme Sürecinde Geleneksel Dinî Gruplar: “İskenderpaşa Cemaati” Örneği

Modernlik veya modernitenin Batı'nın geçirdiği bir takım zihni süreçler sonrası oluştuğu ve bu süreçler sonucunda var olan yenedünyanın tüm yaşamları altüst ettiği bilinmektedir. Modernliğin orjininin Aydınlanma olduğu ve modernliğin de kendi içerisinde geçirdiği değişimler sonucu farklı modernliklerin oluştuğu ifade edilmektedir.

Türkiye de diğer ülkeler gibi modernitenin doğuşundan sonra oluşan gelişmelerden etkilenerek bir modernleşme süreci yaşamıştır. Bu modernleşmenin tarzı zaman içerisinde farklılıklar arz etse de Türkiye modernleşirken toplum, kurumlar ve bireyler bu modernlik düşüncesinden şöyle veya böyle etkilenmişlerdir. Tarikat veya cemaat denen dini grupların ve bu gruplar içerisinde bulunanların modernleşme süreçlerine katıldıkları aşikardır.

Bu dini gruplar içerisinde Nakşibendiliğe ayrı bir parantez açılmalıdır. Türki-

ye'nin en yaygın ve etkin tarikatı olan Nakşibendilik bünyesinde faaliyet gösteren İskenderpaşa cemaati de modernleşmeden elbette nasibini almıştır. Modernliğin Türkiye'ye sirayet etmeye başladığı Tanzimat süreçlerinde ve daha sonraki devirlerde M. Zahid Kotku'nun Fatih İskenderpaşa Camii'ne atanıp ardından İskenderpaşa Cemaati ismini almasından sonraki döneme gelinceye tarikat bünyesinde herhangi bir modernleşme emarelerine rastlanmamaktadır. Kotku döneminde de modernleşmeden söz edemeyiz. Kotku'dan sonra gelen ardılı Esad Coşan dönemi geleneksel ile modern olanın harmanlandığı bir duruma tekabül etmektedir. Ardından gelen oğlu Nureddin Coşan dönemi ise Türkiye'nin yaşadığı sürece paralel olarak, modern ve post modern unsurların hâkim olduğu, geleneksel ilişki, örüntü, anlayış ve ritüellerin terk edildiği bir aşama olarak görülebilir.

Bir geri dönüşün yaşanmayacağını söyleyebiliriz. Fakat yeni dönemde tarikatın, insanların ruhî ihtiyaçlarının tatmini ve iyi insan yetiştirme görevlerini ifa edebileceği kendisine ait yeni bir form ve zihniyet oluşturup oluşturamayacağının belirsiz olduğunu da ifade edebiliriz.

Anahtar Sözcükler: Tarikat, gelenek, dini grup, Nakşibendiyye, İskenderpaşa, modernleşme

ABSTRACT

Name	: Selim
Surname	: SÖZER
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: Sociology of Religion
Degree Awarded	: Ph. D.
Page Number	: XIV + 235
Degree Date	: / / 2018
Supervisor	: Prof. Dr. Vejdi Bilgin

The Traditional Religious Groups within the Modernisation Process: The Case of “Iskenderpasha Community”

It is known that modernity has been formed after a series of mind processes of the West and that the resultant new generation has upset all lives. It is expressed that modernity is the origin of the Enlightenment, and that changes in the fashion of its own are the result of different modernities. It is known that modernity has been formed after a series of mind processes of the West and that the resultant new generation has topsyturvy all lives. It is expressed that modernity is the origin of the Enlightenment, and that changes in the fashion of its own are the result of different modernities.

Although the style of this modernization presents differences over time, Turkey modernization in society, institutions and individuals from this modern thought are affected one way or another. It is apparent that religious groups such as sects and congregations and those within these groups are involved in the modernization process.

Within these religious groups, a separate parenthesis should be opened for Naqshbandi. Turkey's most widespread and effective operating in the Naqshbandi sect, Of course, the Iskenderpaşa congregation, which operates in the Naqshbandi community, has also gotten grant from the modernization.

Modernity began to infect the Tanzimat period in Turkey and in later eras within a certain period until sect do not experience any signs of modernization. till after the appointment of M. Zahid Kotku to the Fatih İskenderpaşa Mosque and then to the process after the İskenderpaşa Jamaat's reception. We can not talk about modernization in the period of Kotku. The successor Esad Coşan period after Kotku corresponds to a blend of traditional and modern. Then came the son Nureddin Cosan period that Turkey experienced as parallel processes that dominate the modern and post modern elements, it can be seen as a stage where traditional relations, pattern, understanding and rituals are abandoned.

We can say there will not be a return. But we can also state that it is unclear whether or not the order will create a new form and mentality of its own which the spiritual needs of the people can fulfill the duties of satisfying and good human development.

Keywords: Sekt, religious group, tradition, Naqshibendiyye, modernisation, İskenderpasha

ÖNSÖZ

Modernleşme serüveninin bütün ulusların geleceğini belirgin bir şekilde etkilediği izahtan varestedir. Türkiye bu değişim sürecini en travmatik bir şekilde yaşayan ulusların başında gelir. Bu; ulusumuzun bir imparatorluk bakiyesi olması, önemli bir medeniyetin taşıyıcı unsuru olması ve sanayileşmesini tamamlamadan; yani modern olmanın temel gereklerini yerine getirmeden tepeden modernleştirme bir yaklaşıma maruz kalması sebebiyledir. Modernleşmenin etkilerini en fazla geleneksel eğitim kurumları, geleneksel aile, geleneksel kamu ve geleneksel dini kurumlar gibi geleneksel yapılar hissetmiştir. Bunların içerisinde tarikatlara bir parantez açmak gerekir. Çünkü tarikatlar yasaklandıkları andan itibaren kendilerini feshetmemiş, zemine inerek bireysel tarikat faaliyetleri şeklinde Aydınlanmacı modernleşmenin karşısında olmuşlar ama bir taraftan da modernleşme sürecine girmişlerdir. Böylelikle hem İslam'ın yeniden neşv ü nema bulmasının taşıyıcı unsuru olma özelliğini yüklenmişler hem de Türkiye'nin kendi modernlik deneyimine, Batı dışı modernlik tecrübesine en önemli katkıyı sunan unsurlar olarak belirmişlerdir. Bu katkıda Nakşibendiliğin etkisi büyük ve yoğundur. Bu durum Nakşibendilerin kendilerini bir takım ritüeller içerisinde hapsetmeden, toplumdaki soyutlanmadan, her hal ve şartta direnmenin ve yaşayakalmanın bir yolunu bulmalarına bağlanabilir. Siyasetle daima ilişkili olmaları bu süreci besleyen unsurlar içerisinde görülmelidir.

Nakşibendi tarikatının geçmişte de siyasette aktif olmasının sebebini Mardin "tarikatın iç dinamikleri"ne atfetmektedir. Tarikatın bu iç dinamiği en görünür şekliyle İskenderpaşa Cemaatinde tezahür etmiş ve Cemaat Cumhuriyet sonrası Türkiye'sinin siyasi tarihinin en belirgin aktörlerinden biri konumunu almıştır. Türk modernleşmesinin geçirdiği süreçlerin dini gruplar gözardı edilerek anlaşılacağı açıktır. Nakşibendiliğin değişim sürecininin incelenmesi de aynı sebepler dolayısıyla gerekmektedir.

Türkiye'nin en önemli geleneksel dini gruplarından birisi ve Nakşibendi tarikatının bir kolu olan İskenderpaşa Cemaati'nin bu modernleşme serüvenini incelemek için cesameti açısından önemli görülmelidir. Türkiye'nin değişim sürecini anlamak ve anlamlandırmak için bir laboratuvar işlevi gören cemaati tahlil etmenin

güçlüğü ise ortadadır. Bu güçlük hem cemaatin gelenek ve moderni aynı anda ve belki de eşit miktarda taşıyan yapısından, hem de araştırmacının içerde olan; ama dışardan bakmaya çalışan durumundan özellikle dini grup araştırmalarında gerek araştırmacının gerekse görüşmeci ve/ya ankete katılanların cevaplarında ve yorumlamalarında objektif kalmaktaki zorluğundan kaynaklanmaktadır. Gözlemin sürekli olmasının gerekliliği ve cemaatlerin dışarıdan gelenlere karşı ketum davranmaları dolayısıyla oluşan bilgi eksikliği bu alandaki araştırmanın güçlüklerindedir. Araştırmacının yıllarca cemaat müntesipleriyle yakın bir ilişki içerisinde oluşu ama kendisini psikolojik olarak fanatik bir aidiyet içerisinde hissetmemesi sorunun çözümü için bir yol oluşturmuştur. Araştırmacının olabildiğince objektif bakabildiği de tezin ilerleyen bölümlerinde rahatlıkla görülebilecektir. Kaldı ki insan unsurunun hem süje hem obje olduğu sosyal bilimler sahasında ne kadar objektif olunabileceği ve tamamen objektif olmanın ne kadar doğru olduğu da tartışma konusudur.

Araştırma sonucunda elde edilen bilgilerin çok da şaşırtıcı olmadığı görülecektir. Araştırma Cemaatin epistemolojik ve ontolojik olarak geleneksel kotlarını terk etmediğini ama tezahürler açısından; belki de teknolojiyi en iyi bir şekilde istimal etmesi, interneti en iyi bir şekilde kullanması, medya ilişkileri, geleneksel tarikat formundan uzaklaşması, sanal bir grup görüntüsünü üzerinde taşıyor olması v.b. açılardan geleneksel kal(a)madığını net bir şekilde görmek mümkündür. Bu durum modernliğin Batı dışındaki özellikle Müslüman ülkelerdeki geleceğinin nasıl şekillendiğinin/ şekilleneceğinin ve Müslümanların modernliklerinin nasıl gerçekleştiğinin/ gerçekleşebileceğinin takibi açısından çok önemli görülmelidir.

Bu konuyu doktora tezi olarak çalışmak istediğimde bunu memnuniyetle kabul eden danışman hocam Prof. Dr. Vejdi Bilgin'in derin içtenliğini, engin hoşgörüsünü ve tartışılmaz zarafetini anmadan geçemem. Tez savunmamda jüri üyesi olarak bulunma zahmetinde bulunan, savunma esnasında yaptıkları eleştiriler, tahlillere ve yönlendirmelerle tezin daha az kusurlu hale gelmesine sağladıkları katkılar dolayısıyla Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Prof. Dr. Cağfer Karadaş ve Prof. Dr. Kemal Ataman'a ayrı ayrı teşekkür ederim. Sosyoloji konusunda engin fikirlerinden sürekli istifade ettiğim dostum Demir Dinipak'a ve aziz refikam Tülay Sözer'e

minnettarım. Benim belli bir yaştan sonra akademik hayata katılmamı sağlayan değerli dostlarım Prof. Dr. Durmuş Gőnay ve Prof Dr. İlker arıkcı'ya Őukranlarımı sunarım.

Selim SÖZER

Isparta 2018



İÇİNDEKİLER

ÖZET	<i>iv</i>
ABSTRACT	<i>vi</i>
ÖNSÖZ	<i>viii</i>
İÇİNDEKİLER	<i>xi</i>
KISALTMALAR	<i>xiv</i>
GİRİŞ	<i>1</i>
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	5
III. PROBLEM VE ALT PROBLEMLER	6
IV. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	7
V. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLARI	10
VI. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR	11
<i>BİRİNCİ BÖLÜM</i> <i>KAVRAM ANALİZİ</i>	
I. GELENEKSEL DİNİ BİR GRUP OLARAK TARİKAT	144
A) SOSYAL GRUP VE DİNİ GRUP	144
B) GELENEK VE GELENEKSEL DİNİ GRUP.....	166
C) CEMAAT	200
D) TARİKAT	288
II. MODERNLİK, MODERNİTE, MODERNLEŞME	312
A) MODERNLİK VE MODERNİTE	312
B) MODERNLEŞME TEORİLERİ	388
C) FARKLI MODERNLİK/MODERNİTE TEORİLERİ	433
<i>İKİNCİ BÖLÜM</i> <i>İSKENDERPAŞA CEMAATİ'NİN KÖKENİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ</i>	
I. TARİKATLAR VE TOPLUM	511
A) TARİHİ SÜREÇ İÇERİSİNDE ANADOLU'DA TARİKATLAR VE TOPLUMSAL, SİYASAL ETKİLERİ.....	522
B) NAKŞİBENDİ TARİKATI VE TOPLUMSAL, SİYASAL ETKİLERİ	566
II. İSKENDERPAŞA CEMAATİ: OLUŞUMU VE SEYRİ	611
A) ESAS KAYNAK: AHMED ZİYAÜDDİN GÜMÜŞHANEVÎ:.....	622

B) İZ SÜRENLER: GÜMÜŞHANEVİ'DEN M. ZAHİD KOTKU'YA KADARKİ ŞEYHLER -----	677
1)Hasan Hilmi Kastamonî -----	677
2)İsmail Necati Zağferanbolî -----	677
3)Ömer Ziyaeddin Dağistanî-----	688
4)Mustafa Feyzi İbn Emrullah Tekfurdağî	69
5)Abdullah Hasib Serezî -----	700
6)Abdülaziz Kazanî (Bekkine) -----	711

III. İSKENDERPAŞA CEMAATİ VE MODERNLEŞME SERÜVENİ -----722

A) MEHMET ZAHİD KOTKU VE İSKENDERPAŞA: GELENEĞİN İZİNDE	722
B) MAHMUD ESAD COŞAN VE İSKENDERPAŞA: GELENEK VE MODERNLİK/ POSTMODERNLİK ARASINDA -----	855
1)Yeni Dönem Yeni Şeyh: Medya İle Tanışma -----	877
2)Cemaatin Siyaset Tecrübesi -----	922
3)Dindar Kadın ve Kamusal Alan-----	988
4)Modern Eğitim Kurumlarının Kurulması -----	1022
5)Teknolojiye Bakış -----	1033
6)Aile Eğitim Kampları İle Cemaati Toparlama Çalışması -----	1066
7)Boş Zamanlar ve Tüketim -----	1088
C) MUHARREM NUREDDİN COŞAN VE İSKENDERPAŞA: YENİ BİR YOL DENEMESİ -----	1177

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSKENDERPAŞA CEMAATİ'NİN MODERNLEŞMESİ

I. MODERNİTENİN TEMELLERİ -----12929

A) MODERNİTENİN ONTOLOJİK TEMELLERİ -----	12929
1)Seküler/Sekülerizm/Sekülerleşme/Laiklik-----	12929
2)Rasyonalite/Rasyonalizm/Akılcılık-----	1355
3)Pozitivizm/Modern Bilim-----	1388
4)Hümanizm-----	1422
B) MODERNLİĞİN FORMEL TEZAHÜRLERİ -----	1444
1) Bilgi, Uzmanlaşma ve Yurtsuzlaşma -----	145
2) Endüstrileşme, Kentleşme ve Ailedeki Dönüşüm -----	1466
3) Gündelik Hayatın Dönüşümü ve Tüketim -----	14848
4) Modern Ulus Devlet ve Demokrasi-----	1522
5) Bireycileşme-----	1533

II. CEMAATİN MODERNLİK GÖSTERGELERİ ----- 1566

A) ONTOLOJİK ALANLA İLGİLİ GÖSTERGELER -----	1566
B) FORMEL ALANLA İLGİLİ GÖSTERGELER -----	1622
1)Eğitim ve Modernleşme -----	1622
2)Teknoloji Kullanımı ve Modernleşme -----	1666
3)İletişim Teknolojileri, Medya ve Modernleşme-----	1690
4)Siyaset ve Modernleşme -----	1755
5)Mahremiyet, Kadın ve Modernleşme -----	1788

6)Tüketim, Tatil Algıları ve Modernleşme-----	1833
7)Geleneksel Tarikat Formları ve Tasavvuf/Tarikat Algılarında Değişim ve Modernleşme -----	18989
a)İntisap ve Dersler -----	1900
b)Rabıta -----	1910
c)Tarikat ve Şeyh Anlayışı-----	1923
d)Cemaat Müntesiplerinin Üç Lidere Bakışı-----	1944
e)Nureddin Coşan'ın Doğal Lider Tanımlaması ve Geleneksel Adlandırmaların ve Uygulamaların Terki-----	1966
f)Cemaatin Tarikat Yapısından Çıktığına Dair İddialara Yaklaşım -----	1988
g)Kritik ve Analitik Düşünme Platformu	199
h)Değerlendirme -----	2033
SONUÇ -----	2066
KAYNAKÇA -----	209
EKLER -----	2322
ÖZGEÇMİŞ -----	2355

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen madde
a.y.	:Aynı yer
b.	:Baskı
Bak.	:Bakanlık
bkz.	:Bakınız
C.	:Cilt
Çev.	:Çeviren(ler)
D.İ.A.	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
İ.F.A.V.	:Marmara Ünv. İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	:Karşılaştırma
p.	:Paper
pp.	:Papers
S.	:Sayı
s.	:Sayfa
ss.	:Sayfalar arası
ty.	:Tarihsiz yayın
U.Ü.S.B.E.	:Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Üni.	:Üniversite
vb.	: ve bunun gibi
vd.	: ve diğerleri
vol.	: Cilt
Yay.	:Yayınevi, Yayınları
yay. haz.	:Yayına hazırlayan

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Din sosyolojisinin en esaslı konularından ikisini dini grup, topluluk veya cemaatlerin oluşumu, gelişmesi, yapısı ve tiplerinin incelenmesi ile toplumsal değişim mevzuları teşkil etmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümü kavramlar hakkında genel bir çerçeve sunmaktadır. Bu bölümünün ana konularından birisini cemaat kavramı oluşturmaktadır. Cemaat kavramının niteliği ve kullanışlılığı, kavramın batı literatüründeki karşılıkları ile Türk toplumundaki algısının var ettiği karışıklık tahlil edilmeye çalışılmıştır. Günümüz Türkiye'sinde cemaat dini grup olarak anlaşıldığı için Tönnies'nin gemeinschaft/gesellschaft dikotomisinin tercümesi olarak icat edilen cemiyet/cemaat kavramlarının yerleşik cemaat terimini açıklamakta yeterli olup olmadığı da araştırma konuları arasındadır.

İslam tarihi boyunca dini düşüncenin ve dini hayatın yaşadığı tecrübelerin en belirgin olanlarından birisi hiç kuşku yok ki tasavvuf deneyimidir. Tasavvuf ve tarikat kavramları kısa bir şekilde açıklanmıştır. Bilindiği üzere hicri birinci yüzyılda başlayan zühd hareketi zamanla kendi kurumunu oluşturmuş, ritüelleri, lideri, bağlıları, mekanları ve kuralları olan toplumsal bir harekete dönüşmüş ve bu süreç içerisinde kendi düşünsel yapısını meydana getirmekten geri kalmamıştır. Süreç tarikat yapılanmalarını meydana getirirken bu yapılanmaların toplumsal yaşamdaki etkileri de inceleme konumuz arasında yer almıştır.

Yine bilindiği üzere toplumsal değişim de sosyolojinin ana konularından birisi olagelmıştır. Dünyanın değişim sürecinde geçirdiği evrelerin en önemlisi hiç kuşku yok ki Batı toplumlarının karşı karşıya kaldıkları modernite ve modernleşme ile Batı-dışı toplumların yaşadığı modernleşme olduğu söylenebilir. Modernite, modernlik ve modernleşmeden oluşan kavram setine kısaca değinilerek modernitenin Aydınlanma ile ilişkisi vurgulanmış, modernliğin anlamı üzerinde durulmuş, farklı modernlikler teorisine göz atılmış ve modernleşme kuramları da gözden geçirilmiştir.

Modernite/modernlik/modernizmle ilgili genişçe bilgi verilmesi ve asıl üzerinde durduğumuz, farklı modernlikler teorisine ilave bir katkı olarak gördüğümüz Ontolojik/ideolojik/teolojik modernlik ile formel modernlik kavramlarının tahliline de yer verilmiştir.

Hem toplumsal değişim teori ve paradigmaları, hem de modernite ve modernizasyon kuramları ile ilgili geniş bir literatür mevcuttur. Bu çalışmalara son zamanlarda dinin toplumsal yansıması (dindarlık ve türleri) ve bu yansımadaki değişimlerin tahlilleri eklenmektedir. Üretim-tüketim kalıplarının, hayata dair epistemolojik ve ontolojik farklılıkların dindarlık algılarını da değiştirdiği pekala söylenebilir. Bu değişimlerden bir dini yaşama biçimi olan tarikatların da etkilenmemesi imkansızdır. Biz bu çalışmamızda dini bir grup olarak tarikatlere değinirken Nakşibendiyye tarikatının bir kolu olan İskenderpaşa ismiyle maruf topluluğun nasıl bir değişime uğradığını, geleneksel olanı ne kadar temsil ettiğini, cemaatin düşünsel alanda, dini ritüellerinde ve hayat telakkilerinde modernleşip modernleşmediğini veya hangi konularda ne kadar modernleştiğini anlamaya çalışacağız.

İkinci bölümde Nakşiliğin bir kolu olan ve günümüzde “İskenderpaşa” ismiyle bilinen Gümüşhanevi Tekkesi’nin değişimi takip edilecektir. Bu takip İskenderpaşa Cemaati ismiyle bütünleşen topluluğun son üç liderinin metin ve konuşmalarının analizi yöntemiyle yapılacaktır. Bu takip Cemaatin modernliğin belirgin göstergelerine ne kadar uyum sağladığının tespiti, modernleşirken hangi alanların geleneksel kaldığı ve hangi alanların modernleşme kuramlarına uygun olmayan bir şekilde değiştiği konularını içermektedir.

Alternatif modernlik, yerel modernlik, batı dışı modernlik ve düşünsel modernlik kavramlarının tarikatın değişmesini izahta yararlı olup olamayacağı da görülecektir. Aslında Türkiye’deki modernleşmenin ekseninin modernitenin katı ve mega anlatılarına uymadığını söylemek mümkündür. Ne tam modern olunabilmekte ne de tam geleneksel kalınmaktadır. Tranzisyon toplumu kavramı bugünü açıklamaya çok elverişli bulunmamaktadır. Bir toplumun geçiş toplumu, sürecin geçiş süreci olduğunu söyleyebilmek için geçilecek şeyin ne olduğu ve bu sürenin ne kadar olabileceği bilinmek durumundadır. Neyin, ne zaman ve ne kadar geçileceğinin belli olmadığı durumlarda mevcut olanı geçişle tanımlamak mümkün gözükmemektedir. Durumu

“süreç sosyolojisi” içerisinde değerlendirdiğimizde her şeyin her daim akmakta ve değişmekte olduğunu söyleyebilir, değişimin bir fotoğraf değil bir sinema filmi rulosundaki sonsuz karelerden oluştuğunu ifade edebiliriz. Bu süreç açısından ve sosyolojinin normatif olmama özelliği dolayısıyla “toplumsal çürüme”, “ileri toplum”, “geri toplum” gibi yaftalamalarda kaçınmak gerektiğine de işaret edilmektedir.

Modernliğin ortaya çıktığı Kuzey Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinin dışında gelenekten tamamen uzaklaşmış – yeni modern geleneğini oluşturmuş - ve tam modern veya tam postmodern diyebileceğimiz toplumlar bulunmamaktadır. Kaldı ki bahsi geçen toplumların da geleneği tamamen terk ettikleri ne kadar iddia edilebilir? Geleneksellik ve post/modernlik (modern ve postmodernin her ikisini kastettiğimizde kelime bu şekilde yazılacaktır) daima birlikte yaşamakta, bazı toplumlarda geleneksel olan baskın konumdayken bazı ülkelerde modernlikler daha baskın hatta post olana uzanımlar daha görünür konumdadır.

Eğer modernliği, modernity=modernite anlamında felsefi altyapısı olan bir ideoloji olarak algılıyorsak bizim gibi ülkelerin özellikle dinden kaynaklanan sebeplerle modernleşmeyeceği, formel=görüngüsel (tezahüri) anlamda modernleşilmesine rağmen ontolojik=varlığa ve öze ait (itikadi) anlamda bir modernleşmenin olamayacağı araştırmanın temel iddiaları arasındadır. Bu iddia aslında tezin hazırlanışı esnasında 15 Temmuz 2016 olaylarında test edilmiştir. Türk toplumunun tamamen sekülerleşmediği, tümünden rasyonel davranmadığı çeşitli vesilelerle ortaya konulmuştur.

Ontolojik anlamda modernleşemeyeceğini iddia ettiğimiz Müslüman toplumların hiçbir zihniyet değişikliğine uğramadıkları da söylenemez. Bu değişimin derecesi o toplumun zihniyet olarak ne kadar modernleştiğinin veya modernleşemediğinin göstergesi olmaktadır. Eisenstadt’ın¹ “çoklu modernlikler” (multiple modernities), Alain Touraine’den naklen Nilüfer Göle’nin² “Batı-dışı modernlik”, Peter Wagner’in³ “çoğul modernlik” (plural modernity), Giddens’in⁴ “geç modernlik” ve “yüksek modernlik”, Beck’in⁵ “risk toplumu” ve düşünümSELLİK kavramsallaştırmaları modern olmanın

¹ S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus*; Winter 2000; 129,1; Research Library Core.

² Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, 4. b., Metis Yay., İstanbul, 2011, ss. 159-174.

³ Peter Wagner, *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*, Cambridge, 2008.

⁴ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, 5. B., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012.

⁵ Ulrich Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan, İthaki Yay., İstanbul, 2011.

yoruma açık olması durumunu izah ediyorsa da modernliğin açıklığının bir sınırının olması gerekliliğinden söz edilebilir. Eğer modern olmayı veya moderniteyi “her yeni insanlık durumu” şeklinde bir açıklamayla izah edeceksek; bu her yüzyılın bir önceki yüzyıla göre modern olacağı anlamına gelir. Bu takdirde şu sorulara muhatap oluruz: Modernliğin yoruma açık olma sınırı nedir? Her değişim modernlikle izah edilebilir mi? Modernlik nedir? Hayatın tam da göbeğinde olan bu kavramın ne olduğu, ayırıcı unsurları ve ne olmadığı belirlenmeden yaşadığımız durumun ne olup olmadığını belirlemenin imkanı da araştırılarak yaşanan değişimin tam da modernite veya modernlik kelimeleriyle örtüşmediği görülmüştür. Modern kelimesini kullanmamak için onca çabaya rağmen yeni bir kelime (kavram) üretmediğimiz için modern kelimesi kullanılmak zorunda kalmıştır.

Üçüncü bölümde ise modernite ve modernlik kavramsallaştırmalarının neye tekabül ettiği konu edilmiştir. Aydınlanmacı, yani ideolojik modernizmle bizim kavramsallaştırmaya çalıştığımız ontolojik modernliğin tezimizde “modernite” olarak isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Formel modernlik şeklinde kavramsallaştırdığımız diğer modernliklere “modernlik” ismi verilirken niçin böylesi bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyulduğunun açıklaması yapılmıştır. Ayrıca kavramsallaştırmaya çalıştığımız formel ve ontolojik modernlik göstergeleri ve cemaatin değişiminin bu göstergelere uygunluğu test edilmeye çalışılmıştır. Metinde cemaat kelimesi normalde küçük harfle yazılmaktadır; lakin eğer İskenderpaşa Cemaati kastediliyorsa büyük harfle başlanması tercih edilmiştir.

Tezimizin isminden de anlaşılacağı üzere konumuzun ana başlığını oluşturan kelimelerin başında “geleneksel dini grup” terimi vardır. Geleneksel dini grubun tanımı ve bunların Türkiye'nin değişimine paralel olarak değişimleri konu alınmış, Türkiye'nin modernleşme serüveni içerisinde bu grupların modernleşmesi incelenmiş ve konu “İskenderpaşa Cemaati” özelinde tahlil edilmiştir. Öncelikli olarak İskenderpaşanın geleneksel dini bir grup olup olmadığı tartışılmıştır. Geleneksel dini gruplar terimini kullanmamızın temel sebebi Türkiye'deki cemaat olgusunu geleneksel dini gruplar ve geleneksel olmayan cemaatler olarak tasnif edilmesi⁶ dolayısıyla. Bu konudaki

⁶ Adem Efe, **Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açıdan İncelenmesi**, Isparta, 2008, s. 119.

değerlendirmemizi kavramsal çerçeve bölümü içerisinde cemaat kavramını irdelerken belirtmeye çalıştık. Konularımızı maddeler halinde belirtecek olursak:

i. Türkiye’de var olan geleneksel dini bir grup tahlil edilmeye çalışılacaktır.

ii. Grubun değişimi; değişimin dinamikleri ve süreçleri incelenecektir.

iii. Modernleşme sürecinde yaşadığı değişimler bu değişimlerin modernleşme teorisine uygunlukları somut modernleşme göstergeleri doğrultusunda ele alınacaktır. Bu konuda modernliğin formel modernlik ve ontolojik modernlik olarak kavramsallaştırılması denenecektir.

iv. Çalışmamızda dini grup sosyolojisi ve sosyal değişim kuramları çerçevesinde dini bir grubun (tarikatin) nicelik ve nitelik olarak değişimi gözlemlenecektir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Din sosyolojisinin en önemli konularından birisi “dinden doğan gruplaşmalar ve insanların din tarafından belirlenmiş sosyal davranışlarıdır. Dinden doğan gruplaşmalar da tıpkı din gibi hemen her toplumda var olan bir gerçekliktir.”⁷ Toplumsal hayatın ve siyaset olgusunun en önemli aktörlerinden olan cemaatin incelenmesi, cemaatlerin oluşumundaki temel faktörlerin neler olduğu ve dini grup/cemaat ayırımının irdelenmesi ile bunların bir toplumun değişim sürecindeki rolünün tartışılması din sosyolojisi açısından kaçınılmazdır.

Dinin siyasetle dirsek temasının başat aktörlerinden ve Türkiyede Cumhuriyet sonrası dinin yeniden canlanışının en önemli faktörü olduğu⁸ iddia edilen bir grubun incelenmesi elbette önemlidir. Konuyu daha da önemli kılan “İskenderpaşa Cemaati”nin tekkeden vakfa, şirkete, partiye şeklinde olduğu iddia edilen dönüşümü⁹ ve dönüşümü gerçekleştirirken pek çok geleneksel özelliği bünyesinde barındırmaya devam ediyor oluşudur.

⁷ Efe, a.g.e., s. 13.

⁸ Şerif Mardin, “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı”, (ed.) Richard Tapper, **Çağdaş Türkiye’de İslam** çev. Özden Arıkan, Sarmal Yay., İstanbul, 1993, ss. 71-92.

⁹ Emin Yaşar Demirci, “Dergahtan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık**, C. 6, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 2001, ss. 323- 340.

Ayrıca Esad Coşan'ın (1938-2001) seküler bir eğitim kurumundan ve akademik bir nosyondan geliyor oluşu, böylelikle bir çok modern formu cemaate adapte etmesi ve son olarak Nurettin Coşan'ın (1963-...) karizmatik liderliğin ve geleneksel olanın tamamen dışında kalarak elektroniği ve medyayı kullanım şekliyle cemaate yeni bir form yüklemeye çalışıyor olması araştırmanın önemini daha bir artırmaktadır.

III. PROBLEM VE ALT PROBLEMLER

Modernleşme serüvenimiz sürekli modernleşme yönünde ilerlemektedir. Bu süreçten bütün dini gruplar etkilenmektedir. Lakin geleneksel dini grup tanımlamasına giren tarikat oluşumlarının modernliği nasıl gerçekleşmektedir? Bu soru önemlidir zira modernite ve tasavvufu incelediğimizde şöyle bir durumla karşılaşmaktayız: Modernlik rasyonel ve duyumsal olanın ötesinde bir bilgi türünü kabul etmemekte ve hayatın kutsalla ilişkisini tamamen yok etmektedir. Fakat tasavvufun varlık anlayışı, kutsalla ilişkisi ve bilgi kaynakları modernlikten tamamen farklıdır. Problem tam da burada ve şöyle oluşmaktadır: Modernitenin ontolojisi ile tasavvufun ontolojisinin taban tabana zıt olmasına rağmen her ikisi de aynı bünyede varlıklarını nasıl sürdürmektedir? Tasavvufi olarak kabul edilen geleneksel dini bir grup hem modernleşirken nasıl ve ne kadar tarikat olarak var kalabilmektedir?

Alt problemlerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. Tüm dünyayı egemenliği altına alan modernite ve modern yapıları nasıl tanımlayabiliriz? Klasik modernite ve modernleşme kuramları bugünün modernliğini anlamamıza imkan sağlıyor mu?
- b. Bir dini grup olan tarikatlerde, özellikle çalışma konumuz olan grubun geleneksel dini bir gruptan modern dini bir gruba dönüşüm süreci hangi parametreleri içermektedir?
- c. Değişim süreci klasik modernleşme süreci ile ne kadar örtüşmektedir?
- d. Değişen cemaat yapısı içerisinde tasavvufi anlayış ve yaşayış tarzındaki değişimler nelerdir?
- e. Tarikat önderinin geleneksel dini karizması ne ile karşılanmaktadır?

- f. Geleneksel tasavvuf anlayışının vaat ettiklerini karşılayacak bir yapıya ihtiyaç var mıdır, varsa bu ihtiyaç nasıl karşılanmaktadır?

IV. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Araştırma kapsamında verilerin toplanması ve yorumlanmasında nitel araştırma yöntemleri içerisinde bulunan fenomenolojik yaklaşımın teorik zemininden yararlanılmıştır. Dini grup çalışmalarının, özellikle grup mensuplarının neler düşündüklerine ve anlam dünyalarına dahil olabilmenin nicel yöntemlerle mümkün olmadığı kanısını taşıyoruz. Tamamen kişiye özgü durumlar ve sübjektif deneyimin başat olduğu bir ortamda bağluların dünyalarına ulaşmak gerekliliği aşikardır. Bunun için yoğun bir empati durumu oluşturmak ve güven tesis etmek suretiyle Cemaat üyelerinin gerçek dünyalarına ve düşünce sistemlerine ulaşmak gerekmektedir.

Bu açıdan nitel yöntemde bir hipotez geliştirmek, daha doğrusu araştırmaya hipotez veya hipotezlerle başlamak gerekmemektedir. Nitel araştırma; araştırmanın kurulan hipoteze uygunluğunun test edilmesinden öte araştırılan birey veya grubun özüne yönelebilmeyi, bu öz ve anlam dünyası üzerinden sahanın kavranabilirliğini sağlamayı önemsemektedir.

Bu yaklaşım objektif olamama, öznellikte kalma ve inandırıcılıktan yoksun bulunma itirazlarına Husserl dünyadaki tüm objelerin bağımsız ve nesnel olarak var oldukları ve bu sebeple güvenilir kabul edilebilecekleri biçimindeki pozitivist ön kabulün tam aksini iddia ederek cevap vermektedir: Yaşadığımız sosyal hayat, hayatın içerisinde yer alan çeşitli insan grupları ve teker teker bireyler gözlenerek açıklama yapılacak bir obje değildirler. Ancak anlamak ve bireyin eylemlerinin birey için ve toplum için ne anlam ifade ettiğini yorumlamak suretiyle sosyal durumların izahı mümkün olabilir.¹⁰ Bu anlama ve yorumlama etkinliği araştırılan birey ve grupların tek tek bilincine, duygularına ve içerisinde yaşadıkları evreni duyuları aracılığıyla nasıl algıladıklarına yoğunlaşmayı icap ettirmektedir.¹¹

¹⁰ Ömer Miraç Yaman, **Apaçi Gençlik**, 3. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2013, s. 104.

¹¹ Derek Layder, **Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Ümit Tatlıcan, 4. b., Küre Yay., İstanbul, 2006, s. 104.

Bu durum nicel araştırma yöntemlerinde temel olan “gerçeklik nesnelir” ve nitel yöntemlerde asıl olan “gerçeklik oluşturulur” dikotomisinde¹² açık bir şekilde açıklanmaktadır. Yorumlama biliminin öncülerinden olan Dilthey’e göre insanlar her zaman insana; kendilerine özgü inanç, değer, norm, eğilim, ide, kural benzeri şeylerin; yani kendi yaşamlarına ait ürünlerin yönlendirdiği bir insani ilişkiler ağı içerisinde bakarlar. İnsanlar kendi koydukları kural, değer ve normlarla örülmüş bir çevrede yaşamaktadırlar. Bu çevre nesnel gerçeklik değil oluşturulan bir gerçekliği ifade eder. Kendilerinin yarattığı bu gerçeklik; yani kural, değer ve normlar sonra yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler olmaktadır. Bütün bunlar insanın toplumsallığını oluştururlar. Dolayısıyla toplumsallık tinselliktir. Tinsel dünya ise bir olgular alemi; bir ampirik gerçeklik alanı değil bir anlam dünyasıdır.¹³ Kümbetoğlu bu süreci şu cümlelerle betimlemeye çalışmaktadır:

“ Niteliksel araştırma, insanların ve kültürlerin ayrıntılı, derinlemesine bir tanımını yapmak, insanların gerçekliğe yükledikleri anlamı, olayları, süreçleri, kavrayış ve anlayışlarını oraya koymak için yapılan bir eylemdir. Bu eylem, bilgiyi oluştururken belirli kurallar, yöntem ve tekniklere dayanır.(...) Araştırmacı günlük hayat pratiklerini incelemeye dalarak, bunlar içerisinde yer alan birey deneyimlerinden yola çıkar. Bireylerin sosyal dünyayı nasıl gördükleri, onların bakış açılarından bu dünyayı nasıl değerlendirdikleri önemlidir.(...) Niteliksel araştırmacılar bilgi veya veri toplama kavramından çok bilgiyi oluşturma kavramını kullanırken, bireylerle konuşarak, onları gözlemleyerek, günlükleri, fotoğrafları bir araya getirerek onlar hakkında anlamlı, ayrıntılı, bütüncül bir resim ortaya çıkarmaya çalışırlar.”¹⁴

Nitel araştırma yönteminin tercih edilmesinin sebebi; yöntemin insan ve grup davranışlarının esnek ve bütünlükçü oluşuna uygun, araştırmacının bizzat empati ile yaklaşıp deneyimleyebiliyor, algıların ve duyguların içtenlikle ortaya konulabiliyor, kendisini bir kuram içerisinde hapsetmiyerek farklı yöntemleri birlikte kullanabiliyor

¹² Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, 9. b., Seçkin Yay., Ankara, 2013, s. 56.

¹³ Wilhelm Dilthey, “Tinsel Bilimlere Giriş”, çev. Doğan Özlem, **Seminer**, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., S. 2/3, yıl 1983-1984, s. 70.

¹⁴ Belkıs Kümbetoğlu, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, 2. b., Bağlam Yay., İstanbul, 2008, s. 47.

olmasıdır.¹⁵ Bu yöntemin bizim araştırmamıza diğer önemli bir katkısı daha az sayıda kişi ile daha fazla görüşme mesaisi harcayarak meselenin künhüne vakıf olabilmek imkanı bahşetmesidir.

Çalışmamız esnasında öncelikle nitel araştırma yönteminde kullanılan doküman taraması, katılımlı gözlem ve derinlemesine mülakat formları kullanılmıştır. Doküman taraması hem kavramsal çerçevenin oluşturulması süresince ilgili kitap ve makaleler, hem de Cemaatin dönüşüm sürecinin takibi için Cemaate ait basılı (kitap, dergi vs.) ve görsel/ işitsel (vaaz ve sohbet kasetleri) materyaller, internet ortamındaki yazılar ve görsel unsurlar incelenerek yapılmıştır. Böylece basılı materyallerden Cemaatin dönüşümü izlenmiş gözlem ve mülakatlarla test edilmeye çalışılmıştır.

Katılımlı gözlem konusu araştırmacının 1975'den beri süregelen ilgisini kapsamaktadır. Bu süreç M. Zahid Kotku'yu, onun ardından gelen Esad Coşan'ı, Coşan - Erbakan ayrışması sonrası yaşanan kırılmayı, modern göstergelerin yoğun bir şekilde görülmeye başladığı dönemi, 28 Şubat öncesi ve akabinde yaşananları, hicret dönemini, ardından gelen trafik kazasını, sonrasında Nureddin Coşan'ın başa getirilme sürecini, süreç içerisinde yaşanan geleneksel ritüeller ve tasavvufi anlayıştaki değişimleri, değişimle birlikte oluşan cemaat bireyleri arasındaki çalışma prensiplerinde ve tarikat algılarında yaşanan değişiklikleri kapsamaktadır.

Örneklem grubunun özellikleri şu şekildedir: Görüşmecilerin onikisi kadın kırkbeşi erkektir. Görüşmecilerin beşi ev kadını, onyedisi öğrenci, onbir tanesi öğretim üyesi/görevlisi, dördü mühendis, beşi yönetici pozisyonundadır. Onyediy görüşmeci yirmi-otuz yaş aralığında (genç) olup onbiri otuz elli yaş (orta yaş) arasındadır. yirmisi ellibir-altmışbeş (olgun) yaş aralığında ve beşi altmışaltı ve üstüdür. Görüşmecilerin tamamı lise ve üstü bir eğitim almış durumdadırlar. Mülakatlar iki kısımda gerçekleştirilmiştir. Birinci kısımda görüşmeci veya görüşmecilere sekiz kategoride kırk bir soru sorulmuştur. Bu soruların bir kısmı Cemaatin değişiminin ontolojik yönünü bir kısmı da formel alanını ortaya koyması amaçlanmıştır. Bu soruların sorulduğu kişiler üniversitede okuyan erkekler ve kadınlar ile orta yaş erkek ve kadınları kapsamaktadır. Birebir derinlemesine mülakat tekniği ile birlikte odak grup görüşmeleri de yapılmıştır. İkinci grup sorular ise tek kategoride ve dokuz sorudan ibarettir. Bu soruların sorulduğu

¹⁵ Yıldırım ve Şimşek, a.g.e., ss. 47-54.

kişiler Zahid Kotku'dan itibaren Cemaat içerisinde süreklilik arz edenler ve zaman zaman kırılmalar yaşamış olan şahıslardan oluşmuştur. Sorular Cemaatin değişim seyrini bir de onların gözünden görmeyi amaçlamıştır. Bu görüşmeler 2016-2017 yılları arasında Isparta, İstanbul, Karabük (en kalabalık üniversite yapılanmalarından biri bu ildir), Antalya ve Konya illerinde gerçekleştirilmiştir. Farklı illerde ve farklı gruplarda belirgin farklılıkların olmayışının belirginleşmesi dolayısıyla başka illere gitme ihtiyacı hissedilmemiştir. Yedi odak grup görüşmesi ve bireysel mülakatlarla birlikte görüşülen kişi sayısı 58'dir. Güvenilirliğin gerçekleşmesi için bu görüşmelerin çoğunda bir gözlemci hazır bulunmuş ve görüşmecilerin tamamının ses kaydı yapılmıştır. Ses kayıtları bilgisayara yüklenmiş ve defalarca dinlemek suretiyle kişilerin sözleri mümkün olduğunca aynen aktarılmaya çalışılmıştır. Hem derinlemesine mülakat soruları hazırlanırken hem de odak grup soru formları oluşturulurken araştırmacının uzun bir gözlem dönemi tecrübelerinin bir neticesi olarak sorular tematik bir çerçeveye içerisine alınmaya çalışılmıştır. Görüşülen kişilerin adları tamamen farklı bir isim kullanılmak suretiyle çalışmaya yansıtılmıştır.

V. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLARI

Araştırmamız Türkiye'de modernleşme süreci içerisindeki geleneksel dini grup modernleşmesini kapsamaktadır. Çalışmamızın özel ilgi alanını ise Nakşibendi tarikatı, bu tarikatın özellikle son yüzyılı, bu yüzyıl içerisinde Halidi kol olan Gümüşhanevi dergahı çevresinde şekillenen İskenderpaşa Cemaati oluşturmaktadır.

Çalışmamızın sınırlarını da özellikle gözlem ve görüşmelerin gerçekleşme alanı Cemaat üyeleri ile sınırlıdır. Türkiyede dini grup çalışması yapmanın zorlukları bilinmektedir. Dini gruplar içine kapalı topluluklar olmaları hasebiyle yeterli ve doğru bilgi almak zor olmaktadır. Camiaya aşinalığım kolaylıkla bu zorluğun üstesinden gelebilme sağlamıştır. Ayrıca grubun medyatik ve görünür tarafının yoğunluğu, müntesiplerinin entelektüel düzeyleri konuşmaları kolaylaştırıcı bir unsur olarak belirdi.

Gözlemimiz uzun yıllara dayanmakla birlikte son yıllarda farkındalık oluşturarak sürdürülmüş ve Cemaatin üyelerinden eski (Kotku ve Esad Coşan'a bağlılar), yeni (Nureddin Coşan'a bağlılar) ve sürekli (her üçüne veya birincisine

yetişemeyip son ikisine) bağlularla Isparta'dan başka İstanbul, Antalya, Karabük ve Konya gibi farklı illere gidilerek görüşmeler yapılmıştır.

VI. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Kullanılan kaynaklar genel ve özel olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebilir. Genel kaynaklar da kendi içerisinde iki gruba ayrılmaktadır. Genel klasik din sosyolojisi kitapları bu kısma girmektedir. Bunlar; Gustav Mesching, *Din Sosyolojisi* (Literatürk Yay., Konya, 2012); Joachim Wach, *Din Sosyolojisi* (Marmara Üniversitesi İFAV. Yay., İstanbul, 1995); Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İnsan Yay., İstanbul, 2011) ve Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* (Doğu Batı Yay., Ankara, 2013) gibi kitaplardır. Bu grup içerisinde modern zamanlarda yazılmış pek çok eser bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Zeki Arslantürk, *Din Sosyolojisine Giriş* (Çamlıca Yay., İstanbul, 2015); Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi* (Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985); Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (Dem Yay. İstanbul, 2014); Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Sentez Yay., Bursa, 2012); Mehmet Bayyığıt, *Din Sosyolojisi* (Palet Yay., Konya, 2013); İhsan Çapçioğlu-Niyazi Akyüz, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* (Gündüz Yay., Ankara, 2011); Zeki Aslantürk, *Din Sosyolojisi I-II* (Çamlıca Yay., İstanbul, 2015). Genel kısmın ikinci grup kitapları ise daha aktüel ve daha spesifiktir. Dini grup konusunda Ramazan Yelken'e ait *Cemaatin Dönüşümü* (Vadi Yay., Ankara, 1996) isimli çalışma, Niyazi Akyüz'e ait *Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar* (Gündüz Yay., Ankara, 2007) ile Adem Efe'ye ait *Dini Gruplar Sosyolojisi* (Isparta, 2008) bu cümledir.

Özel kısım ise doğrudan dini gruplar ve İskenderpaşa ile ilgili eserlerden oluşmaktadır. Bütün dini gruplarla yapılan çalışmalardaki kısıtlılık İskenderpaşa için de geçerlidir. Din sosyolojisinde dini grup konusu hiç bir zaman önemini yitirmemiş olsa da özellikle Türkiye'de belli başlı grupların enine boyuna tahlil edildiği çalışmaların yok denecek kadar azlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum araştırmacının damgalanma korkusundan; dini grupların kapalı, konuşmaktan, açığa çıkmaktan çekinen yapısından ve grubu iyi tanımayanlarca yapılacak çalışmaların sağlıksız sonuç verme tehlikelerinden kaynaklanıyor olabilir. Diğer gruplarla ilgili olarak Tayfun Atay'ın *Batıda Bir Nakşi Şeyhi: Nazım Kıbrısı Örneği* (Berfin Yay., İstanbul, 2011) adlı çalışması ve

Niyazi Akyüz'ün *Menzil Nakşiliği* (Töre Yay., Ankara, 1997) adlı kitabı da önemli çalışmalar arasındadır.

Konumuzla ilgili olarak ulaşabildiğimiz çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: Emin Yaşar Demirci'nin 1966 Tarihinde Manchester University'de verdiği *Modernization, Religion and Politics in Turkey: The Case of the Iskenderpaşa Community =Türkiye'de Modernleşme, Din ve Siyaset: İskenderpaşa Cemaati Örneği* (Manchester University, Manchester, 1996) ve Himmet Hülür'ün Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne verdiği *Techno Scientific Constitution of Action, Globalization and Inner Dimension, The Cases İsmail Ağa and İskender Paşa Branches of the Naqshbendi Order* (ODTÜ, Ankara, 1996) isimli doktora tezlerinin dışında önemli bir doktora tezi çalışması yoktur. Demirci'nin tezi kitap olarak da yayınlanmıştır.¹⁶ Ayrıca Utku Aybudak'ın *Nakşibendiliğin Politik Evrimi ve İskender Paşa Cemaati*" (A.Ü. Ankara, 2014) ve Mehmet Elmaz'ın *Mehmed Zahid Kotku'da Sosyolojik Yaklaşımlar* (U.Ü., Bursa, 1996) isimli iki adet yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

İskenderpaşa Cemaatinin kökenine indiğimizde Nakşiliği; Nakşiliğin Halidi kolunu ve Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi'yi buluruz. Bu bakımdan son dönem Nakşiliği, özellikle Gümüşhaneli ve tekkesi de taranan literatür kapsamındadır. Şerif Mardin'in *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (İletişim Yay., İstanbul, 1993); Fatih M. Şeker'in *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru* (Dergah Yay., İstanbul, 2007), Gümüşhane Üniversitesi'nin *1. Uluslararası Gümüşhanevi Sempozyumu Bildirileri* (Gümüşhane Üniversitesi Yay, Gümüşhane, 2013), Bağcılar Belediyesi'nin *Uluslararası Gümüşhanevi Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 2014), Mustafa Özdamar'ın *Şeyh Kotku: Bursalı Mehmed Efendi* (Kırk Kandil Yay., İstanbul, 1996) isimli kitapları ile Thierry Zarcone'a ait "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden Yeniden Dinî Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)" adlı makalesi sayılabilir. İrfan Gündüz'ün *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'si* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1984) ile Hülya Yılmaz'ın *Dünden Bugüne Gümüşhanevi Mektebi* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1997) isimli kitapları da bu kapsamdadır.

Literatür ile ilgili diğer bir grupta da farklı konu ile ilgili kitaplardaki ilgili kısım ve başlıklardır. Ruşen Çakır'ın *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*'ı

¹⁶ Emin Yaşar Demirci, a.g.e.

(Metis Yay. İstanbul, 2011, Hakan Yavuz'un *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti'si* (Kitap Yay., İstanbul, 2005), Richard Tapper'in *Çağdaş Türkiye'de İslam'ı* (Sarmal Yay, İstanbul, 1993), Emin Yaşar'ın *Modern Türkiyede Siyasi Düşünce* külliyyatının altıncı cildi olan *İslamcılık* (İletişim Yay., İstanbul, 2001) içerisinde yer alan "İskenderpaşa, M Zahid Kotku ve Esad Coşan" isimli yazıları ile tezinin özeti gibi duran "Dergahtan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü" isimli çalışması bu konuda yayımlanmış kimi yayınlar olarak görünmektedir. Adem Efe'ye ait *Dini Gruplar Sosyolojisi* (Dönem Yay., 2013) adlı kitap her ne kadar teorik bir çalışma gibi dursa da (bizim esas aldığımız önceki ismiyle *Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi: Isparta Örneği*, Isparta, 2008) Isparta'da bulunan dini grupları kuş bakışı incelemektedir.

Cemaatin liderlerine ait kitaplar, görüntü ve ses kayıtları ve internet ortamındaki açıklamalar da taradığımız literatür kapsamındadır. Bu kısım literatürü Kotku'ya ve Esad Coşan'a ait tüm kitapları sayarak oluşturabiliriz: *Tasavvufi Ahlak 1-5* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1991), *Hadislerle Nasihatlar 1-2* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1984), *Cennet Yolları* (Server İletişim, İstanbul, 2015), *Nefsin Terbiyesi* (Server İletişim, İstanbul, 2015) ve *Mü'minlere Vaazlar* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1989) M. Zahid Kotku'ya ait olanlardır. M. Esad Coşan'a ait olanları ise şu şekilde sıralayabiliriz: *Zaferin Yolu ve Şartları* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1994), *Başmakaleler 1: İslam Dergisi Başmakaleleri* (Server İletişim, İstanbul, 2013), *Başmakaleler 2: Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri* (Server İletişim, İstanbul, 2008), *Başmakaleler 3: İlim ve Sanat & Panzehir Dergisi Başmakaleleri* (Server İletişim, İstanbul, 2010), *İdeal Yol: Başmakaleler 4* (Server İletişim, İstanbul, 2013), *İslam, Sevgi ve Tasavvuf* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1994), *Mehmed Zahid Kotku* (Server İletişim, İstanbul, 2012), *Mi'rac* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1998), *Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1994), *Yeni Dönemde Yeni Görevler* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1994), *Güncel Meseleler 1-2* (Seha Neşriyat, İstanbul, 1995).

Grubun dergileri ve tamamı [www. iskenderpasa. com](http://www.iskenderpasa.com) adlı internet sitesinde yüklü olarak bulunan vaaz, sohbet ve konferanslar da incelediğimiz literatür kapsamında değerlendirilebilir. Yine aynı sitedeki Nureddin Coşan'a ait "Yad Konuşmaları", "açıklamalar" ve "tebrikler" de okunmuş ve değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAM ANALİZİ

I. GELENEKSEL DİNİ BİR GRUP OLARAK TARİKAT

A) SOSYAL GRUP VE DİNİ GRUP

Sosyolojiyi genel sosyoloji ve özel sosyoloji olmak üzere iki grupta mütalaa edersek din sosyolojisinin diğer pek çok spesifik alanlarda da olduğu üzere özel sosyoloji tanımına uyduğu görülmektedir. Din sosyolojisinin çalışma alanının din ile toplum arasındaki etkileşim süreçlerinin incelenmesi olduğu bilinmektedir. Toplumsal yapıların dini yapıyı, dini yapının da toplumsal yapıları ne kadar ve ne şekilde etkilediği her daim merak konusu olmuştur. Din sosyolojisinin ana konuları içerisinde dini grup sosyolojisinin yer alması da konunun önemini vurgulamaktadır.¹ İnananların hangi nedenlerle grup oluşturdukları ve gruplaşmaların motivasyonunun ne olduğu gibi sorular özellikle dünyada yeni dini hareketler bağlamında dini gruplaşmaların yoğunlaştığı, dini gruplarla terörün eşitlenmeye çalışıldığı, etnik ve toplumsal ayrılıkların körüklendiği günümüzde iyiden iyiye ilgi çeker olmuştur. Herşeyden önce insanlığın var olduğundan itibaren bir grup içerisinde yaşadığı biliniyor. En azından büyük hayvanları avladıklarında ve paylaşımında bir arada hareket etmiş olmaları gerekiyor.² Hal böyle olunca sosyal gruplar konusu sosyal bilimcileri mütemadiyen meşgul etmiştir. Grubun toplumsal statüsü, toplumsal grup oluşumu için gereken asgari şartlar, grubun niçin oluştuğu, grup içerisindeki statüler ve rollerin varlığı, grubun normları meselesi, kişilerin bazılarının X grubunu seçerken diğer bazılarının niçin Y grubunu seçtikleri, mensubiyet duygusunun oluşturduğu farklı davranış biçimleri, davranış biçimlerinin kümelenmediği tutum problemi, toplumsal değişimle birlikte grup algılarının da değiştiği³ konuları inceleme mevzuu olmuştur.

Toplumsal grup (social group) en basit ve yalın şekliyle karşılıklı ilişkide bulunan iki veya daha fazla insan topluluğudur.⁴ Marshall grubu çerçeve içerisinde

¹ Gustav Mesching, **Din Sosyolojisi**, çev. Mehmet Aydın, 3. b., Literatürk Yay. Konya, 2012, ss.19-22.

² Francis Fukuyama, **Büyük Çözülme**, çev. Hasan Kaya, 2. b., Profil Yay., İstanbul, 2009, s. 226.

³ Ünver Günay **Din Sosyolojisi**, 10. b., İnsan Yay., İstanbul, 2011, ss. 257-260.

⁴ Ramazan Yelken, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 78.

almaya çalışır ve “Resmi ya da gayri resmi üyelik ölçütleriyle tanımlanan, görece istikrarlı bir karşılıklı ilişkiler modeliyle birlik olma duygusunu paylaşan ya da kendilerini birbirlerine bağlı hisseden çok sayıda kişinin oluşturduğu bir küme”⁵ olarak tanımlar. “Horton ve Hunt’un belirttiği şekilde, daha fazla kabul gören bir başka tanıma göre grup, kendi aralarında üyelik bilincini paylaşan ve etkileşim halinde olan insanlardır. Buna göre, otobüs bekleyen iki kişi grup değildir.”⁶ Birlikteliği belirleyen ortak ideallerin olması gerekmektedir. Bir sosyal grubun en önemli özelliğinin ait olma duygusu ve üyeleri arasındaki işbirliği olduğu söylenebilir.⁷

Din grubun oluşmasını sağlayan ana unsurlardan birisidir. “Esasen, her din bir toplum içerisinde ortaya çıkar ve yayılır; üstelik o, kendisine bağlananları, en azından manevi birlik oluşturan bir topluluk içerisinde bir araya getirir”.⁸ Sosyal hayatta dini, bir grup içerisinde yaşanırken buluruz. Bu durum daha çok dinin birleştirici gücünün yansıması olarak tezahür etmektedir.⁹ Bir dini grup tanımı yapmak gerekirse şöyle söylenebilir: “Dini grup aynı ilgi ve yönelimler içinde genel toplumsal yapıda birbirinden ayrılan, farklılıklarıyla bariz bir yapı özelliğine sahip, din dili, aktivite ve temsil açısından ana bünyeye arasına mesafe koyan grupları ifade etmek için kullanılmaktadır.”¹⁰

Dini grupları “tabii dini gruplar” ve “sırf dini gruplar” olarak ikiye ayırmak klasik sosyolojiden kalma bir tipoloji olarak devam etmektedir. Modern dünyada ise ne aile, ne klan, ne mahalli birlikler; köyler ve şehirler, ne de kabile ve millet dini bir grup özelliği taşımaktadır. “Dini duygu ve idealler doğrultusunda bir araya gelmiş topluluklara dini grup denilmektedir,”¹¹ şeklinde yapılan bir tanım “sırf dini grup” tanımına uymaktadır. Bunlar tarikatler, cemaatler, gizli cemiyetler, sır toplulukları, kardeşlik cemaatleri, mezhepler, kiliseler, kültler, yeni dini hareketler gibi kaynağını sırf dinden alan kümeleşmelerdir.¹² Zaten burada inceleme konumuz “sırf dini grup” la

⁵ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2009, s.285.

⁶ Veysel Bozkurt, **Değişen Dünyada Sosyoloji**, 12. b., Ekin Bas. Yay., Bursa, 2008, s. 152.

⁷ Vildan Akın, “Birey ve Toplum”, (ed.) İhsan Sezal, **Sosyolojiye Giriş**, 3. b., Beta Bas. Yay. Dağ., İstanbul, 2010, s. 92.

⁸ Günay, a.g.e. s. 255

⁹ Niyazi Akyüz, **Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar**, Gündüz Eğitim ve Yay., Ankara, 2007, ss. 23-24.

¹⁰ Necdet Subaşı, **Din Sosyolojisi**, Dem Yay., İstanbul, 2014, s. 113.

¹¹ Akyüz, a.g.e., s. 24.

¹² Abdurrahman Kurt, **Din Sosyolojisi**, 4.b., Sentez Yay., Bursa, 2012, s. 147.

ilgilidir. Dini grupları; “geleneksel dini grup” veya “modern dini grup” şeklinde tasnife tabi tutmak günümüz açısından daha anlaşılır ve işlevsel olacaktır.¹³

B) GELENEK VE GELENEKSEL DİNİ GRUP

Geleneksel dini gruba geçmeden önce gelenek tanımından ne anlaşılması gerektiğine bakmakta fayda vardır. Marshall geleneği şu şekilde açıklar: “Belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi.”¹⁴ Geleneğin “bir toplumda geçmişten gelmiş olmaları nedeniyle değer verilen ve nesilden nesile aktarılan maddi olmayan kültür unsurlarından herbiri”¹⁵ olarak görülmesi mümkün olduğu gibi; “toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal miras”¹⁶ olarak da tanımlanabilir. Geleneğin geçmişten miras alınan ve dini olarak betimlenebilecek olanlar da dahil olmak üzere bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nitelikleri ihtiva eden¹⁷ şeklinde özellikli bir tanıma da ulaşmak mümkündür. Bu tanım bizi şu tercihe götürür: “Gelenek, medeniyeti vahye bağlayan zincirdir.”¹⁸

Asad’a göre modernlikle karşılaşan dünyada modernliğin tahripkar gücüne karşı koyabilecek, onun temel iddialarına itiraz edip tehdit edebilecek, modernitenin hegomonik söylemine karşı insanlığa huzur ve güvenlik önerebilecek mevcut tek kaynağın özgün bir gelenek olarak tanımlanabilecek bir din ve dünya görüşüdür. Özgün gelenekten muradım ise İslam olduğu ifade edilir. Çünkü İslam başlıbaşına bir gelenektir. Çünkü o; özde bir söylemler bütünüdür. Bu söylemler, kurumlaşmış olduğu

¹³ Efe, a.g.e. s. 119.

¹⁴ Marshall, a.g.e., s. 258.

¹⁵ Sezgin Kızılçelik, Yaşar Erjem, **Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü**, Günay Ofset, Konya, 1992, s. 179.

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, MEB Talim ve Terbiye Dairesi Yay., İstanbul, 1969, s. 115

¹⁷ Lord Northbourne, **Modern Dünyada Din**, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., 3. b., İstanbul, 2003, s.13.

¹⁸ Northbourne. a.g.e. s. 35.

için belli bir pratiğin doğru biçimini ve amacını belirtmeyi hedeflerler. Bu söylemler kavramsal olarak bir geçmişten bir geleceğe bugün aracılığıyla bağlanırlar.¹⁹

Armağan geleneği dört kısma ayırır. Ona göre gelenek; “zaman üstü bilgelik” biçiminde (bu dinin özünde olan ezeli-ebedi hikmettir), “adet, örf ve görenek” biçiminde (bu sosyolojik anlamıdır), “kurumsallaşmış bir otorite” biçiminde ve “geçmişten fikri bir araç olarak yararlanma”²⁰ biçiminde sınıflandırılabilir. İlk anlam; Gelenekselci Akım diye adlandırabileceğimiz, kuruculuğunu René Guénon ve Ananda L. Coomaraswamy'nin yaptığı bir topluluk tarafından verilmiştir. Bu ekol aynı zamanda “Sophia Perennis” olarak da bilinmektedir. Ekolün diğer temsilcileri arasında Frithjof Schuon, Seyyid H. Nasr, William Chittick, Titus Burckhard ve Martin Lings gibi isimler bulunmaktadır. Bunlara göre aslında her din bir gelenektir ve asıl itibariyle kutsaldır.²¹ Bu anlamda Nasr şunları söyler: “Öncelikle gelenek, kelimenin tam anlamıyla dini ve onun bütün vechelerini kapsayan, ed-dîn'dir; yine, alışılmış, gelenekselleşmiş ve İlahî modellere dayanan anlamında, es-sünnet'tir; ve tasavvufta da görüldüğü gibi, geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını Asl'a bağlayan zincir, yani es-silsile'dir.”²²

Gelenekselliği ile temayüz etmiş bir medeniyette, geleneğin sahasının haricinde hiçbir şey bulunmaz. Geleneksel umdelerin ve uygulamaların haricinde varolma hakkına sahip hiçbir gerçeklik alanı söz konusu değildir. Her gelenek semadan gelen bir mesaja dayanır. Gelenek, her yerde kutsalı pratize eden uygarlığı meydana getirerek kutsalın varlığını tüm dünyaya yayar.²³ Bu sözler geleneği kutsal olanla, yani vahiyle özdeşleştirmektedir. Bunun için; “denilebilir ki, geleneksel dünyalar özde iyi, arizî olarak kötü iken, modern dünya özde kötü, arizî olarak iyidir”.²⁴

¹⁹ Talal Asad, "The idea of an anthropology of Islam", **Center for Contemporary Arab Studies**, Georgetown University, D.C. Washington, 1986. http://ls-tlss.ucl.ac.uk/course-materials/ANTH3060_73200.pdf (erişim: 10. 02. 2018)

²⁰ Mustafa Armağan, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, 4. b., Timaş Yay., İstanbul 2013, s. 65-67.

²¹ Seyyid H. Nasr, **İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı**, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1984, s. 89.

²² Seyyid H. Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, çev. Sera Büyükduru, 6. b., İnsan Yay., İstanbul, 2012, s. 16.

²³ Seyyid H. Nasr, **Bilgi ve Kutsal**, çev. Yusuf Yazar, 3. b., İz Yay., İstanbul, 2009, s.16.

²⁴ Nasr, a.g.e., ss. 87-89.

Karşı tarafta ise modern/pozitivist ekol durmaktadır. Pozitivist tasavvurda “var olan” taraf hep modernliktir; olmayan taraf ise “geçmişe hapsolmuş olan gelenektir”.²⁵ Şimdiki gelenek tasavvurlarının modern olması, modernliğin kendini tanımlamak için ortaya koymuş olduğu gelenek kavramıyla ilgilidir. Bu anlayışa göre gelenek eskiyi, köhne olanı, atılması, terk edilmesi gerekeni, modern olmayanı tanımlar. Geleneksel toplum da modern toplumun aksine ilkel olandır. Süreç içerisinde geleneksel toplumdan modern topluma doğru evrilmemiz mecburidir. Pozitivist paradigma geleneği bu şekilde tanımlar.

Gelenek ve modernlik arasında oluşturulan bu kurmaca dikotomiye ciddi anlamda eleştiri getirilmiştir. Geleneği kendi içerisinde bir bütün, karşı bir kutup ve sarsılmaz bir öz olarak görmemiz aynı hakkı moderniteye de tanır. Ayrıca bu anlayış geleneğin bir anda uçup gittiği veya modern toplumların içerisinde hiç geleneksel öğeler taşımadığı anlayışına götürür.²⁶ O zaman arayı bulmanın başka bir yolu var mıdır, sorusu sorulmalıdır. Eğer gelenek ve modernlik sabit birer öz olarak ele alınmazsa daha akışkan, esnek ve geçişken birer form olarak görülebilir. Ayrıca gelenek de modernlik de içerisinde insanın olmadığı, insandan bağımsız saf formlar değildir. Onlar insanların düşünce ve davranışlarıyla şekil alırlar. Sonra bunları ayrı dünyalar olarak görmek yerine likid kategoriler olarak görmek mümkündür.²⁷ Buradan likit modernlik ve likit geleneksellik kavramlarına ulaşılabilir.

Sosyolojik anlamda ise geleneği, önceki nesillerden aktarılan öğelerin tümüne yahut bir kısmına verilen isim şeklinde tanımlayabiliriz. Örf ve adetler, konuşma şekli, giyim kuşam tarzı, masallar, maniler, türküler hepsi terimin sözlük anlamı çerçevesi içerisinde birer gelenektirler. Bu tanım içerisinde bir değer yargısı taşır. Öğeleri taşımaya değer gören topluluklar için değerli olan gelenek diğerleri için kaçınılması ve reddedilmesi gereken farklı anlamlar taşır. Geleneklerin korunması ancak o geleneğe aidiyet duyanlarca mümkün olabilir.

Dinin temel özelliklerinden birisi olarak dini yaşantıların kesintisizliği ve sürekliliğini gösterilebilir. Bu temel öğeden hareketle İslam’ın öne çıkardığı değerlere

²⁵ Mustafa Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 3., İstanbul, Kış 2005, ss. 29-38.

²⁶ David Gross, **The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity**, University of Massachusetts Press, 1992, s.42.

²⁷ Armağan, a.g.m., s. 29-38.

uygun davranışların kalıcılığının ve sürekliliğinin gelenekle bağlantılı olduğu da söylenebilir.²⁸

Bir geleneği tevarüs etmek, onu anmakla aynı şey değildir. Bir mirası teslim almak ona gelecekte yeni bir açılım imkanı sağlamak demektir. Geleneğimiz köklerimizdir ve aynı zamanda geleceğimizdir. Gelenek körü körüne geçmişi takip, ne yapıp edeceğimizi geçmişten istihraç etmek değildir.²⁹ Gelenek yapısı gereği daha önce var olmuş olanın artık geçersiz hale gelmiş olmasıyla değişen duruma direnen bir unsur değil, tersine sürekli olarak tasdik edilmesi, kucaklanması ve ihtimam gösterilmesi gereken bir özgürleşme ögesi olarak da ifade edilebilir. Zaman bakımından önce oluşmuş bulunması ona bir tür güvenilirlik sağlamakta, geçmişin bağrında oluşmuş bir birikimi temsil ettiği için bir saygıyı beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla gelenek iletişimi mümkün kılan şey olarak görülür.³⁰

Geleneği geçmiş, olmuş bitmiş, tamamlanmış ve geriye ait bir şey olarak görmemiz onun turistik açıdan kavranması gibi bir yüzeyselliği dayatır.³¹ Böylece gelenek nostaljik ve turistik bir objeye dönüşür. Geleneği metnin biriken anlamı olarak görmek ve yorumlanmayan metnin fiziksel bir nesneden öteye geçemeyeceğini var saymak³² daha anlamlı ve daha ufuk açıcı olacaktır.

“Geleneksel dini grup” kavramı ise grubun geleneği ile bir bağının olduğunu göstermektedir. Bu anlamda İskenderpaşa Cemaati'nin geleneğe bağlılığından söz edilebilir. Cemaatin gelenekle olan ilişkisini kutsalla kurulan ilişkisi dolayısıyla kurgulayabileceğimiz gibi, önceki nesillerden aktarılan ve bir değer ifade eden öğelerin sürdürülmesi olarak da anlayabiliriz. Belki daha uygun düşeni metnin orijinal bir yorumunun tevarüs ediyor olmasıdır. Ama cemaat içerisinde geleneksel olanla modern olanın birlikte yaşandığını ve modern olanın günden güne daha bir baskın hale geldiğini de gözlemleyebiliyoruz. Bunu geleneksel olanın terki ve modern olanın tercih edilmesi anlamında değerlendirdiğimizde handikap olarak görebiliriz. Ama geleneksel olanla

²⁸ Suat Cebeci, “Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, S. 2, 1996, ss. 75-81.

<http://ilahiyat.harran.edu.tr/assets/uploads/sites/58/files/dergi-02-17082016.pdf> (Erişim: 20.01.2017)

²⁹ Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, ss. 29-38.

³⁰ Armağan, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, ss. 73-76.

³¹ Armağan, a.g.e., ss. 29-38.

³² Aliye Çınar, “Din, Ahlak ve Gelenek”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 3., İstanbul, Kış 2005, ss. 73-88.

modern olanın sürekli bir çatışma içerisinde olmadığını, modernleşmenin geleneği yok etmediğini varsaydığımızda ve “geleneksel ile modern arasında süreklilikler vardır ve bunlar birbirinden ayrı parçalar değildir”³³ tezini göz önünde bulundurduğumuzda handikap olarak görülmeyebilir. Ayrıca gelenek geçmişin körü körüne takibi değil; geleceğimize ışık tutan bir miras, temellük ettiğimiz ve açılım yapma imkanı sağlayan bir kavram olarak görüldüğünde geleceği yeniden kurma ve canlı bir şekilde ayakta kalma isteği olarak da değerlendirilebilir. Çakır’ın ifadesiyle geleneksel kalmak; “modernizme karşı modernleşmenin İslami kesim içerisindeki en tipik temsilcisi”³⁴ olarak görülebilir. Bu bakış açısı modernizmi “ontolojik modernlik” olarak, modernleşmeyi ise “formel modernlik” şeklinde tanımlamamıza imkan sağlamaktadır.

İlerleyen bölümlerde de görüleceği üzere cemaatin geleneksel dini grup, yani tarikat olma özelliğini devam ettirip ettiremeyeceği, tarikat/tasavvuf anlayışını sürdürüp sürdüremeyeceği ve şu anda ortaya koyduğu fazla belirgin olmayan kimliğiyle var kalıp kalamayacağı tartışma alanımız içerisinde olacaktır. Geleneksel dini grup şeklindeki başlığımız cemaatin hala geleneksel kotları, tarikat olarak değerlendirilebilecek kimi ritüelleri sürdürüyor olması ile ilintilidir.

C) CEMAAT

Cemaat modern sosyolojinin vaz geçilmez ve en temel konuları arasında yer alır. Nisbet bunu şu ifadelerle açıklamaya çalışır: “Sosyolojinin kurucu fikirleri arasında en temel ve en uzun soluklu olanı cemaattir. Cemaatin yeniden keşfi, 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin hiç tartışmasız en dikkate değer gelişmesidir.”³⁵ Bu kavram aynı zamanda Batı toplumlarının değişimini anlatmada bir anahtar işlevi görmekte kullanılır. Çünkü 19. yüzyılda icat edilmiş olan gemeinschaft terimi ilkel ve geleneksel toplulukların ilişki biçimlerine karşılık gelen bir ideal tiptedir. Bu terimle edinilmeyen fakat var olunan (içine doğulan) ve birincil ilişkilerin hüküm sürdüğü bir yapıdan söz edilir. Gesellschaft terimi daha çok kentsel, modern, bürokratik ve ikincil ilişki biçimlerine karşılık gelen bir tipoloji olarak kabul edilmektedir. Tönnies’in 1887 yılında yazdığı aynı isimli

³³ Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, s. 12.

³⁴ Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar**, 11.b.,Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 50.

³⁵ Robert Nisbet, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, cev, Yusuf Kaplan, Paradigma Yay., İstanbul, 2013, s. 65.

makalede ortaya konulan “gemeinschaft/gesellschaft” ayrımı³⁶ İngilizce’ye “community/society” olarak, Türkçeye de “cemaat/cemiyet” şeklinde geçmiş, daha sonra topluluk/toplum olarak kullanılmaya başlanmıştır. Tönnies, gemeinschaft/gesellschaft ayrımını doğal irade ve akılcı irade kavramları çerçevesinde değerlendirmektedir.³⁷

Maciever ve Page tarafından yapılan cemaat tanımı ise şu şekildedir: “Küçük veya büyük herhangi bir grubun azaları her nerede, şu veya bu münferit menfaati değil, fakat müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa, biz bu gruba cemaat diyoruz. Bir cemaatin alameti, ferdin hayatının tamamen bunun içerisinde yaşanabilmesidir.”³⁸ Bilgiseven bir grubun cemaat olarak kabul edilebilmesi için iki şartın bulunmasının gerekli olduğunu vurgular: Mekan şartı ve cemaat duygusu.³⁹

Weber’in topluluk ve toplum tipolojisinde ise insan hem cemaatin hem de cemiyetin bir üyesi olabilir. Bu tipolojide modern toplumlarda cemaatlerin yok olmasından değil, geri plana itilmesinden veya sosyal ilişkilerdeki etkisinin ve uygulanabilirliğinin azalmasından bahsedilebilir. Böylece sosyoloji literatüründe kabul gören ve sıkça kullanılan topluluk ile toplumun farklı tarihsel zamanlara ait, bir biriyle uzlaşsımsız, karşıt toplumsallaşma biçimleri olduğu görüşü tutarsız hale gelir. Cemaatsel ilişkiler biçiminin oluşturduğu topluluksal yapılarla cemiyetsel ilişki biçiminin oluşturduğu toplumsal yapıların bir arada görülmesi pekala mümkündür. İnsanlar bir yanlarıyla çeşitli şekillerdeki cemaatlere bir yanlarıyla da toplumsal oluşumlara (cemiyete) aittirler.⁴⁰

Fakat 19.yüzyılın klasik sosyologlarının bu tanımları yeni, yerel toplumsal örgütlenmeleri nitelendirmeye yeterli olamamıştır. Onun için modern toplumsal teori taraftarı sosyologlara göre modernleşme ve kentleşme, klasiklerin tanımladığı türdeki

³⁶ Ferdinand Tönnies, “Gemeinschaft ve Gesellschaft” çev. ve yay. haz.: Ahmet Aydoğan, **Şehir ve Cemiyet**, İz Yay., İstanbul, 2000, ss. 202-217.

³⁷ Tönnies, a.g.m., ss. 202-203.

³⁸ R. M. Maciver, Charles H. Page, **Cemiyet**, C. 1, çev. Amiran Kurtkan Bilgiseven, 2. b., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, s. 14.

³⁹ Amiran Kurtkan Bilgiseven, **Genel Sosyoloji**, 3. b., Divan Yay., İstanbul, 1982, s. 7.

⁴⁰ Max Weber, **Topumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2011, s. 77.

cemaat tahlillerini maziye gömmüş durumdadır.⁴¹ Böylece modern ve geç modern dönemde onlarca cemaat tanımı ortaya çıkmıştır.

Dünyanın hızla değişip “modernliğin ölüm öpücüğünün” ulaşmadığı bir yerin olmadığı, “çağdaş dünyada kimsenin dışarıda”⁴² kalamadığı, geleneksel her türlü sabitenin kaybolduğu ve “katı olan her şeyin buharlaştığı”⁴³ ve yerini yeni olana bıraktığı, kırsal alandan göç eden toplulukların metropoller oluşturup kozmopolit bir dünya kurdukları ortamda cemaatin hiç kalmayacağı iddia ediliyordu. Beklendiği gibi olmadı. Cemaatler toprağa ve kana/soya atfedilen özelliklerini terk ederek; toprağa yapılan atıfı vatan kavramıyla değiştirerek ve kan/soy bağıını da nesep asabiyesinden sebep asabiyesine dönüştürerek varlıklarını modern tarzda sürdürmeye devam etmektedirler.

Gemeinschaft’ın geleneksel toplumun ilişki biçimini anlatmakta kullanıldığı, ilkel toplumu tanımlama aracı olarak anlaşılmasına çalışıldığı, gesellschaft kavramının ise modern toplumun ilişki biçimlerini betimlemekte kullanıldığı belirtilmişti. Bu kavramın anlam dünyasında yazılı kuralların hüküm sürdüğü, formel ilişkilerin hakim olduğu modernlik söz konusudur. Ne var ki bu iki terimin de Müslüman toplumun muhayyilesindeki anlamı farklıdır. Bu bakımdan Batılı anlamıyla kullanılan cemaat/topluluk ve cemiyet/toplum kelimelerinin sosyal hayatta bir karşılığı yoktur. Toplumumuzda bazı örgütlere ve bazı merasimlere cemiyet, en gelenekselinden en modernine kadar tüm dini gruplara, camide namaz kılmak için gelen topluluğa ve azınlıklara cemaat denilmektedir. Bu sebeple “gemeinschaft/gesellschaft” kavramlaştırmasının anlamlarına ulaşmak ve onu insanımıza aktarabilmek sosyal bilimciler açısından mümkün olamamaktadır.⁴⁴ Türk toplumunda cemaat terimi dini gruba tekabül etmektedir. Cemaat ve cemiyet ayırımı ise grupların ilişki biçimlerini açıklamakta kullanılan bir tipolojiye denk gelir. Bu tipolojide köy ve kent kavramları öne çıkmakta, kentsel ilişki biçimleri ile kırsal ilişki biçimleri cemaat kavramının temel argümanını oluşturmaktadır.

⁴¹ Yelken, a.g.e., s. 92.

⁴² Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Bülent Peker-Ümit Altuğ, 16. b., İletişim Yay., İstanbul, 2013, s.47

⁴³ Marx’dan akt. Berman, a.g.e., s. 27.

⁴⁴ Subaşı, a.g.e., s. 118.

Çünkü modern kent moderniteyi oluşturan ve sonrasında onu sürekli üreten bir özelliğe sahiptir. Kent, sosyo-ekonomik gelişmenin olduğu, özgürlük kültürünün oluştuğu alandır. Kültür, kentte modernist söylemin bir parçası olarak sanatın, maddi varlık ve eşyaların, teknolojinin, insan davranışlarının sembolleştirilmiş bir örüntüsü, soyutlamasıdır. Kültür kentlerde öğrenilecek ve yeni kuşaklara iletilecektir.⁴⁵

Kentsel yaşam biçiminin belirgin özellikleri olarak birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkilerin alması, akrabalık bağlarının zayıflaması, ailenin toplum içerisindeki öneminin azalması, komşuluğun yitimi veya anlam değiştirmesi ve dayanışmanın geleneksel temelini zayıflaması veya şekil değiştirmesi gösterilmektedir.⁴⁶ Böylece mekanik tesanüitten organik dayanışmaya geçilir. Geçişte benzerlik yerini farklılaşmaya, homojenlik heterojenliğe bırakır. Kolektivizm yerini bireyciliğe, ortak mülkiyet özel mülkiyete, komünal/toplumcu sorumluluk bireysel haklara, ortaklaşalık sınıf ve statü farklılıklarına bırakmaya başlar.⁴⁷ Kent yaşamı için metropol ismini uygun gören Simmel “Metropol ve Zihinsel Yaşam” adlı makalesinde kentsel yaşamın modern bir zihin ürettiğini anlatır: “Modern zihin giderek daha da artan bir biçimde hesapçı bir hüviyete bürünmüştür.”⁴⁸ “Büyük şehrin kalabalığı içerisinde duyumsanan yalnızlık ve kaybolmuşluğun başka hiçbir yerde hissedilmediği⁴⁹ belirtilerek bunun ancak bir özgürlük olduğu ifade edilir. Modern kentin modern bireyi ürettiği düşünülür.

Köyden kente gelen yığınların kentte modern bireylere dönüşerek cemiyetsel ilişki biçimlerini tercih edeceği ve cemaatsel yapıdan uzaklaşacağı beklentisinin gerçekleştiğini söylemek bir hayli zordur. Çünkü kente gelen aile ve bireyler yabancıları oldukları devasa bir sosyal çevrenin tehdit edici şartları altında korunma içgüdüleriyle öbekleşmeyi ve cemaatler şeklinde bir araya gelmeyi tercih etmişlerdir. Bu tercih cemaate yönelme temayülünü ortaya çıkarmıştır.⁵⁰ Böylece modern zamanlarda toplum

⁴⁵ İlhan Tekeli, **Kentleşme Yazıları**, Turhan Kitabevi, Ankara, 1983, ss.334-335.

⁴⁶ Luis Wirth, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, der. ve çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, **20. Yüzyıl Kenti**, İmge Kitabevi, İstanbul 2002, s. 101.

⁴⁷ Martin Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, çev. Özlem Balkız vd., 6. b., Sentez Yay., Bursa, 2014, s. 115.

⁴⁸ Georg Simmel, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, der. ve çev. Ahmet Aydoğan, **Şehir ve Cemiyet**, İz Yay., İstanbul, 2000, s.171.

⁴⁹ Simmel, a.g.m., s. 178.

⁵⁰ Bilgiseven, **Köy Sosyolojisi**, 2. b., Filiz Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 173.

içerisinde cemaatleşmelerin⁵¹ yaşanması gündeme taşınmıştır. Tarikatlar da bunun oluşturucusu rolünü üstlenmektedirler. Özellikle tarikat eliyle, içine doğulan cemaat burada inşa edilen bir cemaatleşmeye evrilmiştir. Bunun bir zorunluluk sonucu doğduğunu söyleyebiliriz. Aşırı bireyciliğe reaksiyon ihtiyacı, toplumsal dönüşümün geleneksel zihni ve fiziksel yaşamı sürdüren bireylerde kabul edilemez boyutlara ulaşması, dayanışmacı aile yapısının çekirdek aileye dönüşümü, modern bireyin kimlik arayışı ve diğer geleneksel grup oluşumunu gerekli kılan tüm unsurlar bireylerin cemaatsel ilişki biçimlerine dahil olmalarını gerekli hale getirmiştir.⁵² Modernliğin kente gelenlere alternatif örgütlenme ihtiyacı sunmaması da cemaatsel oluşumların inşa edilmesini hızlandırmıştır denilebilir.⁵³ Bu durum bize cemaat kavramının dönüşümünü, toprağa ve soya/kana bağlı olmaktan çıkışını ve cemiyetsel ilişki biçimleri ile cemaatsel ilişki biçimlerinin bir arada yaşayabilmesinin mümkün olduğunu anlatır.

Modernleşmeci teori, evrimsel bir çerçevede içerisinde -Tönniesçi bir anlatımla- *gemeinschaft*'in yok olup gideceğini söyler. Ama modernliğin rasyonel, evrensel nitelikli, seküler bir toplum kurma adına toplulukları ve topluluksal ilişki biçimlerini yoketme/yok sayma çabası başarıya ulaşmamış; topluluklar dönüşerek varlıklarını devam ettirmişlerdir.⁵⁴ Büyük metropollerde yeniden bir araya gelen farklı çevrelerden (dini, etnik, coğrafi, mesleki, spiritüel vb.) gruplar modernliğe alternatif cemaatsel oluşumlar gerçekleştirmektedirler. İçerisinde yaşadığımız çağın bize sunduğu hiper bireycilik, derin yalnızlık, acımasız parçalanmışlık, özgürleşme karşılığında yüklendiğimiz çaresizlik bireyi bu durumdan kurtulma arayışına itmektir. Karşılıklı bir araya gelmelerin yarattığı ortak eylem ve paylaşılan kollektif benlik duygusu gibi nedenlerle modern cemaatsel oluşumların yoğun ilgiye mazhar olmasına tanık olunmaktadır.⁵⁵ Bauman bu durumu şöyle ifade eder: “Belki yaşadığımız çağ postmodern çağdır, belki de değildir. Kesin olan şey, kabileler ve kabilecilik çağında yaşadığımızdır. Bugün cemaat övgüsüne, aidiyetin alkışlanmasına ve heyecanla gelenek

⁵¹ Efe, a.g.e., ss. 79-80.

⁵² Bilgiseven, a.g.e., ss. 173-177.

⁵³ Üzeyir Tekin, “Dünden Bugüne Sosyolojik Açısından Cemaat ve Cemiyet Kavramları”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004, ss. 107-120.

⁵⁴ Cevat Özyurt, “Modernleşme ve Küreselleşme Bağlamında Varoluşun Toplumsal Dinamikleri”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004, ss. 11-32.

⁵⁵ Erkan Perşembe, “Enformasyon Toplumunda Cemaatler: Sanal mı, Gerçek mi?”, **Muhafazakar Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004, ss. 33-44.

aramaya enerji, güç ve canlılık katan şey, mucizevi bir biçimde yeniden doğan kabileciliktir.”⁵⁶

Cemaat artık kentsel mekanın kamusal alanlarında boy gösteren bir bağlantı biçimine dönüşmektedir. Yeni cemaatlerin en önemli özelliklerinden birisi bireye kimlik kazandırmasıdır. Artık cemaatler toprak ve kan/soya bağlı, içine doğulan ve hazır bulunan bir olgu olmaktan çıkmış, bir amaç için bir araya gelenlerce inşa edilen bir oluşuma dönüşmüştür. Burada İbn Haldun’un asabiye teorisini hatırlamakta fayda vardır. Geleneksel cemaat tiplmesi İbn Haldun’un nesep asabiyesine tekabül ederken, yeni/modern şekli ise sebep asabiyesine karşılık gelmektedir.

Sennett ise politik cemaat ve yıkıcı *gemeinschaft* sözcüklerini kavramsallaştırmaya çalışır. Bu konuda Dreyfus davasını örnek göstererek yıkıcı cemaatleşmenin nasıl tehlikeli sonuçlar verebileceğini anlatır.⁵⁷ Kavram her türlü cemaat içerisinde gerçekleşmesinin muhtemel olduğu negatif bir duruma işaret eder. Tarafgirliğin yıkıcı *gemeinschaft*’in oluşmasındaki etkisi asla göz ardı edilemez.

Politik cemaatte simgeler ve aidiyetler ön plandadır. Bu cemaatler kentlidirler. Büyük şehirlerde ortaya çıkan, sonra da toplum geneline sıçrayan bir idrak tarzıdır ki, hiçbir coğrafi etken söz konusu olmaksızın insanlar, özel bir yerden gelmiş olanların gözleriyle yaşamı görürler. Bu gettonun yüceltilmesidir ve Sennett tarafından ilkel kabile düzenine geri dönüş olarak nitelendirilmektedir.⁵⁸

Modern cemaatler geleneksel grupların aksine bir taraftan hayali ve sanal oluşumlardır. Çünkü hayali bir grup içerisinde birbirleriyle grup oluşturduklarını varsaymaktadırlar. Sanal dünya içerisinde etkileşimde bulunmakta, sosyal medya üzerinden iletişime geçmektedirler. Diğer taraftan gerçeklerdir. Çünkü hem küresel hem de yerel ölçekte örgütlenmiş olan cemaatin üyelerinin yerel ortamlarda gerçek bir birliktelik, kuvvetli bir aidiyet oluşturdukları; hatta bir toprak birliği içerisinde oldukları dahi söylenebilir. Bu mekanlar köyler yerine şehirler, hatta metropollerdir. Bu yapılar gerçek oldukları durumlarda birincil ilişkileri yoğunlukla kullanmaktadırlar. Ama bir tüzüğü olan, resmi ilişkilerin ağır bastığı dernek, vakıf, okul ve diğer kurumlar kurarak

⁵⁶ Zygmund Bauman, **Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İsmail Türkmen, 2. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013, s. 117.

⁵⁷ Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, 4. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013, ss. 311-325.

⁵⁸ Sennett, a.g.e., ss. 309-311.

ikincil ilişkinin dominant olduğu bir ilişki biçimini de gösterebilmektedirler. “Cemaatler farklı bir usallık denemekte ve belli ölçülerde başarılı da olmaktadırlar. Cemaatin yapısındaki geleneksel usallık yerini ekonomik usallığa hatta gündelik hayatın usallığına çevirmiştir.”⁵⁹

Buraya kadar anlatılanlar cemaatin bir ilişki biçimine karşılık geldiği ile ilgilidir. Bir dini grup olan cemaat üyelerinin birbirleri ile olan ilişkileri topluluk veya toplum ilişkileri şeklinde tezahür edebilir. Bahsedilen konu cemaatsel ilişki biçimlerine sahip oluşumların modernleşme ile birlikte yok olacağı şeklindeki modernleşmeci öngörünün doğrulanmadığı ve cemaatsel oluşumların bazı değişikliklerden sonra (kan bağı, toprak bağı gibi) varlıklarını hem de kentlerde sürdürmeye devam ettiği ile ilgilidir. Ama Türkçe’de yaygın olarak kullanıldığı biçimiyle kelime dini grup kavramına karşılık gelmektedir. Sosyolojide kavramsallaştırılan cemaat ise dini grubun ilişki biçimlerini ifade etmede kullanılmaktadır. Biz cemaat terimini dini grup karşılığı olarak kullanıyoruz.

Dini grupların yaşamış oldukları değişim sonrası cemaat olarak adlandırılmaya başlanmalarının sebeplerini ve tarikat, tekke, ihvan tarzı ifade biçiminin değişik saiklerle kullanımdan çıkmasını toplumun ihtiyaçlarının dönüşümüyle, dinin, dini yapıların ve dindar bireylerin değişimiyle ilişkilendirebiliriz. Geleneksel toplumun ortaya koyduğu geleneksel dini grup yapısının bugün aynı biçim, usul ve üslupla devam etmesinin beklenmeyeceği de bir gerçektir. İlerleyen bölümlerde İskenderpaşa Cemaatinin, geleneksel dini grup formundan, süreç içerisinde, nasıl bir değişim ve dönüşüm sergileyerek uzaklaştığının izini süreceğiz. Fakat toplumun değişim ve dönüşümüne paralel bir şekilde dini grupların fonksiyonlarında yaşanan değişimlere bir iki cümle ile değinmek uygun olacaktır.

Modernin geleneği icad etmesinden yola çıkarak modern toplumun kendisinin dışındaki yaşam biçimlerini geleneksel olarak tarif ettiği bilinir. Çünkü “modernlik benlik bilinçliliğini gerçekleştirmek için karşıtını, ‘öteki’sini belirlemek zorundadır.”⁶⁰ Bu anlamda modern toplumla geleneksel toplum arasındaki belirgin farkların anlaşılması dini grupların geleneksel örüntülerden modern bir yapılanmaya

⁵⁹ Mustafa Orçan, “Cemaatten Cemiyete Türkiye’nin Modernleşme Pratiği”, **Muhafazakar Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004, ss. 79-94.

⁶⁰ Armağan, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, s. 16.

dönüşümünü anlamak için de gereklidir. Herşeyden önce modern toplum tarımın başat üretim biçimi olmaktan çıkıp, sanayi üretiminin, sonrasında da post/endüstriyel üretimin yoğun olarak gerçekleştiği bir toplumsal yapıyı ifade eder. Başka bir deyişle; modern toplum sanayileşmiş toplum demektir.⁶¹ Sanayileşme ise yoğun bir göçün baş müsebbibi olarak görülür.

Artık köylerde ve kasabalarda yaşayanların şehirlere akın ettiği, toprağa ve soya bağlı cemaatsel yapıların aşındığı, aile kurumunun geleneksel fonksiyonlarını büyük ölçüde yitirdiği bir süreç işlemektedir. Aile geleneksel geniş aileden modern çekirdek aileye dönüş yaşamış ve bir ileri aşamada sanayi ötesi toplumlara özgü tek ebeveynli aile biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır.⁶² Geleneksel büyük ailenin işlevlerine göz attığımızda neyin değiştiğini rahatlıkla görebiliriz. Bugün aile geçmişte üstlendiği bir çok işlevi diğer kurumlara devretmiştir. Ailenin ekonomik, eğitim, aidiyet, psikolojik ve manevi doyum sağlama, saygınlık elde etme ve kimlik kazandırma işlevleri ya diğer kurumlara veya başka gruplara devredilmiş bulunmaktadır.⁶³ Aile artık bireylerine kimlik verememektedir. Kimliği, kişilerin ve çeşitli büyüklük ve nitelikteki grupların “kimsiniz, kimlerdensiniz?” sorusuna verdikleri cevaplar⁶⁴ veya başka herkesten farklı ve biricik olmayı ifade eden bir kavram olarak tanımladığımızda “kimlerdensiniz” sorusu modern zamanlarda anlamsız bir soru haline gelmektedir.

Özellikle aile, devlet, ekonomi, ve kimlikle ilgili değişimler geleneksel dini grup yapılanmalarını dönüştürmüş; onları ekonomi, eğitim, sağlık, güvenlik, kimlik verme, güç odağı olma gibi fonksiyonlarla mücehhez olmasını gerektirmiştir. Grupların herşeyden önce yeni üyelere ihtiyaçları vardır. Bireylerin ihtiyaçlarını karşılama yetisine sahip gruplar üyelerinin sayısını da o denli artırabileceklerdir. Değişen insan ihtiyaçları ister istemez grup yapılarının değişmesine sebep olmuş, modernliğin ve kentliliğin önemli özelliklerini bünyelerine katmaları zorunluluk haline gelmiştir.⁶⁵

Kelime olarak cem olmak, toplanmak anlamlarına gelen cemaatler; günümüzde dini bütünleşmelere, ortak değerlere, dayanışma ağlarına atıfta bulunulmasına rağmen;

⁶¹ Krishan Kumar, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, 4. b., Dost Yay., Ankara, 2013, ss. 104-106.

⁶² İsmail Doğan, **Sosyoloji Kavramlar ve Kurumlar**, 5. b., Pegem Yay., İstanbul, 2002, ss. 140-141.

⁶³ Doğan, a.g.e., ss. 141-142.

⁶⁴ Bozkurt Güvenç, **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, Kültür Bakanlığı. Yay. Ankara, 1993, s. 3.

⁶⁵ Efe, a.g.e., ss. 80-81.

gerçekten kavramın geldiği nokta bütünlük içerisinde farklı ilgi, yönelim, amaçlar ve spesifik farklılıklar etrafında bir araya gelen, kısmen örgütsel bir yapı özelliği taşıyan, yer yer modern, yer yer geleneksel biçim özellikleri gösteren yapılara bürünmüşlerdir. Türkiye örneğinde cemaat kelimesi kimi zaman tarikatların, kimi zaman daha dar ölçekteki dini/ideolojik oluşumların, hasılı tüm dini grupların adı olmaktadır.⁶⁶

D) TARİKAT

Tarikat kavramını açıklarken tarikatın düşünsel yapısını oluşturan tasavvuf düşüncesine bir nebze yer vermekte fayda mülâhaza edilebilir. İslam'ın üç bileşene ayrıldığını söylersek bunları şu şekilde ifade etmek mümkün olur: Kişinin inanmak durumunda olduğu her şeyi ihtiva eden iman; kişinin yapmak durumunda olduğu her şeyi içeren İslam, inanmayı ve amel etmeyi mükemmelleştirmeye talip olan ihsan. İhsan kısaca imanı ve amelleri yoğunlaştırıp derinleştiren akıl ve iradenin sembolüdür.⁶⁷ Biz bu ayrımı Hz. Peygamberin Cibril hadisi ismiyle maruf olan hadisinden biliyoruz. Bu hadiste Cebrail; “İman nedir? İslam nedir? İhsan nedir?” diye sormakta ve Hz. Peygamber cevap vermektedir. “İhsan nedir?” sorusuna; “Allah'ı görüyormuşçasına davranmandır. Her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni görmektedir,” şeklinde verilen cevap İslam'ın ezoterik boyutuna işaret etmektedir.⁶⁸

Hicri birinci yüzyıldan itibaren İslami ilimler tedvin edilmeye başlanınca İslam'ın züht hayatı ve manevî dünyasının prensipleri de tedvin ameliyesinden nasibini almış, böylece tasavvuf ilmi diye bir ilim dalı ve hayat telakkisi ortaya çıkmıştır. Siyasi münakaşalardan bunalan, ahiret düşüncesinden uzaklaşıp dünyaya ve tüketime dalan halka, “Allah'ı seven kişinin ona âşık oluşunun alameti; fiilinde, ahlakında, emrinde ve sünnetinde Allah'ın sevgilisine (s.a) tabi olmasıdır.” diyerek halkı zühde yaklaştırmannın ve takva üzere yaşamalarını temin etmenin yolları aranmıştır.⁶⁹

⁶⁶ Necdet Subaşı, a.g.e., s. 120.

⁶⁷ Frithjof Schoun, “İslam'ın Aslı Ezoterizmi”, ed., Jean – Louis Michon, Roger Gaetani, **Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf**, çev.: Nurullah Koltas, İnsan Yay., İstanbul, 2012, ss. 265-266.

⁶⁸ Cibril hadisi için bkz.: Ebu Abdillah Muhammed bin İsmail el-Buharî, **Sahih-i Buharî ve Tercemesi**, çev, Mehmet Sofuoğlu, C. 1, Ötüken Yay., İstanbul, 1987, ss. 202-204; Ebu'l- Hüseyin Muslimu'bnü'l-Haccac el-Kuşeyrî en-Niysâbüri, **Sahih-i Müslim ve Tercemesi**, çev. Mehmet Sofuoğlu, İrfan Yay., İstanbul, 1967, s. 58.

⁶⁹ Mustafa Kara, **Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, 2. b., Dergah Yay., İstanbul, 1980, ss. 13-32; Ünver Günay, **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, Erciyes Üni. Yay., Kayseri, 1999, ss. 82-90.

Tasavvufun İslam'daki züht hayatına bir vurgu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yalnız hicri ikinci yüzyıldan sonra Bayezid-i Bistami, Hallac-ı Mansur; daha sonraki yüzyıllarda da Sühreverdi ve İbn Arabî gibi kişilerle şöhret bulan hareketin başlangıçtaki züht hareketini ileri bir noktaya taşıdığı da gözlerden kaçmamaktadır. Kemale eren bir züht hareketinin tamamen ezoterik (batını) bir anlayışla tasavvufu doğurduğunu söylemek yanlış olmaz. Gerek zühd ve takva yolu ile gerçekleştirilen riyazet ve nefis terbiyesi, gerekse nafile ibadetlerle, zikirle ruhun ve kalbin tezkiyeye çalışılması ile ulaşılmak istenen hedef; insanın toprağa (bedene) bağlı beşeri niteliklerinden arındırılmasının gerçekleştirilmesidir.⁷⁰ Bu hedef Sühreverdi'nin kaydettiği gibi batını bir anlayışa evrilir: "İhlas üzere zikirde müstağrak (gömülmüş) olan zühd ve takva sahibi müride, hakikatler misal elbiselerinden soyulmuş olarak (sembol ve rumuzlar şeklinde) Allah'ın kendisine özel bir haberi ve keşfi halini alır."⁷¹

İslam tarihinde tasavvuf hareketinin süreci izlenğinde üç evreden bahsedilir. Hicri ilk iki asırlık zaman dilimi içerisinde İslam'ın ruhani ve manevi hayatının öne çıkarıldığı ilk evreyi anlatmak için bu döneme "zühd dönemi" denilmiştir. Bunun temsilcilerine de zahid, abid, nasik ve kurra gibi isimler verilmiş, Hasan Basri, Veysel Karani, Malik bin Dinar, Rabiâtü'l Adeviyye gibi zahidler bu dönemin ürünü olarak gösterilmişlerdir.

İkinci evreye "tasavvuf dönemi" ismi verilir. Bu dönemde oluşan tasavvuf akımının zühd döneminde fazlaca ön plana çıkmayan ilim, marifet ve vecd hallerine öncelik tanıdığı; Bişr Hafi, Maruf Kerhi, Bayezid Bistami, Sehl b. Abdullah Tüsteri, Serî es-Sakati, Hamdun Kassar gibi meşhur sufilerin de bu dönemin önemli temsilcileri olduğu ifade edilmektedir.

Üçüncü evre için "vahdet-i vücûd dönemi" tabiri kullanılmaktadır. İbn Arabî ve daha başka mutasavvıfların gayretiyle âlemde tek bir varlığın varlığı, bu varlığın da vücud-ı mutlak olan Allah'ın varlığı olduğu, âlemin bu varlığın değişik zuhurları ve türlü tecellilerinden ibaret bulunduğu düşüncesi bu dönemin belirgin özelliğidir. Marifeti, keşfi ve ilhamı yüceltmek bu dönem mutasavvıflarının şiarı olmuştur. Yalnız ikinci dönemin önemli şahsiyetlerinin aynı düşünceyi paylaştıklarını gözden kaçırmamak ge-

⁷⁰ Ramazan Ertürk, **Sufi Tecrübenin Epistemolojisi**, Fecr Yay., İstanbul, 2004, s. 85.

⁷¹ Ebu Hafs Şehabüddin Ömer Sühreverdi, **Avarifü'l Mearif**, ter. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yay., İstanbul, 1990, s. 275.

rekir. Bayezid Bistami'nin "Enel Hak" çıkışı dönemler arası farklılaşmanın çok da belirgin olmadığı net örneklerindedir.

Dördüncü evreye de "tarikât dönemi" adı verilerek hareketin kurumsallaştığı, bir mekâna, usul ve erkâna kavuştuğu dönem olarak belirtilmiştir. Bu dönemde Kadirilik, Nakşîlik, Kübrevilik, Halvetilik, Melamilik gibi pek çok tarikat türemiştir.⁷²

Tarikât kavramı dini gruplar sosyolojisi içerisinde sırf dini gruplar (dinden doğan gruplar) olarak incelenmiştir. Din sosyolojisinde evrensel dinlerdeki dini gruplar anlatılırken dinin kurucusunun yanında yakın tilmizlerin varlığından söz edilir. Bunu ikinci dereceden ateşli taraftarlar izler. Akabinde üçüncü dereceden din mensupları gelir. Dinin kurucusunun ölümünden sonra grup içerisinde itikadi, ameli ve ahlaki konularda bir takım ikaz ve itirazlar yükselir; bu itirazlar itizal ile sonuçlanır. İkaz ve itirazların ahlaki kurallar ve dini yaşantı hususunda olanlarının zühd ve takva gruplarını, ihvan birliklerini ve tarikatları oluşturdukları söylenir.⁷³ Bu grupların ana gövdeden koştukları varsayılır. Günay bu konuda bir itirazda bulunur. O zühd ve takva hareketlerinin, ihvan birliklerinin ve tarikatların dinin ana gövdesinden kopmadığını savunarak; "... Dini bünyelerde ortaya çıkan ve ana dini cemaatten hiçbir şekilde ayrılmayı düşünmeyerek, dini esasların (...) daha yoğun ve daha dindarane bir zühd ve takva ile yaşanmasını hedef edinen ve ana dini (...) ümmet mensuplarının tamamını bu harekete dahil etmeyi arzulayan ve üstelik gayet gevşek bir teşkilata sahip bulunan dini grup hareketleri (nin) bu türe dahil" olduğunu söyler.⁷⁴

J. Wach tarikatı daha kapalı bir yapılanma olarak görmektedir. Ona göre tarikatlar ortak bir takva hayatı yaşamaya karar vermiş olanların oluşturduğu ve teşkilatlandığı kapalı cemaatlerdir. Bu yapılar daha bir tekelcidirler ve kişisel sadakat üzerinde ısrar ederler. Tarikat üyelerini birleştiren şey değişmez ikametgah, özel kıyafet, ortak yemek, özel ibadetler, müşterek çalışma ve manevi kardeşlik düşüncesidir.⁷⁵ Her dinde tarikat benzeri yapılanmaların varlığı bilinmektedir. Hristiyanlıktaki keşişlik ve manastır hayatı bir nevi İslami tarikatlardaki çile ve halvete benzer, zühd üzere bir yaşamı öngörür.

⁷² Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, 3. b., Dergah Yay., İstanbul, 1994, ss. 124-127.

⁷³ Günay, **Din Sosyolojisi**, ss., 283, 308; Efe, a.g.e., ss.48-56 ; Ali Akdoğan, **Din Sosyolojisi**, S.T.S. Yay, İstanbul, 2013, ss. 291-293.

⁷⁴ Günay, a.g.e., s. 303.

⁷⁵ J. Wach, **Din Sosyolojisi**, çev. Ünver Günay, İ.F.A.V. Yay., İstanbul, 1995, ss. 232-237.

Tarikatlara İslam'da var olduğu ifade edilen tasavvuf düşüncesinin mücessem halidir, diyebiliriz. Tasavvuf ve tarikatlara ikinci bölümde daha detaylı bakılacağı için burada sadece kavramın ne olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Tarikat Arapça bir kelime olup yol anlamında olduğu; tasavvufun ise hakka ermek için tutulan, bir takım kuralları ve ayinleri bulunan yol⁷⁶ anlamına geldiği söylenebilir. Tarikatların sayısının böylesine çok olması ise Allah'a ulaşan yolların sayısının varlıkların nefesleri adedince olması ile izah edilir.⁷⁷ Kişilerin mizaçlarının, eğitim düzeylerinin, kabiliyet ve ilgilerinin farklılığı da göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan bakıldığında tarikatı; tekke veya zaviye çevresinde, şeyh denilen rehber gözetiminde manevi eğitim gören; böylece ruhsal arınmanın gerçekleştiğine inanan kişilerin uydukları ahlaki, dini ve sosyal kurallara uymak şeklinde tanımlamak da mümkündür.⁷⁸

Tarikatlar grup olma özellikleri dolayısıyla tarih boyunca önemlerini korumuşlardır. Kimi zaman iktidarlar halkın tarikatlara teveccühü dolayısıyla meşruiyetlerini bu yolla sağlamaya çalışmış, kimi zaman da tekke siyasetten güç devşirmeye yönelmiştir. Bu durumda dinî grupların siyaset ve iktidar ilişkilerinden müstağni kaldığı, iktidarların da dini grupları etkilemeye veya onlardan istifadeye çalışmadığı hatta kimi durumlarda dini kendi siyaset anlayışlarına uygun olarak yorumlamadığı söylenemez. Nakşibendilik üzerinde yoğunlaşacağımız bölümde bu konu detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

II. MODERNLİK, MODERNİTE, MODERNLEŞME

A) MODERNLİK VE MODERNİTE

Modern Dünya'yı kavrayabilmek için modern kelimesinin anlamlarına bakmak ve tarihi süreç içerisinde modernliğin doğuşuna tanıklık etmek gerekir. Modernus Latince "şimdi" anlamına gelir ve yeni olana işaret eder. Ama esas olarak o bir kopmayı ve farklılaşmayı anlatır. Kelime beşinci yüzyılda Roma'da Hıristiyanlık zamanlarını anlatmak için kullanılmaya başlanılmıştı. Paganlıktan kopuşu anlatıyordu. Son birkaç

⁷⁶ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. b., Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 343.

⁷⁷ Said Nursî, **Mesnevi-i Nuriye**, Sözler Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 215.

⁷⁸ M. Necmettin Bardakçı, **Tasavvuf**, 2. b., Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 227.

yüzyıldır Batı, modern kelimesi ile kendi tarihsel sürecine vurgu yapmakta ve kendisinden başka olanı ayırt etmekte kullanmaktadır.⁷⁹

The Oxford English Dictionary (OED) bize “modern” in bir anlamının Ortaçağı takip eden zaman diliminde yaygın olarak uygulanan (Antik ve ortaçağlardan farklı olarak) tarih yazmayla ilgili olduğunu söylüyor. Sözlük, henüz 1585 yılında bir yazarın “modern”i bu anlamda kullandığını aktarıyor. Daha da ötesinde; sözlük bize, modernin aynı zamanda “şimdiki çağda veya dönemde olan veya buna ait” anlamına geldiğini de söylüyor.⁸⁰ Doğan, modern kelimesinin anlamı için, “İçinde bulunulan zamana, çağa, güne uygun olan; asri, çağdaş, yeni, Batıya, Avrupa’ya uygun, köksüz, geleneksiz”⁸¹ ifadesini kullanır. Fransızcası “moderne” olan terim günümüze, çağa ait olan, onu çağrıştıran gibi anlamları ihtiva eder.⁸² TDK Türkçe Sözlük’te ise “çağcıl” olarak kullanıldığı bilinmektedir. Modernleşme ise “çağdaşlaşma” olarak belirlenmiştir. Modernleşme bir süreci ifade etmekte olup; basitçe, eski biçimlerin yerlerini çağdaş biçimlere terk etmesi demektir.⁸³

“Modernlik, on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder.”⁸⁴ Modernlik; insanlığın o güne kadar yaşadıklarından farklı bir inanma, bilme düşünme ve yaşama biçimidir. Şimdiki zamandan geriye doğru bakıldığında, öne çıkan paradigma, tanım, kavram ve gerçeklik algısı bakımından modernlik, insanlık tarihinin alışılmış, yaşanmış, bütün tecrübe ve birikimlerine meydan okuyan ve onları alaşağı eden yeni bir insanlık deneyiminin adıdır. Modern Batı tecrübesinin ve serbest Pazar ekonomisinin dünyanın nihai ulaşacağı model olduğu⁸⁵, modernliğin dışında bir şeyin bulunmadığı iddialarının yanında modernliğin miadını doldurduğu ve tükenmiş bir durum olduğu, postmodernliğin oluşumu ile terk-i diyar eylediği de ifade edilmektedir.⁸⁶

⁷⁹ Mustafa Aydın, **Moderniteye Dışarıdan Bakmak**, 2. b., Açılım Yay. İstanbul, 2014, s. 19.

⁸⁰ Immanuel Wallerstein, “Hangi Modernliğin Sonu?”, çev., Adem Palabıyık, Mayıs 2011, www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/ademPalabiyikasl.pdf. (erişim: 27.04.2017)

⁸¹ D. Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, 11. b., İz Yay. İstanbul, 1996, s. 776.

⁸² S. Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, 10. b., Nobel Yay., Ankara, 2009, s. 251.

⁸³ Anthony D. Smith, **Toplumsal Değişme Anlayışı**, çev. Ülgen Oskay, 2. b., Gündoğan Yay., Ankara, 1996, s. 88.

⁸⁴ Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, s. 9.

⁸⁵ Francis Fukuyama. “The end of history?”, **The National Interest**, Summer 1989. https://www.google.com.tr/search?q=The+end+of+history%3F&rlz=1C1AOHY_trTR719TR719&oeq=The+end+of+history%3F&aqs=chrome..69i57&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (Erişim: 08.04.2017)

⁸⁶ Ahmet Demirhan, **Modernlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2004, s. 7.

Modernlik kavramıyla hem modern hem de postmodern birlikte düşünmeliyiz. İkisinin arasındaki derin farklılıklara rağmen onları bir araya getiriyor olmamızın gücü ortadadır. Ama postmodernliğin bir yanı sıra modern dönüştürücü bir yönünün olduğunu, kendi iç özelliklerine bakarak onun bir kırılmayı ve kopuşu değil bir dönüşümü bir kırılmayı meydana getirdiğini söylemek gerekir.⁸⁷ Modernlik bir iktidar kurma süreci olmasına rağmen postmodernlik bu iktidarı sökme ve bireyi olabildiğince özgür kılma prosesidir.⁸⁸ Postmodernliğin modernliğe karşı bir meydan okuma, onun meta söylemlerini ret, evrensel, kesinlikçi ve tekçi iddialarını yok sayma üzerine bina edildiğini söylemek de mümkündür. Postmodernlik; meta anlatılara inanmazlık (Lyotard), rölativizm ve tüketim toplumu (Baudrillard), çoğulculuk (Jameson), yapı bozumu (Derrida), modernliğin tamamlanmamış projesi (Habermas) şeklinde de tanımlanabilir. 1960'lı yıllarda sanat ve estetik alanında modernizme getirilen eleştirilerin sonraki yıllarda felsefe, epistemoloji ve toplum kuramlarına yansıtılmasıyla doğan; geçmişten kopuşu, zaman içerisinde kırılmayı, insan ve topluma dair tüm kuram ve bilgileri kökten eleştiren; günümüzde de etkilerini hayatımızın hemen hemen tüm boyutlarında hissettiren bir düşünce akımı şeklinde de ifade edilmektedir.⁸⁹

Hatta postmodernliğin tanımsızlığı üzerinde de durulmaktadır. Ne olduğuna dair söylenen her söz onu tanımlamaktan biraz daha uzaklaştırmaktadır. Bu, bir anlamda onun bir kuramlar bütünlüğü arz etmemesinden, hatta derli toplu hiçbir kuram ortaya koymamasından kaynaklanıyor olabilir. O bir eleştiriler yumağıdır. Tarihi eleştirir; tarihteki anlatıları ve ideolojileri eleştirir; genel yargıları, inançları, yerel ve insanî farklılıkları yok saymayı eleştirir. Marx'ın büyük özgürleşme anlatısını, Freud'un psikanalizmini ve Darwin'in evrim teorisini eleştirir; yani tüm total anlatılara ve yasalara karşı çıkar. Nitekim Rosenau'ya göre, postmodernizm ister siyasi, ister dinsel, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel; her şeyi kapsayıcı dünya görüşlerine meydan okur. Marksizmi, Hıristiyanlığı, Faşizmi, Stalinizmi, liberal demokrasiyi, laik hümanizmi, feminizmi, İslam'ı ve modern bilimi aynı statüye koyar. Bunların, bütün soruları önceden tahmin ederek belirlenmiş cevaplar veren söz (logos) merkezci, aşkın ve totalize edici üst anlatılar olduklarını söyler ve hepsini elinin tersiyle iter. Hayatı bütü-

⁸⁷ H. Bülent Kahraman, **Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye**, Everest Yay., İstanbul, 2004, s. 11.

⁸⁸ Kahraman, a.g.e., s. ix.

⁸⁹ Hüsamettin İnaç, "Makro Toplumsal Kuramlar Açısından Postmodern Teori", **Dumlupınar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi**, S.8, 2015, s. 6. <http://sbe.dpu.edu.tr/8/341.pdf> (Erişim: 18.03.2017)

nüyle açıklama ve yönlendirme iddiasındaki özgürlük, eşitlik, adalet, evrim, rasyonalizm gibi Aydınlanma veya Aydınlanma öncesi ideallerin hepsinin meta anlatılar olduğu ve tümünün geçerliliğini kaybettiğini ileri sürer.⁹⁰

Bütün bunlar postmodernliğin modernlikten bir kopuş olduğunu ihsas ettirir. Fakat modern hayat aynen akıp gitmektedir. Modernlik ideolojilerinden sıyrılarak yeni bir insanlık deneyimi olmayı sürdürmektedir. Kırılmadan söz etmek yerine modernliğin sonuçlarının eskisinden daha fazla radikalleştiği ve evrenselleştiği bir döneme doğru gidildiğini ifade edebiliriz.⁹¹ Bugünkü durumu anlatabilmek için hipermodern, newage veya newlifestyle terimlerini kullanmak belki daha doğru olacaktır. Belki de modernliğe “tamamlanmamış bir proje” (Habermas) olarak bakmak gerekmektedir. Bu anlatılanlar postmodernliği ele alan iki farklı görüşün yansımalarını ifade eder. Birinci görüş postmodernliği modernliğe karşı geliştirilmiş bir eleştiri olarak ele alır. İkinci görüş ise onu modernlikten türemiş ve onun özel bir durumu olarak görür.⁹²

Batı’ya, Batı’nın değerlerini bünyesinde taşıyan modernliğe köklü bir eleştiri olan Postmodern yaklaşım, ya çağdaş Alman siyaset felsefecisi Jürgen Habermas’ın iddia ettiği gibi, kültür değerlerini yenileyemeyen ve diğer medeniyetlerin üzerinde bu yüzden hegemonya kuramayan Batı medeniyetinin bocalama döneminde Batı hegemon kültürünün yerellikler üzerinden devamı, modernizmin uzantısı ya da tamamlanmamış projesidir. Ya da Jameson, Lyotard, Giddens gibi sosyologların tezlerine göre; Batı’nın özür dilemesi, modernizmin aşırılıklarının törpülenmesi, baskıcı ve evrensel moderniteye karşı “yerel”in direnişi ve Aydınlanma’nın getirdiği hümanizm, evrensellik, tek tiplilik, nesnellik, akılcılık, bitimsizlik, mükemmellecilik ve determinizm gibi kavramlara felsefi, sosyolojik ve epistemolojik bir karşı çıkışın ifadesidir.⁹³

Batı sürdürülemez ağırlıklarını terk ederek geç modernlik, düşünümsel modernlik, hipermodernlik, alternatif modernlik, batı dışı modernlikler tanımları ile modern bir hayatı yaşamaya devam etmektedir. Habermas’la birlikte başlayan Anthony Giddens’le devam eden ve neo-modern olarak nitelenen yeni bir düşünür kuşağı yoluyla modernliğin sınırları daha belirgin bir hal almaktadır. Onlara göre bu durum modernliktir ama

⁹⁰ Seyfettin Aslan ve Abdullah Yılmaz, “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”, **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C. 2, S. 2, ss. 93-108.

⁹¹ Giddens, a.g.e., s. 11.

⁹² Kahraman, a.g.e., s. 8.

⁹³ İnaç, a.g.m., s. 7.

modernliğin bir ileri aşamasıdır. İşte bu aşama modernliğin kendi kendini denetleyip düzelttiği, eksikliklerini gidermeye çalıştığı, yanlışlarından dönüp kendini ilerlettiği, üzerinde düşündüğü bir duruma; düşünömselliğe (refleksivite) tekabül eder.⁹⁴ Zaten Lyotard'ın betimlediği ve bu konu ile ilgili kitabına adını verdiği "Postmodern Durum" modernist döneme ait büyük inançların, büyük ütopyaların, evrenselleştirmelerin, mutlak hakikat anlayışının yokluğuna işaret olarak kabul edilir.⁹⁵

Modernliğin modernite kelimesinin Türkçe karşılığı olduğu söylenebilir. Biz ikisini bir birinden ayırıyor ve şu anda yaşanan ve tüm yaşamı kuşatan durumun modernlik olduğunu; modern hayatın arkasında yatan fikri yapının ise modernite olarak kavramsallaştırılabileceğini söylüyoruz. Çünkü modernite bir zihniyettir. Fiziki, sosyal ve kültürel dünyaya bir bakış biçimidir. İnsanı ve dünyayı aklın himayesine ve egemenliğine alma eylemidir.⁹⁶ Bu ifadelerin izini sürmek, modern düşüncenin ve akabinde oluşan modern hayatın oluşumunun tarihsel sürecine bakmak gerekecektir. Modernliğin arkasında belirgin bir düşünce sistemi varsa ve bu herhangi bir şeye değil, kendisini farklı kılan tekabül ediyorsa bunu ortaya koymak gerekir. İşte modernliğin gerisinde var olan ve onu bir zihniyetin ürünü olarak ortaya çıkartan şeyin adını modernite koyabiliriz. Kanatımızca moderniteyi oluşturan felsefi alt yapıya "ontolojik modernlik" (modernliğin ideolojisi) ve bu alt yapının görüntülerine ise "formel modernlik" (modernliğin tezahürleri) adı verilebilir. Ontolojik modernliğin Aydınlanma düşüncesinin öncü rol üstlendiği, meta anlatıları, metafizik duruşu ve insanın varlık alanına, inancına değen kısımları oluşturduğu ifade edilebilir. Buna Aktay modernizm ismini vermektedir: "Basitçe modern bir durum yaşayabilirsiniz. (...) Buna mukabil modernist olmazsınız."⁹⁷ Kaya ise; Türkiye'nin modernlik tasarımından koptuğunu ve Türk toplumuna modern demenin mümkün olmadığını, ama çağdaş olabileceğini söyler.⁹⁸ Kaya, formel modernlik dediğimizi çağdaşlık; ontolojik modernlik kavramsallaştırmamızı modern olarak tanımlar. Kaya'nın "İslami aktörlerin ekonomik ve teknolojik gelişmelerle hiçbir sorunu yokken,

⁹⁴ Yasin Aktay, **Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum**, Tezkire Yay., İstanbul, 2015, ss. 36-37.

⁹⁵ Aktay, a.g.e., s. 38.

⁹⁶ Aydın, a.g.e., ss. 32-33.

⁹⁷ Aktay, a.g.e., s. 30.

⁹⁸ İbrahim Kaya, **Yeni Türkiye: Modernliği Olmayan Kapitalizm**, İmge Kitapevi, Ankara, 2014, s. 74

modernliğin kültürel ve politik karakteristikleriyle ciddi sorunları olduğu”⁹⁹ söylemi bizim iddiamızı dillendirmektedir.

Çünkü modernite; hümanizmi, ilerlemeciliği, akılcılığı ve deneysel tecrübeye dayalı bilimselliği (pozitivizmi) kapsamaktadır ve sadece modern dünyada var olan bazı tutum ve davranışları bu çağa uygun gören bir zihniyetin adı sayılmıştır. Böylece modernite büyük dönüşüm sonrasında ortaya çıkan durumu kutsayanların kutsadığı şeyin ardında yatan zihniyeti betimleyen bir söylem biçimi olarak kabul edilir. Bu düşünce ve söylem biçimi sadece modern durumun gerektirdiği itikatlara bağlı kalmaya indirgenebilir.¹⁰⁰

Scott Lash ise tam tersi bir ifade kullanmakta ve “yani, bence, bizim içinde yaşadığımız dönem ve ‘modern’; modernite olarak değil, modernizm bazında anlaşılmalıdır.”¹⁰¹ demektedir. Savundukları şeyin aslında modern düşünceyi temelden sarstığını, böylece Max Weber’in ve klasik modernitenin uzağına düştüğünü iddia etmektedir. O modernitenin tezlerinden olan rasyonellik ve birlik düşüncesinin çoğulculuk inancı ve antirasyonalite olarak değiştirilmiş durumda olduğunu söyler. Daniel Bell’in *Cultural Contradiction of Capitalism*’inde savunduğu “modernizm” nosyonu, Foucault’nun “moderni” ve Habermas’ın “modernite”si günümüz Batı toplumuna ilişkin olarak modernitenin varsayımlarından temel bir kopuşa işaret etmektedir. Yani modernite modernliğinden uzaklaşmıştır.¹⁰²

Modernizm kavramı ile ilgili olarak; “Modernizm genelde, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile İkinci Dünya Savaşı’nın başlangıcına kadar olan dönemde, bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük dönüşümleri anlatmakta kullanılan bir terim sayılmaktadır.” şeklinde bir tanıma da rastlarız.¹⁰³ Erich Fromm ise ekonomik liberalizm, politik demokrasi, dinî bağımsızlık ve kişisel hayattaki bireyselleşmeyi modernizmin ilkeleri olarak görür.¹⁰⁴ Harvey; “Modernizm, özgül bir modernleşme süreci tarafından yaratılan

⁹⁹ Kaya, a.g.e., s. 73.

¹⁰⁰ Aktay, a.g.e., ss. 29-32.

¹⁰¹ Scoth Lash, “Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Say Yay., İstanbul, 2011, s. 153.

¹⁰² Lash, a.g.m., ss. 153-186.

¹⁰³ Marshall, a.g.e., s. 508.

¹⁰⁴ Eric Fromm, **Hürriyetten Kaçış**, çev. Ayda Yörükan, 3. b., Tur Yay., İstanbul, 1982, ss. 31, 64.

modernite koşullarına sıkıntılı ve yalpalayan bir cevaptır” ifadesini kullanır.¹⁰⁵ Bu tanımın birçok düşünür tarafından da kabul edildiği bilinmektedir. Bu bakımdan biz bütün bu tartışmalardan sonra kavramsallaştırma olarak ortaya koymaya çalıştığımız “ontolojik modernlik”e modernite, “formel modernlik”e modernlik adlandırmasını kullanmayı deneyeceğiz. İnsanın varlık alanına değgin, inancına ilişkin ve ideolojik bir muhtevayı içerisinde barındıran, modernite olarak adlandırdığımız kavramın ne olduğu üçüncü bölümde etraflıca tartışılacaktır.

“Ontolojik modernlik” kavramlaştırması yerine ilk çıktığı şekline atıf olmak üzere “otantik modernlik”; zihinsel ve ideolojik bir süreç olması hasebiyle “modernizm” ve bir din gibi kabul edilmesine ithafen “teolojik modernlik” terimlerini de kullanabilirdik. Modernite terimini dinsel, varlığın özüne ilişkin olanı ve ideolojiyi ima etmesi dolayısıyla ontolojik modernlik anlamında kullanmayı tercih ettik. Teoloji yerine ontoloji terimini seçiyor oluşumuz ontoloji kelimesinin dini ve metafizik olanı birlikte kuşatıyor olmasındandır.

Aydın, kitabının ”modernliğin paradigmaları” adını verdiği bölümünde ontolojiye ilişkin modernlik paradigmasını beş esas üzerinde mütalaa eder: Evrim, ilerleme, yenileşme, bilim ve bireycilik.¹⁰⁶ Elbette bu kavramlar moderniteyi kavramak adına çok önemlidir. Biz çalışmamızda evrim fikrinin modern bilimle ilişkili olduğu düşüncesinde olduk. İlerleme ve gelişme fikri modernitenin elbette en önemli paradigmalardan dır. Bireycilik fikrinin ise hümanizm ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Bundan başka birçok paradigma önerilerinde de bulunulabilir. Örneğin özgürlüğün ve özerk olmanın modernite fikrinin hedefleri arasında olduğu; özgür ve özerk birey ve özerk kurumlar oluşmadan modernlik olamayacağı da söylenebilir.¹⁰⁷ Biz bu tartışmalar ışığında moderniteyi dört başlık altında toparlamayı tercih ettik: Sekülerleşme/sekülerizm, rasyonalite/rasyonalizm, pozivitizm/modern bilim ve Hümanizm. Bunu ontolojik modernitenin temelleri olarak belirledik. Şu anda yaşanan durumu ise formel modernlik olarak kavramsallaştırdık. Modernitenin temellerini oluşturduğunu savladığımız ontolojik modernleşmeyle Cemaatin temasını; yaşanan güncel durumu tanımlayan formel modernliğin neler olduğu, hangi alanlarda tezahür ettiği, Cemaatin formel modernlikle ne

¹⁰⁵ David Harvey, **Potmodernliğin Durumu**, çev. Sungur Savran, 6. B., Metis Yay., İstanbul 2012, s. 120.

¹⁰⁶ Aydın, a.g.e., ss. 71-93.

¹⁰⁷ İbrahim Kaya, **Modern-Dışlaşan Türkiye**, Gündoğan Yay., İstanbul, 2013, s. 168.

kadar temasta bulunduğu çalışmamızın üçüncü bölümü olan alan araştırmamızın başında detaylı bir şekilde aktarılacaktır.

B) MODERNLEŞME TEORİLERİ

Modernleşme bir sürece verilen isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş manada modern zihniyete uygun bir biçimde toplumsal biçimlenme; spesifik anlamıyla ise Batı dışı toplumların, Batı toplumlarının ulaştıkları modern birikimi elde etmeleri sürecini ifade eder.¹⁰⁸ Bu tanım özellikle gelişmiş terimini kullanmaktan imtina etmektedir. Çünkü gelişme normatif bir kelime olup yargılayıcıdır da. Modernleşme kavramı ile gelişme kavramını birbirinden ayıran düşünürlere göre gelişme altyapısal, modernleşme ise üstyapısal bir değişimdir. Bu ayırımın temelinde kalkınmak isteyen toplumların önce modernleşmek zorunda oldukları düşüncesi yatar. Modernleşme teorisyenlerinden Daniel Lerner modernleşme ile batılılaşmanın aynı şeyler olduğunu, modernleşmenin temelinde pozitivizmin ve rasyonelleşmenin yattığını; aynı şekilde Locher de modern bilimin modernleşmenin can alıcı noktası olduğunu söyler.¹⁰⁹ Weber, modern çağın ruhunun, modern toplumu geçmişteki toplumlardan ayıran temel dinamiğin rasyonalite olduğu konusunu Batı'ya eşsiz bir misyon yükleyerek açıklar. Bu eşsiz özelliğin de ilk olarak Batı'da ortaya çıktığını ve sadece Batı'ya ait olduğunu iddia eder.¹¹⁰

Black'a göre modernleşme Rönesans ve Reform hareketleri ile başlayan, 15. ve 17. yüzyıllar arasında ivme kazanan, Aydınlanma ile ontolojisini tamamlayan, 19. yüzyıl sonrasında hakimiyetini kesinleştiren genel tarihsel bir süreçtir. Bu süreç insanın bu dünyada daha etkin hale gelmesini anlatır. Bu etkinlik alanları düşünsel, ekonomik, psikolojik, siyasal ve sosyal alanlar olarak sıralanabilir. Modernleşme, Batılılaşma, Avrupalılaşma, sanayileşme, gelişme, ilerleme, yenileşme hep aynı süreci anlatmaktadır.¹¹¹ Alain Touraine ise modernleşmeyi eylem halindeki modernlik olarak

¹⁰⁸ Aydın, a.g.e., s. 153.

¹⁰⁹ Kadir Canatan, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss.12-16.

¹¹⁰ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, 6. b., Ayraç Yay., Ankara, 2009, ss. 13-23.

¹¹¹ C. E. Black, **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, çev. Fatih Gümüş, , 2. b., Verso Yay., Ankara, 1989, s. 17.

görür.¹¹² Giddens kavrama şu anlamı yükler: “Piyasa yönelimli kalkınma kuramının, düşük gelirli ülkelerin ancak geleneksel yöntemleri terkederek modern ekonomik kurumları, (...) kültürel değerleri benimsemeleri durumunda kalkınabileceklerini ileri süren bir biçimi.”¹¹³ Bu anlam modernliğin kapitalizmle ilişkisini de açık eder. Geç kapitalizm terimi de postmodernlik anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁴

Smith günlük dilde iki çeşit kullanımın yaygın olduğunu söyler. “Birincisi ‘modern’in ‘çağdaş’ (recent) veya ‘en çağdaş’la (most recent) eşit kullanımındır. Bu anlamda modernleşme süreci, basitçe, çağdaş biçimlerin eski biçimlerin yerini alması anlamına gelir. İkincisinde ise ilerleme (kavram olarak) ve ilerleyici (süreç olarak) ile ilişkisini görürüz.”¹¹⁵

Modernleşme tanımlarının üç başlık altında incelenmesinin mümkün olduğu ifade edilmiştir: i- “Bir toplumsal değişme süreci veya kurumsal olarak yer ve zaman boyutunda evrensel olan veya bu süreçler toplamı olarak analitik; ii- Rönesans ve Reform hareketlerine kadar geri götürülebilen sekülerleşme ve kapitalizmle ayırt edilebilen tarihsel bir deneyim olarak tarihsel; iii- Gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya aydın ve elit kadrolarınca izlenen politikaları niteleyen bir kavram olarak süje bazlı modernleşme.”¹¹⁶

Modernleşme teorileri genellikle II. Dünya Savaşı sonrasına tarihlenir. Onun için eski sömürgelerin bağımsızlıklarını kazandıkları bir zaman diliminde hakim bir paradigma olarak yükselmiştir. Bu adeta yeni bağımsız ülkelere geçecekleri yolun dikte ettirilmesi durumunu imler.¹¹⁷ Aynı görüşle Eisenstadt, modernleşmeyi tarihsel olarak Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da geliştirilmiş olan toplumsal, ekonomik ve siyasal sistemlere doğru bir gelişme süreci olarak tanımlar.¹¹⁸ Bu süreç aynı zamanda modernleşme, kalkınma, ilerleme, büyüme adlarını alan kurumlara belirli nitelikler

¹¹² Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 8. b., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2012, s. 48.

¹¹³ Anthony Giddens, **Sosyoloji**, çev. Hüseyin Özel v.d., Kırmızı Yay., İstanbul, 2008, s. 1068.

¹¹⁴ Fredric Jameson, **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev. Nuri Plümer - Abdülkadir Gölcü, Nirengi Yay., Ankara, 2008, s. 24.

¹¹⁵ Smith, a.g.e., ss. 89-90.

¹¹⁶ Smith, a.g.e., s. 90.

¹¹⁷ Canatan, a.g.e., ss. 23-24.

¹¹⁸ S.N. Eisenstadt, **Tradition, Change and Moderrnity**, John Wiley Interscience Publication, New York, 1973. pp.47-72

verilmesini sağlamıştır.¹¹⁹ Bu niteliklerin tamamının belli ekseni esas aldığı gözlerden kaçmaz. 1960'lı yılların başından itibaren Amerikan sosyal bilim çevrelerinde üretilen tüm modernleşme kuramları, Batı'nın model alınması suretiyle tüm dünya toplumlarının modernleşebileceğini varsayan ve Amerika'yı modernliğin temsilcisi olarak sunan bir toplumsal değişme yaklaşımıdır. Batı-Merkezli bir çıkış noktasını esas alır. Buna göre endüstrileşmiş, kentleşmiş Batılı toplumların kendi tarihsel dönüşüm süreçlerinin aynen Batı-dışı toplumlar tarafından da izleneceğini ve izlenmekte olduğunu belirtir.

Modernleşme kuramlarının üç temel esas üzerine kurgulandığı görülmektedir: i- Tek bir sistem ve ortak payda; ii- Batı'nın üstünlüğünün tartışılmazlığı; iii- Doğu'nun Batı'nın ortaya koyduğu sistemle bütünleştirilmesi. Tek bir sistem esas Batı sistemine atıf yapmakta, endüstri ortak payda yapılarak endüstrileşmeyi Doğu'dan çok önce gerçekleştiren Batı'nın Doğu'ya üstünlüğü vurgulanmaktadır. Böylece kurgu tamamlanmış olmaktadır. Endüstrileşmek, kalkınmak ve ilerlemek isteyen Doğu'nun Batı değerlerine entegre olmaktan başka çıkar yolunun olmadığı düşüncesi de vazgeçilmez hale gelmektedir.¹²⁰ Giddens klasik modernleşme kuramının günümüzde hayli itibar kaybettiğini belirtmekte, 1960'lardan bu yana toplumsal anlamda çok önemli işlere imza attığının kabul edilmesi gerektiğini de vurgulamadan geçmemektedir. Modernleşme kuramı ile endüstri toplumu kuramının yakından ilişkili, sanayileşmenin temelde özgürlük sağlayan, ilerlemeci bir güç ve dolayısıyla Batı toplumlarının az gelişmiş toplumlar için izlenecek bir model olduğunu kabul etmek gerektiği söylenmektedir. Bu açıklamadan iki sonuca ulaşmaktayız; i- Üçüncü dünya ülkeleri endüstri dönüşümünün sarsıcı etkilerini beklemektedirler ve sadece az gelişmiş değil, gelişmemiş toplumlardır; ii- Bu toplumlar, endüstri toplumunun geçtiği yollardan ilerleyerek onların başarılarını kazanmak zorundadırlar. Bu düşünce ile henüz modernleşmemiş toplumların Batı yönetimleriyle karşılıklı ilişkiye girdiklerinde onların da tıpkı Batılılar gibi Dünya Bankası, Birleşmiş Milletler, İMF gibi kalkınma amaçlı kuruluşlara dâhil olmaları durumu hâsıl olmuştur. Bu kuruluşlar rahat içinde yüzen sanayi düzeninin ayrılmaz unsurları olarak bilinen özellikleri dolayısıyla kalkınmanın göstergeleri olarak kabul edilmekte ve sanayileşmiş ülkelere dönük olarak izlenecek siyasal ve eko-

¹¹⁹ İsmail Coşkun, "Modernleşme Kuramı Üzerine", *Sosyoloji*, C. 3, S. 1, 1989, ss. 289-304.

¹²⁰ Coşkun, a.g.m.

nomik politikaları yönlendirmede kullanılmaktadır. Giddens'a göre, bunların bir sonucu olarak dünya ekonomisi gittikçe rayından çıkan bir eğilim içine girmiştir.¹²¹

Klasik modernleşme teorileri çerçevesinde Parsons öne çıkmaktadır. Modernleşme düşüncesinin menşenin Amerika olduğu, bunun en önemli temsilcilerinin M.I.T. çevresinde ve Harvard Üniversitesi'nde çalıştığı, Parsons'ın Harvard'daki altın yıllarında bitmek tükenmek bilmeyen çabalarıyla dünya toplumlarının önüne nihai hedef olarak, en mükemmel biçimiyle Amerikan toplumuyla özdeşleştirdiği modernliği koyduğu ve bütün dünyayı bu toplumun ortak değerlerine çağırdığı bilinmektedir. Parsons'ın modernleşme teorisinde Reformasyon ve Rönesans önemli bir ön belirleyen olarak ortaya çıkar. Levy'ye göre modernleşmemiş toplumların modernleşmiş toplumlarla karşılaşmaları durumunda değişimin yönü modern topluma doğru olacaktır ve modernleşmekte olan toplumda bir gerilime yol açacaktır. Çünkü ailede, iş ve eğitim fırsatlarında, uzmanlık alanlarında, toplumsal ilişki biçimlerindeki değişimler sonucu gerilimli bir sürece girilmesi kaçınılmazdır. bu gerilimli ortam krizlere ve toplumsal patlamalara sebebiyet verebilir. Lerner tarafından resmedilen modernleşme, tüm dünyanın modernleştiği küresel bir süreçtir. Bütün dünyada aynı biçimde geleneksel toplumlar yok olmaktadır. Lerner'e göre modernleşme süreci hem iyidir, hem de kaçınılmazdır. Hızlı değişim toplumlarda kimlik krizine sebep olabilir.¹²²

Modernleşme teorisyenlerinde Inkeles ise modernleşen bir toplumun önüne modern bireyi çıkarmaktadır. Modern bireylerden oluşan toplumun modernleşebileceğini belirtirken modern bireyin özelliklerini şöyle sıralar: a- Yeni deneyimlere açık; b- Toplumsal değişmeye hazır; c- Farklılıkları kabul eden, başka düşüncelere ve diğer insanlara saygı duyan; d- Mevcut bakış açılarını bilgi ile besleyen; e- Geçmiş değil şu anı ve geleceği temel alan; f- Çevrenin hükmedilebileceğine inanan; g- Teknik bilgiye değer veren; h- Modern eğitim alan ve modern mesleki deneyim elde etme hususunda arzulu olan; i- Evrenselci ve iyimser bir tutuma sahip olan; j- Dış dünyaya karşı güçlü bir ilgi besleyen; k- Gerek kamusal alanda, gerek özel hayatında

¹²¹ Anthony Giddens, **Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım**, çev. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, 2. b., Birey Yay., İstanbul, 1994, ss. 136-146.

¹²² Muammer Tuna-Hasan Şen-Zafer Durdu, **Modern Toplumun İnşası**, Detay Yay., Ankara, 2011, ss. 73-87

uzun vadeli planlar yapan ve kişisel yaşamını yani kariyer planlamasını yapmaya güç yetirebilen.¹²³

Black klasik modernleşme tezlerine karşı çıkan görüşlerini sergilediği *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri* adlı çalışmasında, modernliği Batılılaşmak veya Avrupalılaşmak olarak değil (çağdaşlaşmak) çağdaşlık olarak tanımlamakta ve klasik modernleşme tezlerinin Batılılaşma sürecini kendi dışındaki dünyaya fazlaca dayattığını ifade etmektedir. Klasik modernleşme teorisinin, tezini, tüm dünyanın gelişmek için Batılı olmasının gerekliliği üzerine kurmasının yanlış olduğunu belirtir ve “O halde onyedinci veya onsekizinci yüzyıllarda İngiltere ve Fransa’nın ‘Batılılaşma’larından, ya da yirminci yüzyılda Japonya tarafında Mançurya’nın ‘Avrupalılaştırılması’ndan söz edilemez,”¹²⁴ der. Black çağdaşlaşmanın Batının olduğu gibi taklit edilmesiyle değil, geleneksel kurumların çağdaş işlev ve normlara uyarlanmasıyla gerçekleştiğini iddia etmektedir. Bu bizi aşağıda tartışacağımız farklı modernlikler kavramına götürür.

Black’in tezine göre modernleşme süreci ile karşılaşılmasından itibaren aşılması gereken aşamalar dört başlık altında sıralanabilir: a- Modernliğin zorlaması. Bu aşamada geleneksel düşünce ve yapılar modern düşünce, kurum ve yapılar karşısında değişime ister istemez zorlanmaya başlar; b- Modernleştirici önderliğin ortaya çıkması ve kurumsallaşması. Bu modernleştirici pratiklerin zorla topluma dayatılması aşamasıdır; c- Ekonomik ve toplumsal bütünleşme aşaması. Bu aşamada kırsal ve tarım ağırlıklı bir yaşamdan kentsel ve endüstriyel bir topluma geçilir; d- Toplumsal bütünleşme aşaması.¹²⁵ Aşamalar geçilirken toplumun geleneksel düşünce ve yapısına gerekli uyarlama gerçekleşmeden yapılan düzenlemelerin aşamalar arasında kopukluk oluşturacağı ifade edilebilir. Zaten modernleşmenin doğal bir süreç olarak yaşanmadığı söylenen Türkiye gibi ülkelerde modernliğin ideolojik ve siyasal bir dayatmaya dönüşmesi modernleştirici önderleri fazlasıyla ön plana çıkarmıştır. Fakat 1950, 1980 ve 1990 yıllarında gerçekleştirilen sanayi, kentleşme, telekomünikasyon ve AB’ye uyum çalışmaları çerçevesinde toplumun modernite anlamında değil ama modernlik anlamında hızla çağdaşlaştığı gözlemlenmiştir.¹²⁶

¹²³ Alex Inkeles- D. Horton Smith, **Becoming Modern**, Harvard University Press, 2013, ss. 19-23.

¹²⁴ Black, a.g.e., ss. 16-19.

¹²⁵ Black, a.g.e., ss. 73-74.

¹²⁶ Hasan Şen, **Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek**, Kadim Yay. Ankara, 2012, s. 21.

Bu noktada Şu iddiayı ortaya koyabiliriz: Modernleşme özellikle TŐrkiye gibi İslam inancına sahip Őlkelerde iki Şekilde gerçekteŐmektedir: a- Modernleştiriciler tarafından ideolojik olarak dayatmacı bir Şekilde; b- Modernliği hayatın sŐrekli akan, kendisini tekrar tekrar inşa eden, ağı ifade eden bir tanım ve sanayileşme, kentleşme, demokratikleŐme, “tŐm çocukların eğitime katılması, her kŐye yol ulaşması, herkesin askere alınması, kazancın vergilendirilmesi”¹²⁷ vb. gibi doğal sŐreçleri izleyen bir durum olarak kendiliğinden.

Bu tek bir modernleşme biçiminin olmadığını; teorik olarak, Aydınlanma dŐŐŐncesine sıkı sıkıya bağlı klasik modernleşme teorilerinin yanında yerelliklere ve yerel kŐltŐrlerin yaŐamasına imkân tanıyan, geleneksel kurumların deĐiŐerek varlığını korumasından yana tavır alan farklı modernliklerin olduğunu kabul etmemiz anlamına gelir.¹²⁸ Bu durumda farklı modernlik kuramlarına kısaca göz atmakta fayda mŐlahaza edilebilir.

C) FARKLI MODERNLİK/MODERNİTE TEORİLERİ

Bu konuyu modernleşme teorilerinden ayrı bir bŐlŐm olarak inceliyor oluşumuz modernleşmenin bir sŐreç ifade etmesi, farklı modernlikler kavramının ise modernliğin içeriği ile ilişkili olmasındandır. Modernleşme sŐreci sonucunda oluşan modernliğin ontolojik bir modernleŐmeye tekabŐl eden bir modernite veya farklı modernliklerin ortaya çıkardığı formel modernlik olması beklenir.

Farklı toplumların kendi ŐzgŐl deneyimleri doğrultusunda farklı modernlik tipleri yaratabileceği ŐncŐlŐnden hareket eden farklı modernlik kuramları bŐtŐn toplumlar için geçerli olan tek tip bir modernliğin var olabileceği kabulŐnŐ reddetmekte ve modernliği açık uçlu bir projeye dŐnŐŐtŐrmektedir.¹²⁹

Daryush Shayegan modern dŐŐŐnce ile geleneksel dŐŐŐnceler arasında ontolojik bir uyumsuzluktan söz eder. Bu uyumsuzluğun “bakıŐın yukarıdan aŐaĐıya kayması”yla başladığını ve artık modernliğin Őst Őste gelen dalgalarının değmediği kŐltŐrel bir saha

¹²⁷ Robert E. Ward-A. Rustow, **Political Modernization in Japan and Turkey**, Princeton Legacy Library, New Jersey, 1964, p. 5.

¹²⁸ Şen, a.g.e., s. 21.

¹²⁹ İbrahim Kaya, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, ss. 61-67.

bulmanın imkansız olduğunu söyler.¹³⁰ Modernlik ve demokrasi fikri ile ilgili olarak da; “Demokrasinin ortaya çıkabilmesi için, öncesinde zihinlerin ve kurumların sekülerizasyonu gerekmişti; olduğu haliyle bireyin Ümmet’in pelteli kitlesi içinde erimiş anonim bir ruhtan ziyade, özerk hak sahibi bir özne olması gerekmişti. (...) Demokrasi aydınlanmanın çocuğudur. Aydınlanma da eleştirel çağın doruk noktası.”¹³¹ ifadelerini kullanır. Kaya ise; modernliğin kültürünün reddedilmesi sonucu beliren evrensellik ve bireysel özerkliği yok sayarak oluşturulacak bir modernliğin modernlik olamayacağı ancak çağdaşlık olabileceği¹³² düşüncesini aktarır. Buna mukabil Eisenstadt’ın “çoklu modernlikler” (multiple modernities), Alain Touraine’den referansla Nilüfer Göle’nin “Batı-dışı modernlik”, Peter Wagner’in “çoğul modernlik” (plural modernity), Giddens’in “geç modernlik” ve “yüksek modernlik”, Beck’in “risk toplumu” ve “refleksivite/düşünümsellik” açıklamaları bize tek ve evrensel bir modernliğin olamayacağını göstermektedir. Biz bütün bunlara ilaveten formel ve otantik modernlik kavramsallaştırması üzerinde duruyoruz.

Tekil, üzerinde hemfikir olunmuş bir modernleşme teorisi olmadığına ve mevcut teorilerin günümüz dünyasındaki farklı ülkelerin deneyimlerini anlamlandırmada yetersiz kaldığına izafeten modernliğin çoklu yorumlara açıklığını ortaya koymamız gerekir.¹³³ Modernliğin yeniden modernleşmesi olarak ifade edilebilecek çalışmalarda bugünün sosyolojik dünyası modernliğin sonuna değil, yeniden başlangıcına tekabül ettiği düşünülür. Alman toplum kuramcısı Ulrich Beck’in ileri aşamadaki modernliğin “kendi konusu” haline gelmesini ifade ettiği modernlik biçimine “düşünümsel modernlik” adını verdiği bilinmektedir. Bu düşünümsellik kendi üzerinde düşünebilme ve var olan krizi yönetebilme anlamına işaret eder. Geç modernlik kavramı da Giddens’in ifade ettiği şekliyle modernliğin sonuna gelmediğini ve postmodern bir çıkışın sonunda modernliğin yeni bir biçimiyle yeni bir evreye geçtiğini vurgular.

Çoğul/çoklu modernlikler kavramı, tek güzergâhlı, tek kültürlü modernlik anlamını yerine çok yönlü ve çok kültürlü (kültür-bağımlı) yeni bir anlatıma odaklanmaktadır. Alternatif modernlik kavramı Batı modernliğini referans alırken bu anlayışın dışında farklı oluşumların olabileceğini hesaba katmakta ve Batı modernliğine alternatif mo-

¹³⁰ Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, çev. Haldun Bayrı, 3. b., Metis Yay. İstanbul, 2013, ss. 39-45.

¹³¹ A.g.e., s. 36.

¹³² Kaya, **Yeni Türkiye: Modernliği Olmayan Kapitalizm**, ss. 68-73.

¹³³ Kaya, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, s. 80.

modernlikleri aramaktadır. Yerel modernlik tanımı bizi Batı merkezli modernlik açıklamalarından çıkarmakta ve çevreye/ötekine, tikel/yerel pratiklere yönelmektedir. Batı-dışı modernlik terimi Batı'yı merkezden kaydırarak Batı'nın periferisinden yeni bir modernlik tanımlaması yapmaya gayret göstermekte ve yerel olguların analizine evrensel bir dille iştirak edilebileceğine işaret etmektedir.¹³⁴ Ontolojik/formel modernlik tanımı ise özellikle Müslüman toplumların modernliği kabullenmedeki zorluğu aşabilmelerinin modernliğin ontolojisini/ ideolojisini terk etmesiyle mümkün hale geldiğini ve modernlik sonrasında oluşan gündelik hayatın pratiklerini Müslümanların kabullendiklerini hatta içselleştirdiklerini iddia etmektedir.

Çoğul modernlikler (multiple modernities), yerel modernlik, alternatif modernlik, Batı-dışı modernlik veya bizim kavramsallaştırmaya çalıştığımız ontolojik/formel modernlik kavramlarının varolması arzulanan bir kurguya işaret etmediğini; bunların kurgulanan değil varolanı okuma biçimleri olarak vücut bulduklarını ifade etmek gerekir. Bütün bu modernlik tanımlamaları farklı coğrafya, kültür ve dinlerde modernitenin nasıl değişime uğrayarak vücut bulduğunu anlama çabalarıdır.¹³⁵

Modernliğe süreç felsefesi ve akışkanlık teorisi üzerinden bakacak olursak Elias'ın figürasyon ve sosyal süreçler kelimeleri üzerinden kavramsallaştırmaya çalıştığı süreç sosyolojisi farklı açılımlar sağlayabilir.

Parmenides'in durağanlık, süreklilik ve değişmez varlık (töz) düşüncesi ile "Aynı nehirde iki kez yıkanılmaz." cümlesiyle oluşun gerçekliğini değişme olarak gören antik Yunan filozofu Herakleitos'un fikri Kıta Avrupası'nda üretilen tüm felsefi mülazazaların ana iki damarını oluşturmuştur. Parmenides'in fikirleri daha bir kabul görmüştür. Parmenides'in "Varlık"ını, Platon'un "İdealar"ını, Aristoteles'in "İlk Muharrik"ini, Farabi'nin "İlk Sebep"ini, Kant'ın "Akledilebilirler Dünyası"ını, Descartes'ın "Var Olmak İçin Sadece Kendisine İhtiyaç Duyulan Şey"ini, Fichte'nin "Mutlak Ben"ini, Hegel'in "Mutlak İdea"sını ele alınca değişmezlik fikrinin Kıta Avrupası'nda ne kadar derinlere kök saldığını rahatça görebiliriz.¹³⁶ Buradan kalkarak bu katı düşüncelerin etnosentrik, tekçi, tek kültürlü ve ötekini yok sayan bir moderniteyi oluşturduğunu söylemek de yanlış olmaz.

¹³⁴ Göle, a.g.e., ss. 162-164.

¹³⁵ Göle, a.g.e., s. 161.

¹³⁶ Kasım Küçükcalp, "Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl", **Hece**, yıl 17, S. 193, 2013, ss. 302-309.

Herakleitos'un değişim üzerine kurduğu felsefesinin daha sonraki izleri Bergson ve William James'te "yaratıcı ilerleme ve gelişmenin önemi"ni¹³⁷ vurgulayarak ortaya çıkar. En büyük sistematik ifadesini ise Griffin ve özellikle Whitehead'de bulur. Genel anlamıyla süreç felsefesi, statik ve tözcü bir varlıktan ziyade yaratıcı gelişmenin, değişimin, devinimin ve oluşun daha temel olduğunu, varlık sahasının sabit yapılardan değil olaylardan ve süreçlerden husule geldiğini savunan bir pozisyondadır.¹³⁸ Kendisini modernitenin dayattığı katı tutuma ve tekçiliğe reddiye anlamında konumlandırır.

Deneyime konu olan şeylerin aktüel olduğu ve sabitelerinin olmadığı düşüncesini dile getiren süreççilerin teolojisini sosyolojiye taşıyarak konuyu hem teolojik olmaktan çıkaran, hem de olaylara yeni bir bakış açısı sunan; sosyolojiyi esas itibariyle "süreç" kavramı üzerinde temellendiren Elias'tır. O tüm toplumsal ve bireysel dönüşümleri birer süreç olarak tanımlar ve böylece "süreç sosyolojisi"nin temellerini atar.¹³⁹ Toplumsal ve bireysel değişimleri, dönüşümleri bu süreç ve -yine kendi kurduğu- figürasyon metodu ile çözümleyen Elias'a göre uygarlık ve toplumların değişimi de, tekil bireylerin gündelik alışkanlıklarının değişimi de bir süreklilik ve tedricilik göstermektedir.

Elias'ın *The Civilizing Process*'te¹⁴⁰ merkeze aldığı konu, özel olarak Batı toplumlarının medenileşme sürecinin sebeplerinin araştırılmasıdır. İnceleme esnasında başvurduğu yol, tekil bireylerin gündelik alışkanlıklarının tedrici değişimini izlemektir. Elias'a göre bu uzun süreli değişim planlanmamıştır; amaçlı ya da amaçsız değildir. Yine Hegelci yaklaşımın aksine bu süreç insan aklının (human ratio) bir ürünü ya da planının sonucu değildir. Bu modele göre yaşanan modernlik sürecinin safhaları da planlanmış değildir. Yaşanan kırılmalar; Rönesans süreci ve Aydınlanma tartışmaları sonucunda ortaya konulan fikirler bugünkü yaşam tarzına sebebiyet vermiştir. İnsanı aklını kullanmaya çağırınlar veya kilisenin tahakkümüyle savaşmak için laiklik fikrini ortaya atanlar, insanı güçlü kılmak adına özgür birey için mücadele verenler, gelişmek için uzmanlaşmak ve rasyonel kurumlar oluşturmak gerektiğini iddia edenler bugünü düşünmüş ve planlamış olabilirler mi? Örneğin parçalanmış bir aileyi, yersiz yurtsuzlaşmış insanları, eğitim adına ödenen bunca bedelleri, tüketimin böylesine azmanlaşmasını,

¹³⁷ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. b., Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.810.

¹³⁸ Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim Sanat Yay., Ankara, 2002, s. 1374.

¹³⁹ Norbert Elias, **Sosyoloji Nedir?**, çev. Oktay Değirmenci, Olvido Yay., İstanbul, 2016 ss. 101-118.

¹⁴⁰ Bkz. Norbert Elias, **Uygarlık Süreci**, çev. Ender Ateşman, 6. b., İletişim Yay., İstanbul, 2015.

kimsesiz çocukları ve yaşlıları, teknolojinin korkutan gelişimini hesaplamış olabilirler mi?

Kadının yok sayıldığı ve haksızlığa uğratıldığı düşüncesi ile başlatılan kadın hakları hareketleri feminizm başlığı altında önce cinsel özgürlüğe ve ardından tüm geleneksel kurumlara, özellikle aileye saldıran radikal feminist harekete dönüşeceğini hesap etmiş olabilirler mi? Manyetik dalgalar kullanılarak gerçekleştirilerek radyo kullanımının önce televizyon yayınlarına, ardından uydular kanalıyla mobil iletişime; internete, cep telefonuna, cep telefonunun da hayatın tümünü kuşatan yeni bir yaşam biçimine dönüşeceği düşünülmüş olabilir mi? Bu ise teknolojik determinizm tezi* imlemektedir. Bu tezi bir teknolojik araçtan yola çıkarak birkaç soruyla örnekleyebiliriz: Cep telefonunun icadını kontrol etmek mümkün müdür? Cep telefonunun icadının toplumsal yaşam üzerindeki etkisini kestirebilmek mümkün müdür? Cep telefonunun icadının ardı sıra gelişecek yeni teknolojileri ve bu teknolojinin yeni kullanım alanlarını engellemek mümkün müdür? Bu sorulara cevabımız hayırsa; bu hayır bizi değişimin kaçınılmazlığına; sürekliliği de beraberinde taşıyan süreç kavramına götürür. Her şey akmaktadır, bu akış süreklidir, aynıyı deneyimleyebilmemiz olanaksızdır, bu akış değişimi oluşturur ve değişim sıçramalar yoluyla değil bir akışkanlık içerisinde gerçekleşir. Akışkanlığın hızı ve yönü belirsizdir.¹⁴¹ Fukuyama ise değişimin hızına yönüne müdahale edebileceği görüşündedir.¹⁴²

Değişimin hızıyla ilgili olarak Toffler dünya tarihindeki değişimin boyutlarını “üç dalga” kavramlaştırılmasıyla açıklar. Birinci dalga tarihin başlangıcından sanayi devrimi sürecine kadar olan kısımdır. İkinci dalga ise endüstri dönemi olarak tanımlanır. Her şeyin fabrikalarda seri bir şekilde üretildiği ve seri üretime Fordizm adı verildiği

* Teknolojik determinizm tezi teknolojinin, insan denetiminin dışında, kendi iradesi ve kendi özgür yörüngesinde hareket ederek insan hayatının işleyişini değiştirmekte ve biçimlendirmekte olduğunu savlamaktadır. Teknolojik determinizme göre toplumun sosyal medyayı nasıl yarattığı değil, sosyal medyanın toplumu nasıl dönüştürdüğü önemlidir. Bu görüşe göre toplumsal kurumlar teknik değişimin dayattığı biçimleri alır (Baha Kurban, “Teknolojik Determinizm ve Teknolojinin Toplumsal Denetimi”, Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, ss.1-7. www.inovasyon.org/pdf/bkitu.pdf (erişim: 25.05.2018) Tezin en büyük savunucusu “araç meşajdır” ve “global köy” mottosuyla ünlü McLuhan’dır. Ona göre insanlar teknolojiyi ancak sonuçlarını gördükten sonra anlayabilirler ve insanlar teknolojinin gücünün farkında değillerdir. Teknolojiyi kendilerinin yönettiklerini zannetmektedirler. Aksine teknoloji insanları kendi yörüngesinde yürütmekte ve kontrol etmektedir. (İrfan Erdoğan-Korkmaz Alemdar, **Öteki Kuram**, 3. b., Seçkin Yay., İstanbul, 2010, ss. 147-149.)

¹⁴¹ Vejdî Bilgin, “Sosyal Akışkanlık’ Kavramı Üzerine”, **Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 12, S. 2, 2003, ss. 297-309.

¹⁴² Francis Fukuyama, **Büyük Çözülme**, çev. Hasan Kaya, 2. b., Profil Yay., İstanbul, 2009 ss. 171-174.

sanayileşme dönemini kapsar. Üçüncü dalga 1955 yılında beyaz yakalılarının sayısının mavi yakalılarının sayısını geçtiği zamana tarihlendirilir. Bu tarih postendüstriyel ve postfordist dönemin başlangıcını belirtir. Bu zamanda bilginin kendisi ürüne dönüşür ve bilgi/bilişim teknoloji bir dünyaya adım atılır.¹⁴³ Yaklaşık on bin yıl süren birinci dalganın üzerinden 200 yıl geçmeden üçüncü dalgaya geçilir. Bu süreçten itibaren değişim adeta izlenemez bir hıza büyüklüğü de inanılmaz bir boyuta ulaşır.¹⁴⁴ Mesela yirmi yıl önce üretilen mobil telefonlar akıllıları üretildiği için çöpe gider. Yirmi yıl önceki bilgisayarların ömrü tükenmiş ve kullanılamaz hale gelmişlerdir. 30-40 yıl önce bantlı teypeler varken CD teknolojisi onu derhal çöpe atmış, hemen ardından mikro çipler devreye alınmıştır. Geleceği mübhemleştiren inanılmaz çalışmaların varlığına tanık olmaktayız ve yapay zekâ bunlardan birisi olarak karşımızda durmaktadır.

Teknolojik değişimin hızı toplumsal değişimi de hızlandırmaktadır. Geleneksel, hatta modern yapılar yerlerini başkalarına bırakmakta ve tarih sahnesinden çekilmektedir. Değer ve normların hızla değişiminden ve yok oluşundan söz etmek ise zordur. Çünkü değerlerin birer töz olduğu düşünülebilir. Töz ise yavaşça değişen bir duruma tekabül eder. Ama değerlerin görünümleri hızla değişmektedir. Komşuluk değerinden ziyade komşuluğun biçim ve görüntüleri değişmektedir. Mekânsal komşuluk, yerini mesleki ve cemaatsel komşuluklara bırakmış görünmektedir. Tesanüt duygusu kurumsallaşarak devam etmektedir. Yüz yüze iletişim her halimizi arz ettiğimiz medyatik görünümümlerimizle oluşturduğumuz iletişimlere bırakmıştır. Normların asıl belirleyicisinin değerler olduğunu belirtirsek¹⁴⁵ değer aldığı yeni şekle uygun olarak normun da değişmesi mukadderdir.

Toplumsal değişimin hızını belirleyen en önemli şeyin değişimin unsurları ve bu unsurların değişim hızı olduğu düşünülebilir. Teknolojik değişimle hâsıl olan ürüne karşılık hemen ve daima toplumsal bir ürün gelişmez. Değişimin nedeni olan unsurlardaki değişim sonucu hâsıl olan ürün karşısında toplumun bu ürüne karşı şu tepkileri verdiği ifade edilmektedir: İşbirliği, uyarlanma, özümseme, çatışma, karşıtlık ve reket.¹⁴⁶ Toplum bu altı tepkiden bir veya birkaçını gösterebilir. Tepkiler akışkanlık içeri-

¹⁴³ Alvin Toffler, **Üçüncü Dalga**, çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yay., İstanbul, 2008, ss. 20-23.

¹⁴⁴ Kenneth Boulding, **Yirminci Asrın Manası**, çev. Erol Güngör, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1968, ss. 5-10.

¹⁴⁵ Filiz Göktuna Yaylacı, “Hukuk Suç ve Toplum”, ed. Nadir Suğur, **Sosyolojiye Giriş**, 4. b., Anadolu Üni. Yay., Eskişehir, 2015, s. 172.

¹⁴⁶ Joachim Fichter, **Sosyoloji Nedir?**, çev. Nilgün Çelebi, 2. b., Anı Yay., Ankara, 2002, s. 112.

sinde ele alınır. Önce değişimle karşı karşıya kalınır sonra bu değişimin hazım (farklılaşma) süreci başlar. Önce eskiye daha çok benzeyen yapı, olgu ve örüntüler sonra biraz daha yeniyeye dönüşürken sonunda yeni olarak algılanır. Buna da farklı olma hali denilebilir.¹⁴⁷ Bunun sonucunda karşılıklı bir mutabakat oluşur; ne yeni olan ilk karşılaştığı haliyle yenidir ne eski olan ilk haliyle eskidir ve süreç işlemeye devam eder. Yeni medya araçlarının icadıyla yaşanan süreç farklı cemaat türlerinin oluşmasına, bloglar vasıtasıyla cemaatlerin fikirlerini daha esnek ve demokratik ortamda daha etkin olarak kullanmalarına imkân tanımıştır. Bazen de iki değişim örüntüsü rekabet içerisine girebilir. Bunlardan birisi baskın çıkarak yoluna devam edebilir.

Süreç ve daima kelimelerinden yola çıkarak; modernitenin Japonya’da, Amerika’da, Hindistan’da ya da Türkiye’de daimi bir süreç olarak yaşandığını söyleyebiliriz. Evrensel kelimesi, tek çeşit bir modernliğin varlığına, tekçi bir anlayışa takılmadan kabul edilebilir. Ne Japonlar, ne Fransızlar, ne Çinliler ne de Türkler Batılılaşmanın dışında kalmışlardır veya kalacaklardır. Modernleşme sürecinde modern yapı, olgu ve örüntülerle karşılaşan toplumlar yukarıda sözünü ettiğimiz reaksiyonları göstermişler ve sonuçta kendi modernliklerini oluşturarak yollarına devam etmişlerdir. Bu durum, bir süreç olarak işlemeye devam etmektedir. Süreçte ne Japonlar ne de Türkler, “tam bir Batılı” olamazlar. Çünkü modernitenin krizi çerçevesinde kurdukları günlük yaşam modeli, farklı ve karmaşıktır. Öte yandan, Japon Hint, Mısır veya Türk modernleşmesi hiçbir şekilde, Batı’ya karşı bir alternatif modernlik oluşturmak şeklinde de algılanmaz.¹⁴⁸

Süreç sosyolojisine Elias’ın penceresinden bakarsak işlevselciliğin ve yapısalcılığın sosyal olayları ve değişimleri açıklamakta yetersiz kaldığını görebiliriz. Bunların yerine tüm toplumsal ilişkilerin daimi bir süreç içerisinde akışı söz konusudur.¹⁴⁹ Değişimlerin mutlaka daha işlevsel olana doğru olması beklenmeyeceği gibi yapıların değişimi zorladığı da savlanamaz. Ona göre uzun erimli bakılması gereken şey süreç kavramı ve sosyal süreçlerin nasıl işlediğidir. Süreç kendi içerisindeki bir mantığa ve düzene göre işlemekte ve figürasyonların* akışkanlık içerisinde, karşılıklı

¹⁴⁷ Vejdi Bilgin, a.g.m.

¹⁴⁸ Selçuk Esenbel, “Türk ve Japon Modernleşmesi: ‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Açısından Bir Mukayese”, **Toplum ve Bilim**, S., 84, 2000/2, ss. 18-36.

¹⁴⁹ Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, s. 182.

* Elias’ın en önemli kavramsallaştırmalarından birisi olan figürasyon insanların oluşturduğu ilişki örgütleridir: Aileler, kabileler, bürokratik kurumlar, sivil toplum örgütleri, vb. Figürasyonların üyelerinin hiç biri diğeriyle yalıtık değil bilakis karşılıklı bağımlılık içerisindedir. (Bkz. Norbert Elias, **Sosyoloji Nedir?**, çev. Oktay Değirmenci, Olvido Yay., İstanbul, 2016, s. 280.)

bağımlılık çerçevesinde dönüşümüyle toplumsal değişim yaşanmaktadır. Bu tanımdan yola çıkarsak tüm değişimler – örneğin geleneksel toplumdaki modern topluma değişim-toplumların bir birine karşılıklı bağımlılıklarıyla gerçekleştirdikleri süreçlerden ibarettir. Şu halde değişimi ifade ederken normatif ifadeler yerine süreççi terimleri kullanmak daha doğru olacaktır: Daha modern veya daha geleneksel.

Bu çerçeve bize değişimin kaçınılmazlığını imlerken bu kaçınılmazlığın bir zorlama sonucunda olmadığını, karşılıklı bağımlılıklarla oluştuğunu da söylemektedir. Bu karşılıklı bağımlı ilişkiler doğrultusunda figürasyonlar değişime uğramakta, bu değişim sıçramalar şeklinde değil belli bir akışkanlık içerisinde gerçekleşmekte ve bu süreç içerisinde değişen şey kendine özgü bir tutum almaktadır.¹⁵⁰ Süreççi açıdan toplumsal değişimi anlatmaya çalışan tüm teori ve yasalar gereksiz, modernleşme nazariyeleri de anlamsız hale gelmektedir. Farklı modernlik teorileri ise süreç içerisinde yaşananlar sonucunda oluşmaların kendilerine özgüllüğü noktasında işe yarar durmaktadır.

¹⁵⁰ Daniel W. Brown'dan aktaran Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, ss. 24-25. Brown tarafından kurulan prizma metaforu değişik yerlerde tekraren kullanılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSKENDERPAŞA CEMAATI'NİN KÖKENİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

I. TARİKATLAR VE TOPLUM

Bilindiği üzere tarikatın menşei tasavvufa dayanmaktadır. Bu anlamda tarikat için tasavvufun ete kemiğe bürünmüş hali diyebiliriz. Bir tekkesi (zaviye, hangah, dergah vb.), şeyhi, belirli ritüelleri bulunan tarikatların her birisinin kendisini bir tasavvuf ekolüne raptettiği bilinmektedir. Tasavvufu kendi ifadeleri ile İslam'ın özü ve ruhu olarak tanımlayacak olursak; zâhirî ilimleri İslam'ın bedeni, bâtınî ilimleri ise ruhu olarak görebiliriz. Bu bizi bedensiz ruhun ve ruhsuz beden in işlevsizliği düşüncesine götürür.¹ Zahirî ilimler zamanla eğitim kurumu olarak medreseleri vücuda getirdiği gibi ruhî ilimler de eğitim kurumu olarak tekke, zaviye ve dergahları ortaya çıkartmıştır. Bu müesseseler manevî eğitimin yanısıra toplum içerisinde, fakir ve düşkünlerin himayesi, gençlik ve spor teşkilatı görevi, psikolojik ve bedensel rahatsızlıkların tedavisi, gayri müslimlerin ihtidası yoluyla toplumların İslamlaşması ve işgalci sömürücü güçlere karşı Müslüman halkın müdafaası,² sanat ve edebiyatın gelişimi,³ esnaf ve sanatkarların örgütlenmesi,⁴ kentleşme için aracı kurum olma gibi işlevler yürütmüşlerdir.⁵

İlk bölümde kısaca temas ettiğimiz üzere “dinî literatürde ‘gidilecek yol, izlenecek usul, sülûk, hal, gidiş, âdet, meslek, merasim, manevi kurum’ gibi semantik açıdan birbirini çağrıştıracak anlamlarda kullanılan tarikat kelimesi, özellikle tasavvuf kaynaklarında hem doktriner hem de kurumsal göstergelere sahip bir terimdir.”⁶ Tarikatın doktrini olarak, kendini yasladığı tasavvufî ekolün doktriner yapısı gösterilebilir. Kurumsal göstergesi ise tasavvufun mekan ve ritüel olarak tekke ve

¹ Süleyman Uludağ, “Tasavvuf ve ‘Tekkeler ve Zaviyeler’ Hakkında”, Mustafa Kara, **Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, 6. b., Dergah Yay., İstanbul, 2015, s. 17.

² Bkz. Bradford G. Martin, **Sömürgeciliğe Karşı Afrika’da Sufi Direniş**, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1988.

³ Azmi Bilgin, “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01445/1995_1/1995_1_BILGINA.pdf

⁴ Murat Akgündüz, “Ticarî Hayatta Kardeşliği Esas Alan Ahîlik Teşkilatı”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 19, Sayı 31, Ocak–Haziran 2014, ss. 9-18.

⁵ Mustafa Kara, a.g.e., ss. 49-51.

⁶ Semih Ceyhan, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, **Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür**, ed. Semih Ceyhan, İsam Yay., İstanbul, 2015, s. 27.

tarikatlara vasıtasıyla ile teşkilatlı bir yapıya sahip olmuş olmasıdır.⁷ Böylece doktriner anlamda tarikatı “insanı kendisinin ve evrenin hakikatlerine, bu hakikatleri bir bütün olarak kendisinde barındıran Hz. Muhammed’e, hakikatlerin kaynağı ve yaratıcısı olan Allah’a götüren ruhani yol”,⁸ biçiminde tanımlarız. Kurumsal anlamda ise Allah’a ve resulüne ulaşmak için bir mürşide intisab ederek (bağlanarak) onun manevi terbiyesi altına giren kimselerin (mürid, derviş, talebe, sofi) uymak zorunda oldukları manevi, sosyal, ahlaki kuralların tümü şeklinde izah edilir.⁹

Tarikatların toplumun her alanında faaliyet gösterdiklerini söylerken onların siyasetin dışında kaldıklarını iddia etmek doğru olmaz. Devletlerin kuruluşu esnasında yaptıkları hizmetler; “binlerce müridi ile Sarı Saltuk ve halifesi Barak Baba, Horasanlı Taptuk Emre ile Azerbaycanlı Geyikli Baba Batı uçlarında, siyasi hayatın istikrarı için oldukça önemli vazifeler ifa etmekte idiler.”¹⁰ şeklinde anlatılırken; Tanzimat döneminde II. Mahmut’un yapacağı ıslahatlara direniş oluşturmaması için Halidî şeyhlerini Sivas’a sürgüne gönderdiği ifade edilmiştir.¹¹ Üsküdar Özbekler tekkesi nin milli mücadelenin başlangıcında Anadolu’ya insan ve silah geçişleri konusunda oynadığı rol iyi bilinmektedir.¹² II. Abdülhamid’in İslamcı (panislamist) siyasetinin destekçisi olarak Halidîlerden Kuzey Afrika’daki Senusîlere kadar pek çok tarikattan yararlandığı bilinmektedir.¹³

A) TARİHİ SÜREÇ İÇERİSİNDE ANADOLU’DA TARİKATLAR VE TOPLUMSAL, SİYASAL ETKİLERİ

Tasavvuf düşüncesinin 12. yüzyıl sonrası kurumsallaşmaya başladığı ve tarikatlaştığı,¹⁴ günümüze ulaşan tarikatların çoğunun bugünkü adları ve yapılarıyla; kendilerine özgü zikir, adap, erkân, evrad gibi ritüelleriyle; tekke, dergâh, vakıf gibi kurumlarıyla aynı yüzyıl ve sonrasında teşekkül ettiği, zamanla her birinin onlarca kola

⁷ Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf Felsefe**, 3. b., Dergah Yay., s. 127.

⁸ Ceyhan, a.g.m., s. 28.

⁹ Ceyhan, a.g.m., s. 29.

¹⁰ Yılmaz Öztuna, **Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi: Türkiye'nin Siyasi, Medeni, Kültür, Teşkilat ve San'at tarihi**, C. 2, Ötüken Yay., İstanbul, 1977, s. 300.

¹¹ Rüya Kılıç, "Osmanlı Devletinde Yönetim Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış; Halidi Sürgünleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.17, İstanbul, 2006, ss. 103-119.

¹² M. Baha Tanman, “Özbekler Tekkesi”, **D.İ.A.**, C. 34, İstanbul, 2007, ss. 121-123.

¹³ Mustafa Kara, a.g.e., ss. 56-57.

¹⁴ Necmettin Bardakçı, **Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf**, 2. b., Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 227.

ve şubeye ayrılarak dünyanın pek çok yerine yayıldığı ifade edilmektedir.¹⁵ Tarikatların İslam dünyasında bunca revaç görmesindeki asıl etkenin katı kuralcı olmaması ve insanların tevarüs ettikleri kültür ve gelenekleri yaşatabilme imkânı bulmalarıdır.¹⁶ Anadolu İrfanı dediğimiz İslâm anlayışının oluşumunda tarikatların rolü büyüktür.¹⁷ Anadolu'ya yapılan akınlar öncesi ve sonrasında oluşan göçler sırasında pek çok derviş gelmiş ve Anadolu topraklarında (Diyar-ı Rum) tekke faaliyetlerinin temelini atmışlardır. Bu erenlerden bazıları boş arazileri değerlendirerek ekip diken olmuşlar, bazıları da koyun-keçi yetiştiriciliği yapmışlardır. Bazıları gazadan gazaya koşarak alperen ismiyle anılmışlar, bazıları da tekke görevinde kalarak hizmet etmiştir.

Osmanlı devlet geleneği tamamen ezoterik unsurlarla bezeli tarikatlar yerine ilmiye sınıfının da kabul ettiği bir yol benimsemiştir. İznik'te ilk kurulan medresenin başına İbn Arabî'nin görüşlerini benimseyen Davud-ı Kayserî'nin atanmasıyla tasavvuf düşüncesi medrese kültürüne dâhil olmuştur. İlk şeyhülislâmlık makamına birçok tarikatın temsilcisi konumunda olan Molla Fenarî'nin 1425 yılında getirilmesi tasavvuf kültürünün ilmiye sınıfı arasında yaygınlaşmasını sağlamıştır.¹⁸ Eşrefoğlu Rumi emir sahiplerinin hem zahir hem de batın ilimlerinde yetkin olması, halkı adaletle yönetmesi, halk arasında sulh ve salâhı temin etmesi, âşıkları eğiterek hakka ulaştırma çabası içerisinde bulunması görevlerini deruhte ettiğini bildirmektedir.¹⁹ Devlet adamları, ilmiye ve sofilerin birbirleriyle yakın ilişki içerisinde oldukları cami, medrese ve tekkenin biraradalığı mimarî biçimle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Şeyh Vefa külliyesi bunun tipik örneğidir.

Tarikatlar tarih boyunca sadece insanın kemali ile uğraşan kurumlar olarak kalmamışlar, zaman zaman siyasi erkin davranışlarına müdahalelerde bulunmuşlar ve toplumlara yön vermekten kaçınmamışlardır. Yıldırım Bayezid'in Ulu Cami'nin açılışında ilk hutbeyi asıl adı "Hâmid Hâmid'ûd-Dîn-i Veli" olan, Yıldırım Bayezid zamanında yaşayan, Bayramiye Tarikatı kurucusu Hacı Bayram Veli'nin de mürşidi Somuncu Baba

¹⁵ Reşat Öngören, "Tarikat", **D.İ.A.**, C. 40, İsam Yay., İstanbul, 2011, ss. 95-105; Mustafa Kara, a.g.e., ss. 56-57.

¹⁶ Bardakçı, a.g.e., s. 234.

¹⁷ Mahmut Erol Kılıç, "Anadolu İrfanı'nın Nakşî Damarı", <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/anadolu-irfaninin-naks-damari-2034412> (19.06.2017)

¹⁸ Reşat Öngören, "Anadolu Tasavvuf Geleneği", **Tasavvuf El Kitabı**, ed. Kadir Özköse, Grafiker Yay., Ankara, 2012, ss. 272-273.

¹⁹ Öngören, a.g.m., s. 274

olarak bilinen zata verdirmesi toplum nezdinde iktidarın meşruiyet ve destek arayışı olarak görülebilir. Yöneticilerin mutasavvıfların halk arasındaki itibarını bildikleri için zaman zaman onların meşruiyetine müracaat ettikleri bilinmektedir. 4. Murad'ın cülusunda kılıç kuşanma merasimine Aziz Mahmut Hüdayi'yi davet etmesi ve onun elinden kılıç kuşanması bu kabildendir. Son Osmanlı padişahı Sultan Vahdeddin ise Senusî şeyhi Seyyid Ahmed eş-Şerifi'nin eliyle kılıç kuşanmıştır. Konya Dergâhı postnişini Abdülhalim Efendi V. Mehmed Reşad'a kılıç kuşatan kişi olduğu gibi, 1920'de Ankara'da kurulan TBMM'nde de başkan vekilliği yapmıştır.²⁰ Yine Özbekler Tekkesi'nin milli mücadele esnasında oynamış olduğu rol iyi bilinmektedir.²¹ Devletin meşruiyet sağlamak için tarikatlardan yararlanmasına paralel olarak tarikatların da devlet idaresine destek çıkararak daha rahat hareket alanı sağlayacağı düşüncesinde oldukları aşikârdır.

Meşrutiyet döneminde tarikatların sözcüsü durumundaki *Sufiyye*, *Muhibban* ve *Tasavvuf* dergilerinde ciddi bir Sultan 2. Abdülhamid Han muhalifliği ve meşrutiyet hayranlığı görülmektedir.²² Hatta Sultan Reşad'a kılıç kuşandıran Abdülhalim Efendi 31 Mart Vakası sonrası Hürriyet Ordusu komutanı ve diğer devlet erkânına tebrik telgrafları göndermiştir.²³ Bahis konusu olan dergilerde şu dört hususta adeta bir fikir birliği vardır: i- Meşrutiyet İslâmî bir yönetim tarzıdır, ii- 2. Abdülhamid istibdadın ve zulmün merkezidir. Mutlaka kınanmalı ve mutlakiyetin İslâmî bir rejim olmadığı belirtilmelidir, iii- Tasavvufî hayat toplum için elzemdir, iv- Çökmekte olan tekkeler ıslah edilmelidir.²⁴ Nakşî geçmişi olan Bediüzzaman'ın 2. Abdülhamid ile ilgili olumsuz tavrı da zaten bilinmektedir.²⁵

Bunun gibi nice olay tarikatların siyasetle olan ilişkilerini göstermektedir. Yunus Emre'den başlayarak birçok mutasavvıf, alperen, sanatkâr, halk aşığı yetiştiren bu mu-

²⁰ Abdülkadir Özcan, "Kılıç Alayı", *D.İ.A.*, C. 35, İsam Yay., İstanbul, 2002, ss. 408-410.

²¹ M. Baha Tanman, "Özbekler tekkesi", *D.İ.A.*, C. 34, 1984, ss. 123-124; Berkin Aktan, "Milli Mücadele Kahramanı Özbekler Tekkesi", *Atlas Tarih Dergisi*, Sayı: 40, Nisan-Mayıs 2016, ss. 132-133; Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1973, ss. 26-27.

²² Halil İbrahim Şimşek, "Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları", *Hittit İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, Çorum, 2006, ss. 7-40.

²³ Adem Ölmez, "II Abdülhamid ve Mevlevilik", *Uluslar arası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı II*, Şanlıurfa, 2007, ss. 361-365.

²⁴ Mustafa Kara, "İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Kaynakları-Doktrin-Ayin ve Erkan- Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkenografi- Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2006, s. 541.

²⁵ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 45.

hitte Babailik, Abdallık, Bektaşılık, Hurufilik, Kızılbaşlık, Kalenderilik, Haydarilik adı altında Bâtıniye zümresine girebilecek birçok tarikat ve mezhep ortaya çıkmıştır. Türkmenler arasında ortaya çıkan, Osmanlı merkezi idaresinin de Bektaşî ocakları olarak bir araya topladığı bu heteradoks tarikat/mezheplere Osmanlı uleması tarafından zındık, mülhid, rafizi, şii olarak bakıldığı ve Safevîlerin de etkisiyle “Kızılbaş” olarak adlandırıldığı bilinmektedir. Bu Türkmenlerin İran’da Safevî Devleti’nin alt yapısını hazırlayan en önemli güç olduğunu unutmamak gerekir. “Kızılbaş” tanımlamasının da Şah İsmail’in babası Şeyh Haydar’ın on iki dilimli kızıl taç giymesi, kızıl sarık takması ve müritlerini rütbelere göre aynı şekilde giydirmesiyle ortaya çıktığı, Şah İsmail’in Anadolu Türkmenleri üzerinde Kızılbaşlık üzerinden Safevî propagandası yapmaya başlaması neticesinde Celalî ve Kızılbaş isyanlarının baş gösterdiği de ifade edilmektedir.²⁶ Bütün bunlar tarikat yapılanmalarının istenmeyen güçler tarafından manipüle edilerek “yıkıcı gemeinschaft”^a²⁷ dönüşme ihtimalinin daima var olduğunu göstermektedir.

Anadolu coğrafyasının normatif din yerine tarikat yapılanmalarına meylettiği bilinen bir hakikattir. Bunda tasavvuf kültürünün diğer kültürlerle daha toleranslı yaklaşımının rolü büyüktür. Tasavvufî anlayış içerisinde bulunan bu insanlar toplum içerisinde farklı biçimlerde bulunmuşlardır. Kimi tekkede derviş, kimi esnaf loncasında ahî, kimi ribatta mücahit yani alperendir. Anadolu’nun İslamlaşması ve Türkleşmesi sürecinde dört bir köşeye dağılan dervişlerin de homojen bir düşünce, inanç, anlayış içerisinde buldukları söylenemez. Farklı mizaçlar, anlayışlar, inançlar farklı ekoller oluşturmuşlar; bu doğrultusunda adap ve erkân yürütmüşlerdir. Üç büyük tasavvuf ekolünün varlığından söz edilir: Hicaz, Kufe ve Horasan Ekolleri.²⁸ Orta Asya’da yaygınlık kazanan ve Türkmen boylarının akınları ve Moğol istilasından kaçma isteğiyle Anadolu’ya yerleşen Horasan Tasavvuf Ekolü’nün özelliklerini hângâh adabı, bîatın ilmine çok önem atfedilmesi, sema, fütüvvet, şiir ve melâmet; ideal politiğini ise Ehl-i Beyt mu-

²⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, C. 2, 10. b., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011, ss.225-231; Salih Akyel-Zülküf Şimşek, “Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları”, **Tarih Okulu Dergisi**, yıl 7, S. 19, İzmir, 2014, ss. 111-148.

²⁷ Sennett, a.g.e., ss. 308-324.

²⁸ Ö. Tuğrul İnançer, **Vakte Karşı Sözcükler**, 2. b., Sufi Kitap, İstanbul, 2012, s. 46. Hicaz, Kûfe ve Horasan ekolleri ayrımı için ayrıca bkz.; Osman Çetin, “Horasan”, **D.İ.A.**, C. 18, İsam Yay., İstanbul, 1998, ss. 234-241; Serkan Derin, “Erken Donem Tasavvufu Ve Turk Tasavvufunda Seyr u Suluk (Metin Merkezli Bir İnceleme)”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, S. 81, 2017, ss. 47-67.

habbeti ve adalet şeklinde sıralamak mümkündür.²⁹ Fütüvvet anlayışı ahîlik teşkilatını vücuda getirmiş, İbn Arabî'nin etkisi ise bütün tarikatlara sinmiştir. Kendini gösterme, nefsinin kınama düşüncesiyle oluşan Melametîlik tüm tarikatların az veya çok genel özelliği olmuştur. Bu ekol, Yesevî hareketiyle Türk dünyası ve Anadolu'nun İslâmlaşmasını sağlamış, Avrupa, Balkanlar ve Afrika'nın İslâmlaşmasına da katkı sunmuştur.

B) NAKŞİBENDİ TARİKATI VE TOPLUMSAL, SİYASAL ETKİLERİ

Nakşibendi Tarikatına ayrı bir bahis açmamızın sebebi hem İskenderpaşa Cemaati'nin köklerinin Nakşibendiye'ye dayanması hem de özellikle son iki yüzyıl boyunca Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nde tarikatın etkin pozisyonunu hiç kaybetmemesi ile ilgilidir. Osmanlıların Anadolu'da kurdukları ilk Nakşi tekkesi 1404-1405 senesinde Amasya'da Bedreddin Mahmut Çelebi tarafından yaptırılan ve ilk şeyhliğini Bahaeddin Nakşibend'in bizzat halifelerinden olduğu rivayet edilen Hacı Rukneddin Mahmut Buharî'nin üstlendiği tekkedir.³⁰ 15. yüzyıl ve sonrasında tarikatın gelişimindeki en önemli oluşum Ahrarilerdir. Kütahya'nın Simav ilçesinde doğan ve Ahrari olduğu belirtilen Abdullah-ı İlahî'nin Nakşibendî fikirleri yayan ilk kişi³¹ olduğu ve talebesi olan Emir Ahmed Buharî'yi İstanbul'a irşat faaliyetleri için gönderdiği,³² onun Fatih, Edirnekapı ve Ayvansaray'da tekkeler kurduğu³³ belirtilse de Nakşibendiliğin Osmanlı'daki nüfuzu Halidîler yolu ile olmuştur.³⁴ Mevlana Halid-i Bağdadî'nin takipçilerine Halidî denilmektedir ve silsilenin Müceddidiye yani Müceddid-i Elf-i Sâni olarak bilinen İmam-i Rabbanî el Farukî es Sirhindî yoluyla Şah-ı Nakşibend'e, oradan da Hz. Ebu Bekr vasıtasıyla Hz Peygamber'e ulaştığı ifade edilmektedir.³⁵

Mevlana Halid Irak'ta Süleymaniye yakınlarındaki Şehrizar ilçesinde doğmuş, yaşadığı sürece çok yer dolaşmış, Hindistan'a giderek Müceddidî olan Abdullah ed-Dihlevî'den hilafet almıştır. Müceddidî dünya görüşüne dahil olması da bu tarihtedir.³⁶

²⁹ Mustafa Altınkaya, "Horasan Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri", *Turkish Studies*, vol. 11, issue. 2, Ankara, 2016, pp.127-148.

³⁰ Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, s. 628.

³¹ Mardin, a.g.e., s. 90.

³² Tosun, a.g.m., s. 629.

³³ Öngören, a.g.m., s. 291.

³⁴ Tosun, a.g.m., s. 652.

³⁵ Bardakçı, a.g.e., , ss. 151-152.

³⁶ Mardin, a.g.e., s. 95; Tosun, a.g.m. s. 651.

Müceddidî anlayış sıkı bir şeriat bağlılığı ortaya koyar; buna ilaveten İslam toplumlarının aktif bir şekil almasını öngörmektedir.³⁷ İmam Rabbanî Nakşibendî yolunun kesinlikle Peygamber ahabının yoluyla aynı şey olduğunu söyler. Bu söylem sık sık Nakşî literatüründe tekrarlanır. Peygamberin ahabî gibi, bir Nakşibendî de sıkı sıkıya sünnete uymalı, bidatlerden sakınmalı ve kesinlikle azimetlere yapışmalıdır. Halifelerine yazdığı mektuplarda da görüldüğü üzere Mevlana Halid de Nakşibendî yolunun şeriatı yüceltmeye ve sünneti ihyaya tevessül olduğunu beyan etmektedir.³⁸ Halid'in sünnete ve şeriata bağlılığı onun ulema tarafından kabulünü sağlamıştır. Şiddetli Şia aleyhtarı olduğu ve Ehl-i Sünnet görüşüne sıkı sıkıya bağlılığı bilinmektedir. Abdullah ed-Dihlevî ile görüşmeye giderken İran'da Şîi ulema ile yaptığı tartışmaların onu hayli yorduğu ve Şiiiler arasında derin bir husumet oluşturduğu da ifade edilmektedir.³⁹ Bu durum rakiplerinin kendisini sapıklıkla suçlamalarına karşılık meşhur Hanefî fakihî İbn Abidin'in bir reddiye kaleme alarak Halid'i savunmasını sağlamıştır.⁴⁰ Mevlana Halid'in ulema arasındaki kabul ve desteği sadece bununla sınırlı kalmamış; meşhur müfessir Âlusî, Mekkezade Mustafa Asım Efendi,⁴¹ Mehmed Refik Efendi⁴² gibi şeyhülislamlar kendisine intisab etmişlerdir. XVIII. yüzyıl şeyhülislamlarından İshak Efendi, Damatzade Ahmed Efendi ve Salihefendizade Mehmed Emin Efendi'nin intisabları da bilinmektedir.⁴³

İmam Rabbanî ile başlayan, "iki mim"* nazariyesi ile teorik altyapısı oluşturulan Nakşî Müceddidiliği'nin İslamî toplulukların aktifleştirilmesi politikası; Delhili Şah

³⁷ Mardin, a.g.e., s. 92.

³⁸ Batrus Ebu Manneh, 19, Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Nakşî-Müceddidilik", çev. Hür Mahmut Yücer, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 12, 2004, ss. 265-291.

³⁹ Hamid Algar, **Nakşibendilik**, ter. Cüneyt Köksal ve diğerleri, 4. b., İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 573.

⁴⁰ Algar, a.g.e., s. 574.

⁴¹ Algar, a.g.e., s.575.

⁴² Tosun, a.g.m., s. 652.

⁴³ Öngören, a.g.m., s. 291.

* İmam Rabbanî'nin Mektubat'ında anlattığı "iki mim" nazariyesi Peygamberimizin Muhammed ismindeki iki mim harfine işaret eder. Birinci mim kaldırılırsa Peygamberin ruhanî tarafının ağır bastığı Ahmed ortaya çıkacağı; ikinci mimin kaldırılması ile de Hasan Sezai-i Gülşenî'nin bir tevşihinde beyan edilen "Muhammed'dir Cemal-i Hakk'a mir'at (ayna), Muhammed'den göründü kendi bizzat" anlayışına ulaşılacağı bildirilir. İmam Rabbanî Peygamberin ölümünden sonra onun beşeriyet vasfının tedricen zayıfladığını, ruhanî tarafının güçlendiğini söyler. Müceddit olarak dinin bu yönünün teccid edileceğini ifade eder. (Şerif Mardin, a.g.e., s. 93; Mustafa Akman, "Nur-i Muhammedî veya Hakikati Muhammediye Teorisi", **Kurani Hayat**, S 16, Yıl 4, İstanbul, 2011. http://www.kuranihayat.com/nur-i-muhammed-veya-hakikat-i-muhammedye-teorisi_d365.html (erişim: 28.08.2017); Mehmet Demirci, "Hakikat-ı Muhammediyye," **D.İ.A.**, C. 15, İsam Yay, İstanbul, 1997, ss. 179-180.

Veliyyullah örneğinde daha etkin ve dışa dönük bir biçim alacaktır.⁴⁴ Mevlana Halid'in konumu Müslümanların seferber edilmelerine yönelik bir strateji olarak görülebilir. "Böylelikle Nakşibendiler kendilerini siyasi süreçlerin ortasında, özellikle Batılı emperyalizme ve taklitçi Batılılaşma hareketlerine karşı mücadeleleri çerçevesinde bir yer buldular. Halidilik, 1830'larda Çarlık Rusyası'nın Kafkaslardaki yayılmasına karşı bir güç oldu. Aynı hareket, Endonezya ve Orta Asya'da da benzer bir anti-emperyalist bir temel bulmuştur."⁴⁵ Halidiler siyasi olarak anti-emperyalist bir tavır izlerken darbe ve isyan anlamında bir takım olayların müsebbibi olarak da görülmüşlerdir. II Mahmut döneminde her şeyi kontrol etmek isteyen padişahın Nakşileri bir güç olarak gördüğü ve kontrol etmekte zorlanabileceği zehabı; Islahat ve ardından gelen Tanzimat fermanıyla oluşan karşı duruşun tarikat eliyle organize edilebileceği düşüncesi Halidîlerin topyekûn Sivas'a sürülmeleriyle sonuçlanmıştır. Sonra II. Mahmut'a halk nezdinde, dindar bir sultan imajının kazandırılabilmesi için tekrar geri getirilmişlerdir.⁴⁶ Böyle bir sürgün ve tecride teşebbüs etmeye sebebiyet veren ana saikin Islahat Fermanı'yla birlikte tahkim edilen ve garanti altına alınan Müslüman-Hıristiyan eşitliği meselesi olduğu söylenir.⁴⁷

Bayezid Medresesi müderrislerinden Şeyh Ahmed'in içerisinde bulunduğu Kuleli Vakası ise devlet-dini grup ilişkilerinde incelenmesi gereken başlı başına bir olay olarak ele alınmalıdır. Tanzimat dönemi uygulamalarının bazı kesimlerde ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk, Kırım Savaşı'ndan sonra devletin malî durumunun sarsılması, buna karşılık toplumun yüksek tabakasında görülen alafranga âdetlerin doğurduğu lüks yaşama ilişkin özentiyeye duyulan tepkiler teşebbüsün ana sebeplerini oluşturur. Bu gelişmeler çerçevesinde istedikleri mevki ve makamlara getirilmemiş olan bir kısım askerlerle mülkiye memurları devletin yönetimini beğenmeyerek bunları ıslah edecekleri zannına ve kanaatine kapıldılar, bu amaçla 1859 yılı başlarında gizli bir cemiyet kurdular. Darbenin hedefi Osmanlı'da Tanzimat'la gelen Batılılaşmaya son vermek ve yeniden tam İslamcı şeriat düzenine dönmek şeklinde anlatılmaktadır.

Bunun için Abdülmecid'in padişahlığına son vermeyi amaçlayan gizli cemiyet, Kafkasya kökenli askerî erkândan Bâb-ı Seraskerî Dâr-ı Şûrâ Reisi Hüseyin Dâim Paşa

⁴⁴ Mardin, a.g.e., s.94.

⁴⁵ Mardin, a.g.e., s. 95.

⁴⁶ Rüya Kılıç, a.g.m., ss. 103-119.

⁴⁷ Muharrem Varol, "Kahramanlıktan Kalebendliğe: Kuleli Vak'asının Baş Aktörü Süleymaniye Şeyh Ahmed'e Dair Bilinmeyenler", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 35, 2015, ss. 97-143.

ve Arnavut Câferdem Paşa'yı bünyesine katar. Bu cemiyet Tophane kâtiplerinden Ârif Bey, Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi, Fâtih Medresesi hocalarından Nasûhî Efendi, Hezargradlı Şeyh Feyzullah Efendi ile Tophâne müşirliğine mensup yaklaşık yirmi beş kişi tarafından kurulmuştur. Tanzimat şairlerinden Şinâsi'nin de bu cemiyetin üyesi olduğu belirtilir. Gerçekleştireceği bir saltanat darbesiyle ülkenin kaderini değiştireceğine inanan cemiyetin reisi Bayezid Medresesi müderrisi Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi idi. Hezargradlı Şeyh Feyzullah ile Kütahyalı Şeyh İsmail gibi nüfuzlu kişilerin halk desteğini sağlamak için cemiyete kaydedildiği bilinir. Cemiyete üye olanlardan, "Süleymaniyeli Şeyh Ahmed ile aramdaki ahdi kabul ettim ve ben muâhid bir fedaiyim" ibaresi yazılı bir taahhütnâme alındığı ve cemiyet üyesi olup sonradan pişman olan Binbaşî Râsim Efendi'nin suikast planı ve kalkışmayı ihbar ettiği⁴⁸ dikkate alınırsa 15 Temmuz 2016 öncesi ve sonrasında yaşananlarla ciddi paralellikler kurmak imkân dâhilindedir.

Şeyh Ahmed'in daha önce Kafkas Cephesi'nde çoğu müridanından olan 3000 kişilik bir müfreze ile savaştığı ve bir kahraman olarak İstanbul'a geldiği bilinmektedir. İstanbul'da uzun bir süre Kuleli Vakası'ndaki önemli isimlerden Hüseyin Daim Paşa'nın yanında kalmıştır. Paşa'nın evinde bulunan kişilerden birisi de casus Vamberydir. Ünlü casusun Şeyh Ahmed'i nasıl etkilediği ve kahramanlıktan kalebentliğe giden yolun nasıl açıldığı bilinmemektedir.⁴⁹ Bu durum dini grupların, hatta tüm grupların potansiyel olarak böyle bir tehdidi taşıdıklarını ve yönlendirmelere açık olduklarını göstermektedir.

Aynı problemi Şeyh Said isyanı üzerinden okumak da mümkündür. Ayrıca 1880'de bir Kürt Nakşibendî şeyhi olan Nehrili Ubeydullah Osmanlı Devleti İle İran arasındaki Kürt bölgesinde bağımsız bir devlet kurmak maksadıyla silahlı kalkışmaya tevessül etmesi de dini grup sosyolojisi açısından incelenmeye değer durumdadır.⁵⁰

Bütün bu olumsuz örneklerle rağmen tarikatın etkisini devam ettirdiğini ve devletin tarikatlardan yararlanma fikriyle paralel olarak 2. Abdülhamid döneminde Şazeli şeyhi Şeyh Zafir'le birlikte himaye gördüğü bilinmektedir. Bundan sonraki modern dönemde kökleri Orta Asya'ya uzanan ve İslam coğrafyasının hemen her köşesine yayıl-

⁴⁸ Zekeriya Türkmen, "Kuleli Vakası", **D.İ.A.**, C. 26, İsam Yay., İstanbul, 2002, ss. 356-357.

⁴⁹ Varol, a.g.m., ss. 97-143.

⁵⁰ M. van Bruinessen, "Kürtler Arasında Bir Siyasi Protesto Aracı Olarak Nakşibendi Tarikatı", **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, ed. Mustafa Kara, 4. b., Dergah Yay., İstanbul, 2014, s.524.

mış bulunan Sünnî tasavvuf geleneğinin en etkili tarikatı Nakşibendîliğin canlılığını nasıl koruyabildiği sorusu asıl can alıcı noktaya temas etmektedir.⁵¹ Dini vecibelerin yerine getirilmesinde gevşeklik gösterilmemesi ve İslam'a yönelen tüm tehlikelere karşı teyakkuz halinde olunması gerekliliğinin Halidiliğin ayırıcı vasfı olmasının emperyalist ve sekülarist tutum ve baskılara karşı canlı müminler topluluğunun oluşumunun temel motivasyonu olduğu söylenebilir.⁵² Bu açıdan bakılınca tasavvuf bir mücadele, savunma ve ayakta kalma stratejisi uygulamıştır. Tanzimat'tan beri kendilerini tehdit eden tehlikenin, yani imparatorluğun sekülerleşmesinin, tarikattan öte İslam'ı tehlikeye soktuğu fikri tasavvufu şeraitin emrine vermeyi icbar etmiştir.⁵³ Müceddidîlikle birlikte dünyaya karşı aktivist bir tavır takınması sonucunda Halidîlerde siyasetin neredeyse bir çeşit "iman" haline geldiğini söyleyen Mardin; modern Türk İslam siyasetindeki tüm başarılı ögelere bu hareketin kaynaklık ettiğini ifade etmiştir.⁵⁴

Anadolu'nun bugün yaşayan en etkin tarikatlarının başında hiç şüphesiz Halidi Nakşîliği gelir. Şeyh Halid'in dünyanın her yerine halifelerini gönderdiği bilinmekle birlikte bunların sayılarıyla ilgili bilgiler çelişiktir. Lakin yüksek bir sayıya ulaşmış olduğundan da şüphe edilemez. Türkiye Halidîliği Şeyh Halid'in Anadolu'ya gönderdiği halifeleri eliyle devam etmiştir. Örneğin Menzil Cemaati Şeyh Seyyid Abdullah Hakkârî'ye,⁵⁵ Erenköy Cemaati Taha el-Hakkârî'ye,⁵⁶ İsmailağa Cemaati Abdullah el Mücaviru fi Beledillah'a⁵⁷ ve İskenderpaşa Cemaati ise Ahmed ibn Süleyman Halid Hasen-i Şamî'ye⁵⁸ dayandırılır. Şamî'nin ardından gelen şeyh de Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'dir.

⁵¹ Fatih M. Şeker, **Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendîlik Tasavvuru**, Dergah Yay., İstanbul, 2007, s. 190.

⁵² Bruinessen, a.g.m., s. 526.

⁵³ Thierry Zarcone, "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden Yeniden Dinî Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)", çev. Eymen Topbaş, **Türkiye Günlüğü**, S. 23, 1993, ss.102-103.

⁵⁴ Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı", **Doğu-Batı**, yıl: 8, S. 31, 2005, ss. 29-52.

⁵⁵ <http://www.menzil.net/altin-silsile/> (erişim: 25.05.2018)

⁵⁶ http://www.samiefendi.org.tr/Silsile_i_Serif-454.htm (erişim: 25.05.2018)

⁵⁷ <https://www.ismailaga.org.tr/kategori/altin-silsile-silsiletu-zeheb> (erişim: 25.05.2018)

⁵⁸ <http://www.iskenderpasa.com/08722033-A143-4AEE-A1D6-0A38235F4480.aspx> (erişim: 25.05.2018)

II. İSKENDERPAŞA CEMAATİ: OLUŞUMU VE SEYRİ

Özellikle 1970 sonrası Türkiye'sinin en etkin dini grup yapılanmalarından birisi İskenderpaşa Cemaati'dir. Grup kendisini şu şekilde tanıtmakta ve bununla da iftihar etmektedir: “Kan bağıının, akrabalığın, hemşehriliğin, mahalleliğin önemli olmadığı; örgüt, üyelik, aidat ve otorite gibi formel ilişkilerle sınırlanmayan; samimiyet, dostluk, bağlılık ve sempati üzerine kurulu; örgütü, partisi, üyesi, resmi bir kabul ve istifa mekanizması bulunmayan gönüllü bir kuruluş.”⁵⁹

İskenderpaşa ismini ve ününü Kotku'nun 1958'de Fatih'de bulunan İskenderpaşa Camii'ne atanmasından sonra gelişen süreçte kazandığını, asıl gelişiminin 1960'lar sonrası gerçekleştiğini ve bir çok Nakşi tarikatının Kotku'yu “kutup” olarak kabul ettiğini belirtebiliriz.⁶⁰

İskenderpaşa Cemaati'nin Nakşibendi olduğu, Nakşibendiliğin Müceddidi koluna ve bu kola nisbetle Mevlana Halid'e nisbet edildiği bilinmektedir. Halid'in Anadolu'ya gönderdiği halifeleri vasıtasıyla 19. yüzyılda her sahada dönüşüm geçiren Osmanlı hakimiyeti altında bulunan Anadolu'nun her yerinde ve her meselesinde rol almaya başlamışlardır.⁶¹ Görevlendirilenler arasında bulunan zatlardan birisinin de Süleyman Ervadî olduğu bilinmektedir.

Ervadi hakkında Cemaatin kendi sitesinde şu bilgilere rastlanmaktadır: Mevlânâ Hâlid'in son halifesi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Trablusşam'ın Ervad kasabasında doğdu. Bu yüzden Ervâdî nisbesiyle tanındı. Nesebi Hz. Hüseyin (ra.) yoluyla Peygamber Efendimiz'e ulaşır. Şam'da bir müddet Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin hizmetlerine ve sohbetlerine devam ederek kısa zamanda Kâdiriye, Sühreverdiye, Kübreviye, Çeştiye, Nakşibendiye, Müceddidiye, Mazhariye ve Hâlidîye tarikatlarından de hilâfet-i tâmmе ile icazet alır. Memleketine dönerek şeyhinin işareti ile tarikat neşrine başlar.⁶²

Ervâdî bir müddet memleketinde bulunduktan sonra şeyhi tarafından İstanbul'a gönderilmiştir. Vazifeli olarak İstanbul'a gelen Evradi Ahmed Ziyâüddîn-i

⁵⁹ Emin Yaşar Demirci, a.g.e., s. 85.

⁶⁰ Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti**, çev, Ahmet Yıldız, 2. b., Kitap Yay., İstanbul, 2008, s. 188.

⁶¹ Hür Mahmut Yücer, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)**, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s.854.

⁶² <http://www.iskenderpasa.com/9DC70CED-5D37-4F04-A677-FF4DC7D027BC.aspx> (erişim: 23.06.2017)

Gümüşhânevî'yi bulur ve ona tarikat telkininde bulunur ve halvet yaptırır. Şeyhinin Trablusşam'a dönmesinin ardından post görevi Gümüşhanevi'ye kalır.

A) ESAS KAYNAK: AHMED ZİYAÜDDİN GÜMÜŞHANEVÎ:

Kaynaklar asıl adının Ahmed b Mustafa b. Abdurrahman el- Gümüşhanevî olduğunu, Ziyaeddin mahlası ve Gümüşhanevî nisbetiyle şöhret bulduğunu beyan ediyor.⁶³ Doğum tarihi olarak farklı farklı tarihler verilmekle birlikte doğruya en yakın tarihin 1813 olduğu ifade ediliyor. Hayatının ilk on yılını Gümüşhane'de geçiren Ziyaeddin Efendi'nin on yaşında, Trabzon'a yerleşen ailesi ile birlikte Trabzon günleri başlar. Onun için belki hayatının dönüm noktası 18 yaşına geldiğinde ticaret için amcasıyla İstanbul'a gitmesidir. İstanbul'da kalıp tahsile devam edeceğini söyleyen Gümüşhanevî amcasıyla Trabzon'a dönmez. Mahmut Paşa Medresesine yerleşir. Burada Şehri Hafız Muhammed Emin el-İstanbulî ve Kürt Hoca namıyla maruf Abdurrahman el-Harputî'den icazet alır.⁶⁴

Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde Şeyh Abdullah el-Ukarî'den icazet almak ister, lakin kendisinin değil yakın bir zamanda buraya gelecek bir zatın buna izinli olduğu cevabıyla karşılaşır. Yine aynı tekkede Trablusşam Müftüsü olarak anılan Ahmed b. Süleyman el-Evrâdî'nin; "Ya Ahmed! Sizin inabe ve irşadınız, ezelde bana tevdi edilmiş olup, yalnız sizin için Şam'dan Anadolu'ya gitmek üzere görevlendirildim." sözü üzerine "izinli" kişinin Ervâdî olduğu anlaşılır ve Abdülfettah Efendi'nin huzurunda bir merasimle intisap eylemi gerçekleşir.⁶⁵ 1848 yılında Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücrelerinde yaptığı iki halvetten sonra da Ervâdî'den hilâfet alır.

En meşhur eseri olarak *Ramuzü'l Ehadis* adlı hadis kitabı zikredilebilir. Şöhreti-ni hadis sahasında elde ettiği ve kendisine bunun için "Muhaddisin-i Rum" adı verildiği bilinmektedir.⁶⁶ Daru'l-hadis hüviyeti kazanan tekkesinde bizzat kendisinin yetmiş defa Ramuz'u hatmettiği ve kendisinden "Ramuz İcazeti"⁶⁷ alanlarca bu geleneğin günü-

⁶³ İrfan Gündüz, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 11.

⁶⁴ Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhanevi Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 54; Gündüz, a.g.e., ss. 22-29.

⁶⁵ Yılmaz, a.g.e., s. 55; Gündüz, a.g.e., ss. 31-34.

⁶⁶ Gündüz, a.g.e., s. 36.

⁶⁷ Süleyman Zeki Bağlan, "Gümüşhanevî Dergâhının Aksiyonu", *Bağcılar Belediyesi Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul, 2014, s. 104.

müze kadar devam ettiği rivayet edilmektedir.⁶⁸ Esad Coşan'a kadar (Zahid Kotku ve Esad Coşan döneminde İskenderpaşa Camii'nde) *Ramuzu'l Ehadis* dersleri ve sohbetleri yapılmış lakin Nureddin Coşan döneminde bu gelenek terk edilmiş olmakla birlikte bazı yerlerde, Esad Coşan'ın icazet verdiği kişilerce, derslere az da olsa devam edilmektedir.*

Gümüşhanevî Dergahı'nın etkisini anlatmak bakımında Gündüz'ün "Kotku'nun özel sohbetinden" kaydıyla naklettiği, 1976 yılında düzenlenen İslam Ülkeleri Dışişleri Bakanları toplantısına Komor Adaları'ndan katılan dışişleri bakanının Kotku'yu bir vesileyle ziyaretinde sarfettiği cümleler aynen şöyledir:

*"1880'lerde II. Abdülhamid Han, hilafetin İslâm Âlemi'ndeki müessiriyetini artırmak için, çeşitli İslâm memleketlerine derviş kâfileleri gönderdiği zaman, Komor Adaları'na da Gümüşhâneli Dergâhı'na mensûb dervişler tevcih edilmişti. Onların bölgemizde te'sis ettikleri halka, o zaman azınlıkta bulunan müslüman nüfusu, bugün çoğunluğa inkılâb ettirebilmiştir. Hâlen mevcûd ve faal olan Komor Adaları'ndaki Gümüşhâneli Dergâhı'na müntesip bir kimsenin ma'nevî zevki ile zat-ı âlîlerini ziyâret etmekten şeref duyarım."*⁶⁹

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî, Osmanlı tarihinin bu çok kritik asrında Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz, Sultan V. Murad ve Sultan II. Abdülhamid olmak üzere tam beş padişahın yönetiminde yaşamıştır. Bu süre zarfında ardı ardına cereyan eden çok kritik hâdiselere ve bu süreçte yapılan modernleşme faaliyetlerine şahitlik etmiştir. Kısacası kendisi, 19. yüzyılın bir insanı olarak, bu yüzyılın bütün gerçekleriyle ve sorunlarıyla doğrudan muhatap olmuş; bunları birebir yaşamış bir kişidir.⁷⁰

Onun yapmış olduğu çalışmaları kategorilere ayırarak irdeleyecek olursak eğitim çalışmalarının, siyasilere uyarı ve nasihatler babındaki faaliyetlerin, iktisat alanında

⁶⁸ Yılmaz, a.g.e., s. 63.

* Isparta'da Esad Coşan'ın izin verdiği bir kişi zaman zaman *Feyzu'l Furkan*'dan yapılan meal derslerinin yanında *Ramuz* sohbeti de yapmaktadır.

⁶⁹ Gündüz, a.g.e., s. 304.

⁷⁰ Necmettin Alkan, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî: Döneminin Osmanlısı ve "Zamanın Ruhu"nu Anlamak", **1. Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler**, Gümüşhane Üni. Yay., Gümüşhane, 2014, ss. 797-802.

yapmış olduğu girişimlerin, hadislere duyarlı, Ehl-i Sünnet Akaidi ve Hanefî Fıkıhı çerçevesinde örgütlenmiş bir din anlayışının ve askeri alandaki katılımların karşımıza çıktığını görürüz. Eğitim alanında yapmış olduğu gayretlerle okullaşmanın ve bilgiye ulaşım vasıtalarının artırılması çalışmalarına destek verdiği görülmektedir. Bu kapsamda bir matbaanın satın alınarak kitap basım işine girildiği, İstanbul, Rize, Bayburt ve Of'ta her birine 500'er altınlık tahsislerle vakıf kurdurulmak suretiyle 18000 ciltlik bir kütüphane tesis edildiği ifade edilmektedir. Bu kütüphanelerden Bayburt'taki 1876 cilt eseri bünyesinde barındıran "Ziyaiyye" Kütüphanesinin Ruslar tarafından yağmalanarak Leningrad'a (St. Petersburg) götürüldüğü bilinmektedir.⁷¹

Metruk bir hâlde bulunan Fatma Sultan Camii'ni tamir ettirerek 1859 yılından itibaren tekke olarak istihdam etmeye başlamıştır. Tekkesi için böyle bir mekân tercih etmesi tesadüf olmasa gerekir. Bu şekilde Osmanlı Sadareti'nin (hükümet yönetiminin) hemen yanı başına bir tekke açması, buradaki bürokratları ve devlet adamlarını bir şekilde yönlendirmeyi murat etmesi veya daha yumuşak bir ifadeyle bunlara hitap etmek istemesi olarak değerlendirilebilir. Zaten ilerleyen süreçte tekkenin müdavimlerinin içerisine bürokrasiden birçok zevat dâhil olduğu gibi faaliyetlerinden rahatsız olanlarca da baskıların olması⁷² bu tezi doğrular niteliktedir. Diğer taraftan II. Abdülhamid'in İslam'a yaptığı vurguyu ve Müslümanlar arasında dayanışma konusundaki politikasını desteklemeleri Gümüşhanevî'yi Abdülhamid'in belki de en önemli Nakşibendî ortağı yapmıştır. Onun sohbet ve derslerine Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in katıldığı ve Abdülhamid ile özel bir yakınlığı olduğu da bilinmektedir.⁷³ Sultan II. Abdülhamid'e yazdığı ikaz yollu mektupların varlığı da⁷⁴ bunu teyit etmektedir.

Gümüşhanevî'nin Baltalimanı Antlaşması olarak da bilinen Osmanlı-İngiliz Serbest Ticaret Antlaşması'nın 1838'de imzalanması üzerine bir takım tedbirler aldığı belirtilmektedir. Bu antlaşma ile gümrükler kaldırılıyor, ibtidai de olsa mevcut sanayi ve

⁷¹ Bağlan, a.g.m., s.106. Ayrıca bkz. <http://www.bayburtpostasi.com.tr/kultur-sanat/yagmalanan-tarih-ziyaiye-kutuphanesi-h5267.html>

⁷² Gündüz, a.g.e., ss. 65-70.

⁷³ Kılıç, a.g.m., ss. 106-114.

⁷⁴ Osman Gördebil, "Ahmed Ziyaeeddin-i Gümüşhanevî'nin Toplumsal Hayat Yönelik Padişaha Gönderdiği Mektubu", **Bağcılar Belediyesi Uluslararası Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul, 2014, ss. 222-227.

ticaret yıkıma uğruyor ve Osmanlı toprakları Avrupa'nın açık pazarına dönüşüyordu.⁷⁵ Mısır belasını bertaraf etmek için kabul edilen antlaşma Mısır sorununu çözmediği gibi “duyun-u umumiye” ile sonuçlanmıştır.⁷⁶ Gümüşhanevî'ye ait olan; “Her çeşit ilaca ve ecnebi memleketlerinden gelen ve küffar eliyle yapılan eşyaya yakın olmayınız.” ve “Diyar-ı küfürden gelen yağ, şeker vesair yiyeceklerle kab ve esvablara yakın olmayınız.”⁷⁷ nasihatlerini bu sözleşmenin etkilerini azaltmak ve sömürüye giden yolu kesebilmek için söylenmiş sözler olarak görmek gerekir. Gümüşhanevî'nin hayata geçirmeye çalıştığı bu tavsiyeler, Osmanlı Bankası'nın kuruluşu ile başlayan ve Osmanlı halkını kapitalist bankacılık modeline mahkûm edeceği aşikâr olan sistemin elinden kurtarmak için küçük birikimleri bir araya getirerek sıkıntıları bertaraf etmeyi ve sermaye terakümü ile güzel işler yapmayı hedefleyen “Karz-ı Hasen” sandıklarının kurması onun iktisadi ve toplumsal olaylara duyduğu hassasiyetle açıklanabilir.

Böylece Halidîlerin önemli bir özelliği tekrar hayat bulmuş oldu: Toplumsal hayata müdahale ve tekkelerin dünyevî olanla uhrevî olan arasında bir köprü vazifesi görmeleri. 19. yüzyıl Nakşîliği; Müslümanlığın korunması, göçlerle ve sosyal çalkantılarla ortaya çıkan toplumsal travmaların hafifletilmesi ve geleneksel yaşamın sosyoekonomik yapısının ayakta tutulabilmesi savaşımının verilmesi noktasında etkili bir güç olmuştur.⁷⁸ Aynı düşünce ile tekkenin önemli simalarından Kotku ilk sermayeyi kendisi koyarak % 100 yerli motor için “Gümüş Motor”un kuruluşuna öncülük etmiştir.⁷⁹

Dergâhın önemli bir halkası olan Dağistanî'nin bir anayasa taslağı hazırladığı⁸⁰ ve *Hadîs-i Erbain fî Hukûki's-Selâtin* isimli bir kırk hadis kitabı neşrederek II. Abdülhamit'in İslâmcı politikalarını savunduğu, hilafet ve saltanat kurumuna, onu temsil eden şahsiyete itaati teşvik ettiği belirtilmektedir.⁸¹ Böylece dinin dayanışmacı ve bütünleştirici fonksiyonu ortaya çıkmış olur. *Mir'ât-ı Kanûn-ı Esâsî* adlı eseri ise Kanun-i Esâsî'nin şer'î delillerle desteklenerek meşrulaştırılmasıyla ilgilidir ve karşı direncin azal-

⁷⁵ İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 3. b., Cem Yay., İstanbul, 1973, ss. 262-275.

⁷⁶ İbrahim Durhan, “1838 Tarihli Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi ve Sonuçları”, *A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1-2, 2002, ss. 77-105.
eski. erzincan.edu.tr/birim/HukukDergi/makale/2002_1_5.pdf (Erişim: 10.07.2017)

⁷⁷ Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufî Ahlak*, C. 1, 5. b., Seha Neşriyat, İstanbul, ty., ss. 117-118.

⁷⁸ Hakan Yavuz, a.g.e., s. 188.

⁷⁹ M. Esad Coşan, *Mehmed Zahid Kotku*, 4. b., Server İletişim, İstanbul, 2012, s.90; Ersin Nazif Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite*, 7. b., İz Yay., İstanbul, 2011, s. 93.

⁸⁰ Yalçın, a.g.e., 53.

⁸¹ Kadir Gürlü, *Türk Modernleşmesi Sürecinde Din ve İktidar*, Sarkaç Yay., Ankara, 2010, s. 254.

tılması hedeflenmiştir. Bu durum dinin meşrulaştırıcı gücünün harekete geçirilmesi olarak okunabilir. Bütün bunlar dergâhın İskenderpaşa Cemaati'ne inkılâbından sonra da hem ekonomik faaliyetlerde (Gümüş Motor girişiminde olduğu gibi), hem parti kuruluşlarında (Milli Nizam Partisi ve Milli Selamet Partisinde olduğu gibi)⁸² ve hem de hükümet politikalarının desteklenmesi veya eleştirisinde (1 Mart 2003 tezkeresinde olduğu gibi)⁸³ gösterdiği tepkinin kaynaklarını açık etmesi bakımından önemli göstergeler olmaktadır.

Mürşit, âlim, hadisçi ve siyasetçi bir Gümüşhanevî portresinin yanına asker Gümüşhanevî'yi de eklemek gerekir. 24 Nisan 1877'de Rusya, müttefikleri Romenler, Sırlar, Karadağlılar ve Bulgarlarla birlikte Osmanlı Devleti'ne savaş açtı. 93 Harbi olarak kayıtlara geçen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı farklı cephelerde ve oldukça zor şartlarda başlayınca Doğu cephesinde savaşmak amacıyla, Trabzon yolu ile Kars'a giden Gümüşhanevî müritleri ile birlikte cephede fiilen savaşa katılmış ve askere manen moral desteğinde bulunmuştur. O senenin 9 Eylül'ünde başlayan Ramazan ayına kadar savaşa devam eden Gümüşhanevî'nin savaşın hafiflediği bir sırada Of'a geldiği ve Ramazan ayı boyunca burada 280'i aşkın talebeye Râmûz okuttuğu, birçok kişiyi de halvetle sokarak hilafet verdiği bildirilmektedir.⁸⁴ Ekonomik ve fiili savaşın içerisinde bulunması onu, etrafında süregiden teorik tartışmaların ve bu tartışmayı yapanların dışında tutmuş, yeni tecrübeleri ve olayları şeriatın ve sünnetin süzgecinden geçirip yorumlayarak sade insanlar nezdinde aktivizmin cazibe merkezi olmuştur.⁸⁵

1893 yılında İstanbul'da dergahta vefat eden Gümüşhanevî, dördü kendisinden sonraki Gümüşhanevî Tekkesi'nin şeyhleri olmak üzere 116 halife yetiştirmiştir. Yerine Kastamonulu Hasan Hilmi postnîşin olmuştur.⁸⁶

⁸² Bkz. Ruşen Çakır, a.g.e., s. 24.

⁸³ Bkz. <http://www.iskenderpasa.com/FA0DB11A-00E2-4F22-9E6D-6A99800EFDD0.aspx> (Erişim: 10.07.2017)

⁸⁴ Rukiye Aydoğdu, 19. yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde- (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 42.

⁸⁵ Yavuz, a.g.e., s. 187.

⁸⁶ Gündüz, a.g.e., s.141.

B) İZ SÜRENLER: GÜMÜŞHANEVÎ'DEN M. ZAHİD KOTKU'YA KADARKİ ŞEYHLER

1) Hasan Hilmi Kastamonî

Kastamonu'nun Azdavay ilçesinde 1824 yılında dünyaya gelmiştir. Babasının ümmi ama veli olan Abdullah adında biri olduğu rivayet edilir.⁸⁷ İlk tahsiline Kastamonu'da başladığı, kıraat, sarf, nahiv ilimlerini burada ikmal ettiği, “sinni temyiz”e erince babası tarafından İstanbul'a gönderilen Hasan Hilmi Efendi'nin Gümüşhanevî gibi Mahmut Paşa Medresesi'ne yerleştiği, ömür boyu beraber olacağı Ahmed Ziyaeddin Efendi ile orada tanıştığı, ilk şeyhi Ervadî'nin vefatı üzerine Gümüşhanevî'ye intisap ettiği, ondan hilafet aldığı ve şeyhi hayatta iken ser-halife olduğu kaydedilmektedir.⁸⁸ İrşat maksadıyla Geyve'ye gönderilmiş, orada bir medrese ve tekke inşa ettirip hem hadis dersleri vermiş hem de tarikatın neşri için çabalamıştır. Şeyhinin 1893 yılında vefatından sonra on sekiz yıl fiilen postnişinlik yapan Hasan Hilmi Efendi aynı hocası gibi hadis ilmiyle iştigali esas almıştır. Vefatından önce yerine Safranbolulu İsmail Necati'yi geçiren Kastamonî 1911 yılında vefat etmiştir. Muhammed Zahid el- Kevserî ve Ezinelî Mehmed Hulusî başta olmak üzere elli altı halife bırakarak dar-ı dünyadan rihlet etmiş, naşı Süleymaniye Camii haziresine defnedilmiştir.⁸⁹

2) İsmail Necati Zağferanbolî

Safranbolu doğumlu olan İsmail Necati Efendi doğduğu yere nisbetle Zağferanbolî unvanıyla anılmaktadır. Arşiv kayıtlarındaki özgeçmişinden 1840 doğumlu olduğu anlaşılmakta olup ilk tahsilini Safranbolu'da yaptığı, ardından İstanbul'a gittiği, Bayezid Medresesi'nde öğrenim görüp icazet aldığı, otuz beş yaşlarında da aynı medresede hocalığa yükseldiği bildirilmektedir.⁹⁰ Safranbolulu İsmail Necati Efendi zahir ilimlerindeki bu yükselişinin akabinde Gümüşhanevî'ye intisap etmiş, 1916 yılında Kastamonî'nin vefatı üzerine irşat makamına geçmiş ve ölümü olan 1919 yılına kadar *Ramuz el-Ehadis*'i okutmaya ve irşat görevine devam etmiştir. Max Weber'in Protestan Ahlakı tezinin Türkiye yorumcusu olarak kabul edebileceğimiz, “İslamcı

⁸⁷ Gündüz, a.g.e., s. 141.

⁸⁸ Gündüz, a.g.e., ss 142-143.

⁸⁹ Yılmaz, a.g.e., ss. 86-88.

⁹⁰ Gündüz, a.g.e., ss. 125-127.

Kalvinistler” tartışmasının ilham kaynağı Sabri F. Ülgener İsmail Necati Efendi’nin torunudur.⁹¹

3) Ömer Ziyaeddin Dağıstanî

Ömer Ziyaeddin Efendi Dağıstanda doğmuş olmasına binaen Dağıstanî nisbetini almıştır. Gençlik yıllarında Şeyh Şamil’in yanında, Gazi Mehmet Paşa’nın maiyetinde yıllarca savaşır. Savaş sona erince Dağıstan grubu ile beraber Osmanlı’ya hicret eder, İstanbul’a yerleşir ve Gümüşhanevî’ye intisap eder. 1919 yılında İsmail Necati Efendi’nin irtihalinden sonra Gümüşhanevî’nin üçüncü halifesi olarak postnişinliğe getirilir.⁹²

Dağıstanî’nin yazmış olduğu *Mir’ât-ı Kânûn-i Esâsî ve Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki’s-Selâtin* adlı eserlerine dinin meşrulaştırıcı ve birleştirici gücünün örnekleri olarak bakılabilir. Çünkü din zaman zaman sosyal anlamda yapılan bir eylemin karşı taraf açısında geçerli ve haklı kılınması, siyasal düzlemde iktidarın eylem ve düşüncelerinin yönetilenlerce kabul edilebilirliğinin sağlanması, itiraz ve protestoların önlenmesi, birliğin teşekkülü amacına matuf bir işlev kazanabilir. Meşrulaştırıcı işleviyle sosyal realiteyi yeniden yorumlayarak insanı bu realitenin içerisine monte ederken⁹³ birleştirici işleviyle toplumsal dayanışmanın devamının sağlar ve toplumsal anomiyeye geçit vermez. Bu anlamda *Mir’ât-ı Kânûn-i Esâsî ve Hadîs-i Erbaîn fî Hukûki’s-Selâtin*’in Dağıstanî’nin toplum tarafından sevip sayılan bir âlim olması dolayısıyla dinin meşrulaştırıcı gücünü harekete geçirerek Osmanlı Hükümetince ilan edilen Kanun-u Esâsî’ye karşı toplumsal muhalefeti azalttığını ve toplumsal dayanışmaya katkı sağladığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan da bu süreçte tasavvuf ehlinin üzerlerine düşen görevi nasıl yerine getirdiklerini, dinin temel öğelerinden olan hadisi ortam ve şartların gerektirdiği ihtiyaca göre nasıl yorumladıklarını, toplumsal uyumun sağlanmasında, toplumsal bilinçlen(dir)mede ve toplumsal düzenin istikrar kazanması noktasında nasıl işlevsel hâle getirdiklerini gözlemleyebiliriz.⁹⁴ Ayrıca değişim sürecine engel olabilen dinin nasıl aynı sürecin yürütücüsü olduğunu da görebiliriz.

⁹¹ Yılmaz, a.g.e., ss. 94-95.

⁹² Yılmaz, a.g.e., ss. 97-101.

⁹³ Ejder Okumuş, **Toplumsal Değişim ve Din**, 2. b., İnsan Yay., İstanbul, 2006, s. 80.

⁹⁴ Kadir Gürler, “Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağıstânî”, **1. Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler**, ss. 785-796.

Ömer Ziyâeddîn Dağıştânî'nin bu iki kitabı Kur'ân, hadis, İslâm hukuku ve tarihle temellendirmek suretiyle Kânûn-i Esâsî'yi madde madde ele alarak dine ilişkin öğelerle meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Örneğin; “Devleti Osmaniye memalik ve kıtaatı hazırayı ve eyalatı mümtazeyi muhtevi ve yekvücut olmakla hiç bir zamanda hiç bir sebeple tefrik kabul etmez.”⁹⁵ şeklindeki birinci madde “Tefrika çıkaran bizden değildir,” “Ümmetim birlik ve beraberlik içindeyken isyan çıkarıp, onların arasında tefrika oluşturan kimseyi, her kim olursa olsun öldürünüz.” ve “Cemaatten bir karış ayrılan, cahiliye ölümü gibi ölür.” hadislerine atıfta bulunularak meşrulaştırma yoluna gidilmiştir. “Saltanatı Seniyei Osmaniye hilâfeti kübrayı İslâmiyeyi haiz olarak sülalei âli Osmandan usulü kadimesi veçhile ekber evlada aittir.”⁹⁶ şeklinde saltanatın mevcut tanzimini öngören üçüncü madde hadislerden bazı referanslarla meşruiyet sınırları içerisinde gösterilmeye çalışılmıştır.⁹⁷

Bu ifadeler aynı zamanda iktidar nezdinde kendisinden kuşkulanımasına yol açmış ve şeyhülislamıktan istediği bir görev *Hadis-i Erbaîn fi Hukuki's-Selatîn* isimli eseri gerekçe gösterilerek reddolunmuştur. Çünkü hem risalenin girişinde padişahın Kânûn-i Esâsî'yi uygulamaya koymak suretiyle milletin hukukunu gözettiği sözleri hem de 31 Mart Vak'ası'na karıştığı iddiaları onun Meşrutiyet yanlısı olarak kabul edilmesiyle neticelenmiştir.

Dağıştânî 1920 senesinde Fatma Sultan Camii'ndeki dergâhta vefat etmiş, vefatına kadar *Ramuz* okutmaya devam etmiş ve vefatından sonra da Süleymaniye Camii haziresine hocalarının yanına defnolunmuştur.

4) Mustafa Feyzi İbn Emrullah Tekfurdağî

Dağıştânî'nin yerine Ahmed Ziyaeddin Efendi'in dördüncü halifesi olarak post-nişin olan Mustafa Feyzi Efendi Tekirdağ doğumludur. 1851 senesinde dünyaya geldiği, ilk tahsilini Tekirdağ'da yaptığı, ardından selefleri gibi on sekiz yaşına geldiğinde İstanbul'a göçerek Bayezid medresesine kaydolduğu, icazetini almasını sağlayacak bir tahsil döneminden sonra aynı medresede hocalığa başladığı, o dönemde Gümüşhanevî'ye biat ettiği ve M. Zahid Kotku'nun de ona intisap ederek hilafet aldığı

⁹⁵ Kanunu Esasi Kabul Tarihi: 7 Zilhicce 1293 (23 Aralık 1876) Düstur, Birinci Tertip, Cilt 4, S.1- 40. <http://www.anayasa.gen.tr/1876ke.htm> (erişim: 20. 07. 2017)

⁹⁶ A.y., (erişim: 20. 07. 2017)

⁹⁷ Gürler, a.g.m., ss. 785-796.

rivayet edilmektedir.⁹⁸ 30 Kasım 1925 yılında meclisten geçen 677 sayılı “ Tekaya ve Zevayanın Seddine Dair Kanun” ile tekke kapatılıncaya kadar görevini ifa etmiş ve ardından halktan uzakta halvete girmiştir. Kotku Mustafa Feyzi Efendi'nin yirmi dört kez halvete girdiğini beyan etmektedir.⁹⁹ 1926 senesinde dar-ı beka'ya göçmüş, Süleymaniye Camii Haziresine defnedilmiştir.

5) Abdullah Hasib Serezî

Mustafa Feyzi son halvetinde Serezli Hasib Efendi'ye, Kazanlı Abdülaziz Efendi'ye ve Bursalı Mehmed Zahid Efendi'ye hilafet vermiştir. Bıraktığı halifelerden kimin posta geçeceği belirsizdir. Halifeler kendi aralarında “Yaşca en büyük olan posta geçmeli.” kararını alarak Serezli Hasib Efendi'yi postnişin yaparlar.

Tekke ve Zaviyeler kapatılmış şeyhlik, seyitlik gibi unvanlar ilga edilmiştir. Bu ortamda tarikat şeyhlerinin legalite kazanma arzularının onları cami görevlisi olmaya yönlendirdiği görülmektedir. Aynı şekilde Hasib Efendi Şehzadebaşı Damat İbrahim Paşa Camii'nde göreve başlamış ve son günlerini Kapalıçarşı Camii İmam ve Hatibi olarak tamamlamıştır.

Abdullah Hasib Efendi 1863 senesinde Serez'de* dünyaya gelmiş, ilk ve orta tahsilini Serez'de ikmal ettikten sonra selefleri gibi İstanbul'a hicreti sonrası Fatih/Çarşamba'da bulunan Mahmutağa Medresesi'nde öğrenimini devam ettirmiştir. İcazet sonrası Serez'e dönen Hasib Efendi, babasının görev yaptığı camide imamlığa başlamıştır. 1924 yılında tekrar İstanbul'a dönmüş, Eyüp'e yerleşmiş, Abdülaziz Kazanî ve M. Zahid Kotku ile tanışmış ve onların delaletiyle Mustafa Feyzi Efendi'ye intisap etmiştir. Soyadı kanunundan sonra Yardımcı soyadını alır. 1949 senesinde vefat eden Serezî günün şartları gereği Süleymaniye Camii'ne defnedilemez. Kabri Edirnekapı Sakız Ağacı Kabristanlığındadır.

⁹⁸ Yılmaz, a.g.e., ss. 109-112; Gündüz, a.g.e., ss. 153-155.

⁹⁹ Ahmet Turan Arslan, “Gümüşhanevi'nin Halifelerinden Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi”, **Bağcılar Belediyesi Uluslararası Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler**, ss. 360-363.

* Serez, Siroz sancağına bağlı, Yunanistan'ın Orta Makedonya bölgesinde, Selanik yakınlarında, 1924 öncesi nüfusun çoğunluğunun Türk olduğu bir şehir merkezinin adıdır. Osmanlı Devleti döneminde Balkanların önemli merkezlerinden biriydi. Şeyh Bedreddin'in de burada idam edildiği bilgisi bulunmaktadır.

6) Abdülaziz Kazanî (Bekkine)

Hasib Efendi'nin vefatı üzerine yerine yaşı itibariyle Kotku'dan büyük olan Kazanî geçer. Babasının Kazan'dan* gelmesi dolayısıyla Kazanî nisbetini almıştır. 1895 İstanbul/Mercan doğumlu olan Abdülaziz Efendi 1910 yılında ailesi ile beraber Kazan'a gider ve tahsiline Buhara'da devam eder. Babasının ani ölümü üzerine Kazan'a dönen Abdülaziz Efendi 1917 Bolşevik Devrimi'nden sonra kardeşlerini de yanına alarak İstanbul'a avdet eder. Bir yandan geçim derdiyle uğraşmakta, bir yandan da ilim tahsil etmeye çabalamaktadır. Bu dönemde M. Zahid Kotku ile tanışır ve Mustafa Feyzi Efendi'ye intisap eder.¹⁰⁰ Şeyhinden hem irşad hem de *Ramuz* okutma icazeti alır. İrşad izni aldıktan sonra imamlık görevine başlar. Çeşitli camilerde imam hatiplik yapar. Son olarak Zeyrek'teki Çivicizade Ümmü Gülsüm Camii'nde bulunur ve bu vazife kendisinden sonra postnişin olan Muhammed Zahid Efendi tarafından o İskenderpaşa Camii'ne nakloluna kadar devam ettirilir. Bekkine hasta olarak döndüğü hac yolculuğundan kısa bir süre sonra 1952'de vefat eder. Kabri Edirnekapı Sakızağacı Şehitliği'ndedir.¹⁰¹

Bekkine tarikatın başına geçtiğinde tekkeler çoktan lağvedilmiş ve tarikatlar ortadan çekilmişlerdi. Buna rağmen tarikat faaliyetleri tamamıyla yok olmamıştı. Çünkü Türkiye'yi oluşturan kadrolar insanların ruhi ihtiyaçlarını dikkate almamışlardı. Bu durum mekânı ve merasimi fazla önemsemeyen Nakşibendilik gibi oluşumların tekrar canlanmalarıyla sonuçlanmıştır. Zira “resmî Kemalist ideoloji ve politikaların yabancılaştırdığı ve temsil dışı bıraktığı nüfus”u tatmin etme ve bazı gereksinimlerini karşılama işini tarikatlar üstlenmekteydi.¹⁰²

Bu arada tarikat liderlerinin de birer birer Diyanet İşlerin Başkanlığı'nda görev almaları tekke ile camiye bir araya getirmiş ve tarikat cemaati ile cami cemaatini birleştirmiştir. Camiler tekkelerin gördüğü işlevi görmeye başlamışlardır. Abdülaziz Efendi de ilaveten evinde sohbet halkası oluşturarak sohbetin etkisi ve yetiştiricilik gücünü

* KazanTataristan'ın başkentidir. Nüfusu 2002 sayımına göre 1.105.289'dur. Şehre adını veren Kazan (Kazanka) nehrinin İdil (Volga) nehriyle birleştiği ve İdil'in bir dirsek şeklini aldığı noktada kurulmuştur. Kazan, 1708-1920 yılları arasında Kazan Vilayetinin (guberniya) merkezi, 27 Mayıs 1920'de Tataristan Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin, 7 Şubat 1992'den itibaren de Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan Cumhuriyeti'nin başkenti oldu.

¹⁰⁰ Mustafa Kara, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, 4. b., Dergah Yay., İstanbul, 2014, s. 262.

¹⁰¹ Nihat Azamat, “Bekkine, Abdülaziz”, **D.İ.A.**, C. 5, İsam Yay., İstanbul, 1992, s. 365.

¹⁰² Yavuz, a.g.e., s. 190.

kullanmıştır. Sohbet halkasının en önemli siması olarak Nurettin Topçu'yu görüyoruz. Üniversite camiasının ve entelektüel kesimin tanıdığı pek çok sima bu sohbet halkasında yer almıştır. Bu kişilere üniversitede kalıp hoca olmaları konusunda tavsiyede bulunmuş olması dikkate şayandır.¹⁰³ Medrese eğitimi görmüş bir kişinin modernitenin en önemli kurumsal ayağı olan pozitivist, laik bir eğitimin ana taşıyıcısı konumundaki üniversite tahsilini ve üniversite hocalığını salık veriyor olması önemli görülmelidir. Necmettin Erbakan, M. Orhan Okay gibi kişiler Bekkine'nin sohbetlerinden “feyz“ almış ve çoğu kendisinden sonra gelen Zahid Efendi'ye miras olarak devrolunmuştur.

III. İSKENDERPAŞA CEMAATİ VE MODERNLEŞME SERÜVENİ

A) MEHMET ZAHİD KOTKU VE İSKENDERPAŞA: GELENEĞİN İZİNDE

Mehmed Zahid Efendi Cemaatin kendi sitesinde Coşan'ın kaleminden şöyle anlatılır: Adı Mehmed Zahid, soyadı Kotku idi. Kendisinin naklettiğine göre babası ona: “Oğlum Mehmed!” diye hitap edermiş. Soyadının “mütevâzı” mânasına geldiği nüfus cüzdanının başına not edilmiş. “Tevellüdü 1315 Hicrî-Kamerî (Rûmî 1313, Milâdî 1897) yılında, Bursa şehrinde, kale içinde Türkmenzâde çıkmazındaki baba evinde vâki olmuştur.” Baba ve annesinin Kafkasya'dan 1297'de göç eden Müslümanlardan olduğu, babası İbrahim Efendi'nin Bursa'ya 16 yaşlarında iken geldiği, Hamzabey Medresesi'nde tahsil gördüğü, muhtelif yerlerde imamlık yaptığı ve seyyid olduğu aynı yerde zikredilmektedir. Ayrıca aynı kaynak babası hakkında; “1929'larda 76 yaşlarında iken Bursa ovasındaki İzvat köyünde vefat etmiş ve oraya defnolunmuş, ehl-i tarîk bir kimsedir.” bilgisini de vermektedir.¹⁰⁴

Mehmed Zahid Efendi'nin ilk mektebi Oruç Bey İbtidâisi'nde okuduğunu, Maksem'deki idâdîye devam ettiğini, sonra Bursa Sanat Mektebi'ne girdiğini de keza aynı kaynak bize bildirmektedir. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Suriye cephesine asker olarak gider. Suriye cephesindeki askerlerin geri dönmesi üzerine o da geri döner ve İstanbul'da yazıcı olarak askerliğini devam ettirir. İstanbul'da bulunduğu esnada çeşitli

¹⁰³ M. Esad Coşan, **Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı**, haz. Metin Erkaya, 2. b., Seha Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 156.

¹⁰⁴ <http://www.iskenderpasa.com/A4DE1890-B2BC-4EFA-8288-DF4DCFF0D22C.aspx> (erişim: 10.08.2017)

dinî toplantılara, derslere, camilerdeki vaazlara devam eder. Bu arada 16 Temmuz 1920’de Fatma Sultan Camii yanındaki Gümüşhaneli Tekkesi’ne giderek Şeyh Ömer Ziyâeddin Efendi’ye intisap eder.¹⁰⁵ Esad Coşan gerisini şöyle anlatır:

“Bu zât-ı şerîfin, 18 Kasım 1337 Cuma günü vefatından sonra postnişîn-i irşâd olan Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi’nin yanında tahsîl-i kemâlâta devam etmiş, müteaddit defalar halvete girmiş, 27 yaşlarında hilâfetnâmeyi aldıktan sonra (...) hocasının işaretini üzere muhtelif kasaba ve köylerde dinî hizmet ifâ etmiştir. Tekkelerin kapatılmasından sonra Bursa’ya dönmüş, evlenmiş, 1929’da vefat eden babasının yerine İzvat Köyü’nde 15-16 sene kadar imamlık ettikten sonra Üftade Cami-i şerîfi’nin imam-hatipliğine tayin edil(miştir). (...) 1952 Aralığında Gümüşhaneli Dergâhi postnişini ve eski tekke arkadaşı Kazanlı Abdülaziz Bekkine’nin vefatı üzerine, İstanbul’a naklolarak Ümmügülsüm Mescidi’nde vazife gördü. 1.10.1958 tarihinde Fatih İskenderpaşa Cami-i Şerîfi’ne nakloldu ve vefatına kadar bu vazifede kaldı.”¹⁰⁶

Mehmed Zahid Efendi’nin Cuma ve Pazar günleri yaptığı vaazlar ve bu vaazları dinlemeye gelen yüzlerce kişinin bilinmemesi gibi bir durum elbette söz konusu değildir. Sonraları devletin en önemli kademelerinde yer alacak olan zevatin sürekli cemaat içerisinde bulunması, büyük bir kitlenin hayranlıkla kendisini izlemesi ve resmi ideolojinin politikalarının aksine bir takım davranışların (en azından dinin görünürlüğünün) artması dahi onun kovuşturulmasına sebep olmamıştır. Bu durumu Kotku’nun çağa ayak uydurmaktaki maharetiyle izah etmek mümkündür. Ama bu durumun cevabını devletin tasavvuf karşısında yenilgiyi kabul etmesinde aramak belki daha doğru bir yaklaşım olacaktır.¹⁰⁷ Belki de onun devletin laiklik prensibi ile çatışmayan¹⁰⁸ yumuşak üslubuna, insana, onun manevi ve ahlaki gelişimine odaklanan anlatımına dikkat etmeliyiz. O devleti hiçbir zaman karşısına alıp düşman olarak görmemiştir.¹⁰⁹ Kotku İslam’ı insanın bütün kötülüklerin kaynağı olan nefsi disiplin altına almak ve toplumun salâhı

¹⁰⁵ Emin Yaşar Demirci, “Mehmet Zahid Kotku”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6 İslamcılık**, 3. b., İletişim Yay., ss. 326- 329.

¹⁰⁶ <http://www.iskenderpasa.com/A4DE1890-B2BC-4EFA-8288-DF4DCFF0D22C.aspx> (erişim: 10.08.2017)

¹⁰⁷ Çakır, a.g.e., s 20.

¹⁰⁸ Demirci, a.g.e., s. 100.

¹⁰⁹ Çakır, a.g.e., s 24.

için güzel ahlaki yaymak, mümkün olduğunca da iyiliğin yayılması için çalışmak olarak anlar ve anlatır.¹¹⁰ Konuşmalarından derlenen kitaplara bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir: *Tasavvufi Ahlak, Nefsin Terbiyesi, Hadislerle Nasihatler, Ana Baba Hakları, Zikrullahın Faydaları* vb.

Şurasını gözden kaçırmamalıyız ki, o her ne kadar yeni durumlara adaptasyon yeteneği olan bir şeyh, modernleşen ve gençlerden oluşan yeni bir cemaate sahip bir lider, modern siyasi ve akademik elit kadroları etrafında toplayan bir önder olarak görülse de¹¹¹ neticede Gümüşhanevi Dergâhı'nın geleneksel tekke üslubuyla yetişmiş, bu üslup içerisinde inanmış ve yaşamış, bu üslup çerçevesinde tarikat anlayışını yaşatmaya gayret etmiş son temsilcisidir.¹¹²

Modernliğin ontolojik ve formel alanlarını göz önünde bulunduracak olursak Kotku için ontolojik modernliğin bahis konusu olmadığı aşikardır. Rasyonalizm, pozitivizm, sekülerizm ve hümanizm anlamında bu alanlara değen bir inancı ve söylemi yoktur. Kendisinden sonra formel anlamda modernleştiğini söyleyeceğimiz Esad Coşan ve Nureddin Coşan'ın da ontolojik anlamda modernleştiğinden bahsedilemez. Kotku formel anlamda da gelenekçidir ve geleneğin anladığı İslam'ın dışında bir İslam anlayışına sahip değildir.

Sekülerlik konusuna değinecek olursa Mehmed Zahid Efendi dünyayı ahiret yolu olarak görür ve dünya sevgisi ile ahiret sevgisinin bir arada imtizaç etmesinin mümkün olmadığından bahisle; “Dünya tercih edilince ahiret kefsi boş kalır. Ahiret tarafı tercih olursa dünya kafesi boş kalır.”¹¹³ der. Hiçbir konu dinin referansının dışında ele alınmamıştır. Hiçbir şey dine dayandırılmadan konuşulmamıştır. Onun sözlerine ve davranışlarına, düşünce dünyasına ve inancına ister dinden soyutlanma, kutsalın zıttı¹¹⁴ anlamında ele alınmış olsun, ister dinin etkisinin veya otorite olarak kabulünün zayıflaması¹¹⁵ şeklinde anlaşılmış olsun hiçbir şekilde sekülerlik atfedilemez.

¹¹⁰ Yavuz, a.g.e., s.193.

¹¹¹ Çakır, a.g.e., ss. 20-23; Demirci, “Dergahtan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati”, ss. 323- 340.

¹¹² Demirci, “Mehmet Zahid Kotku”, ss. 326-329.

¹¹³ Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 3, s. 67.

¹¹⁴ **Webster's Encyclopedia of Dictionaries**, Ottenheimer Publishers, 1977.

¹¹⁵ Volkan Ertit, “Sekülerleşme Ne Demektir?”, **Toplumsal Değişim Sempozyumu**, İnsan ve Medeniyet Hareketi, İstanbul, 2016, ss. 465-483.

Kotku'nun vaazlarında ve vaazlarından oluşturulan kitaplarında erekçiliği net bir şekilde görmek mümkündür. Kâinata ve insana teleolojik olarak bakar. "Hak sübhanehu ve teala kullarını bu ibadet sayesinde şereflensin ve muhabbetini kazanarak izzet sahibi olsunlar diye yaratmıştır. Zira insan oğlunun yaratılış sebeplerinden en mühimi Allahu Teala'ya ibadet ve O'nu hakkıyla bilmektir."¹¹⁶ Ona göre kul Allah'ı birlemek için yaratılmış, tüm mahlûkat da insana hizmet için vücuda getirilmiştir.¹¹⁷ Mekanik bir evren anlayışı ve determinist bir yaklaşıma rastlanmaz. Şifayı veren Allah'tır. "Şifayı ilaçtan bilmek büyük bir hatadır."¹¹⁸ Ateşe yanma gücü veren Allah'tır. Her şey Allah'ın elindedir, sürekli onun yaratması ve tanzimine muhtaçtır.

Mehmed Zahid Efendi; "Her şeyin tek ölçütü insandır." sözünün imlediği ve hümanizm olarak kabul edilen düşünceyi kabul etmez. İnsanın Allah için yaratıldığı, tek hâkiminin ve sahibinin Allah olduğu, ama her şeyin de insan için halk edildiği düşüncesini dillendirir. "Gökler, seni gölgelendirir, yerler de senin ikametini ve faydalanmağın içindir. Yüksekteki nurlar da seni aydınlatmak için, süfli olan mevcudat da sana hizmet için yaratılmıştır ve senin tasarrufuna verilmiştir. Bunların hepsinin senin için yaratılmış olduğunu ve senin de bana kulluk etmen için yaratıldığını fehm eyle ve bunun kadr ve kıymetini bil."¹¹⁹ İnsan "eşref-i mahlûkat"tır ama tek referans ve ölçüt Allah'tır. Her şey Allah'a göre ve Allah tarafındandır.

Anlatımlarının bütününe baktığımızda Kotku'nun rasyonalist olabilmesinin imkânsızlığı zaten görülmektedir. Keramet, mucize ve batınî hallerin sıkça tasviri rasyonel bir bakış açısının onda olmadığını müşahade etmemizi sağlar. Çünkü rasyonalite aklın dışında referans ve gerçeklik kabul etmez. Bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlandırmada ve düzenlemede inanç, vahiy, duygu, önyargı, içgüdünün yerine ilk ve temel bilgi kaynağı olarak aklı, aklın düzenini ön plana çıkartır. Bilginin kaynağı geniş anlamıyla akıldır. Kotku'nun ilim anlayışındaki başat unsur ise ilim denilince din ilimlerinin anlaşılmasıdır. Yüceltilen ilim de din ilimleridir. "Göklerdeki sema ehlinin ve yerdeki mahlukatın zinetidir; yani yerin de göğün de zineti ilimdir. İlimle halikim

¹¹⁶ Kotku, **Cennet Yolları**, Server İletişim, İstanbul, 2015, s. 87.

¹¹⁷ Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 1, s. 65.

¹¹⁸ Kotku, **Hadislerle Nasihatlar**, C. 1, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984, s. 54.

¹¹⁹ Kotku, a.y.

mevcudiyeti anlaşılır. İlimle O'na ibadet edilir. Yıldızlar bu felek alemindedir; ilim ise hak hazinesindedir.”¹²⁰

İnformel tarikat ilişkileri çerçevesinde modernleşen gençlerin, siyasi ve akademik elitlerin etrafında halka olmasından sonra da onun din dilinde ve din anlayışında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Ancak tasavvuf öğretisinin şifahi geleneği herkesin durumuna uygun bir şeyler almasına imkan tanımıştır. Hatıralarda anlatılan daha müsamahakar, daha esnek ve daha sevecen, kimseyi kırmayan bir Kotku portresidir. Vaaz ve kitaplarında ise tavizsiz, katı bir anlayış hakimdir. Neredeyse bu durum iki farklı Kotku imajı oluşturmaktadır. Bu şifahi gelenekteki “herkesin durumuna uygun birşeyler alması”ndan kaynaklanır. Örneğin: “Hocaefendi kolonya kullanmazdı. Bir gün beraber bir eve gittik. Şöyle bir kapının yanında oturuyordu Hocaefendi... Bir küçük kız, kapıdan girdi. Hemen kolonya şişesini Hocaefendi'nin avucuna getirdi dayadı. Hocaefendi bir o sevimli küçük kıza baktı, bir de elindeki kolonyaya baktı. Uzattı elini, aldı kolonyayı... Düşünün, mâsum bir kız... Reddetse çok kalbi kırılacak, belki de ağlayacak... İkrâm bakımından bilmeden cahillik yapıyor. Şimdi Hocaefendi bu tavrıyla onu kırmadı.”¹²¹

Sigara konusunda haram olduğunu yazmasına,¹²² sık sık hem sağlığımızı bozan hem de melekleri rahatsız eden sigara paralarının da sorulacağını söylemesine¹²³ ve yanlış fetvalar yüzünden sigara gibi kötü alışkanlıkları pervasızca edindiğimizi belirtmesine rağmen şu anı bu konuda çok önemlidir: Hacı Ahmed Kibritçi Trabzonlu Ali Haydar Efendi'nin müptelası olduğu sigarayı bırakabilmesi için Mehmed Zahid Efendi'den ricada bulunur. Bunun üzerine, “Hacı Ahmed” dedi. “Hafız abi bununla –sigarayla- o kadar ahab arkadaş oldu ki, onu terk etmesi epey zor.”¹²⁴ Bunlar tasavvufa ait şifahi geleneğin herkesin durumuna uygun eğitim anlayışının bir mahsulü olarak anlaşılabilir.

Kotku'nun etrafında halkalanan çevreler onda ne buluyorlardı? Belki de asıl sorulması gereken soru şudur: Kotku'yu bu kadar cezp edici kılan şey nedir? Buna din sosyolojisi terminolojisi içerisinde Weber'in hediye ettiği kavramla “karizma” diyebil-

¹²⁰ Kotku, a.g.e., s. 59.

¹²¹ Necdet Oral” Hasib Efendi'den Mehmed Efendi'ye”, Haz. Metin Erkaya. **Anılarla Mehmed Zahid Kotku**, <http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/kitap/anmzk/hasib.html> (erişim: 20.09.2017)

¹²² Kotku, **Cennet Yolları**, s. 60.

¹²³ Kotku, a.g.e., s. 94.

¹²⁴ Mustafa Özdamar, **Şeyh Kotku; Bursalı Mehmed Efendi**, Kırk Kandil Yay., İstanbul, 1996, ss. 49-50.

riz. İslam geleneği ise olaya “Allah sevdiği kulunu diğer insanlara da sevdirebilir.”¹²⁵ anlayışıyla bakar. Gürdoğan alçak gönüllüğü ile gönülleri yakalaması olarak görür.¹²⁶ Çakır ise bunu şu cümlelerle ifade eder: “Ülkede ağırlığını giderek hissettiren liberalizm ve Marksizm karşısında bocalayan, onlardan şu veya bu şekilde etkilenmiş ama yetişmeleri gereği herhangi birine bağlanmaya cesaret edemeyen gençleri Zahid Kotku, hayatın, Türkiye’deki tüm modern akımların ihmal ettiği bir boyutunu öne çıkararak kendisine bağlıyordu: Şiirsellik.”¹²⁷ Ayrıca bu gençlerin geleneksel bir aileden geldiklerini ve karşılaştıkları modernizm karşısında savunmasız kaldıklarını da göz ardı etmemeliyiz. “Onlar köksüzlük, darmadağın olma ve çevreye uyumsuzluk tehlikesi ile karşı karşıya idiler.”¹²⁸

Karizmayı belirleyen birçok unsurun arasında kerametın önemli bir yer tuttuğunu gözden kaçırmamak gerekir. Hatıralarda anlatılan pek çok kerametın yanı sıra Coşan, Mehmed Zahid Efendi’yi tanıtım yazısında şunları söyler: “Kerametleri zâhir ve şöhreti âlemgir olduğu halde... İnsanın kalbinden geçirdiğini bilir, gelenin sormadan cevabını verir, istemeden ihtiyaç sahibinin muhtaç olduğu şeyi bağışlardı. Gönüllere ve rüyalara tasarrufu vardı. Bereket gittiği yere yağar; bolluk onunla beraber gezer, en ücrâ, en kıtlık yerde o gelince nimet dolardı. Beraberinde seyahat edenler, tevafuklara, tecellilere, maddî ve mânevî hallere ve ikramlara şaşar, hayretlere düşerler, parmaklarını ısırırlardı.”¹²⁹

Onun gelenekselliğinin en önemli göstergelerinin başında geleneksel tarikat anlayışı, usul ve ritüellerine olabildiğince riayet göstermesi gelir. İntisap usulünden zikrin takibine, sohbet ile eğitim anlayışından müridanın ziyaretine, halvetten kişinin arındırılması çalışmalarına kadar tüm uygulamalar neredeyse bire bir geleneğe uygun olarak icra edilmiştir. Tekke geleneğine uygun olarak *Ramuz ü'l Ehadis* dersleri, hatmeler ve sabah namazından işrak vaktine kadarki zaman süresince evradın okunması

¹²⁵ Ebû Hüreyre radiyallahu anh'den rivayet edildiğine göre Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: “Allah Teâlâ bir kulu sevdiği zaman Cebrâil’e: “Allah filanı seviyor, onu sen de sev!” diye emreder. Cebrâil de o kulu sever, sonra gök halkına: “Allah filanı gerçekten seviyor; onu siz de seviniz!” diye hitâbeder. Göktekiler de o kimseyi severler. Sonra da yeryüzündekilerin gönlünde o kimseye karşı bir sevgi uyanır.” Ebu'l- Hüseyin Muslimu'bnü'l-Haccac el-Kuşeyrî en-Niysâbüri, a.g.e., C. 8, s. 104.

¹²⁶ Ersin Nazif Gürdoğan, **Görünmeyen Üniversite**, İz Yay., 7. b., İstanbul, 2011, s. 29.

¹²⁷ Çakır, a.g.e., ss. 21-22; Demirci, a.g.e., s. 101.

¹²⁸ Demirci, , a.g.e. s. 100.

¹²⁹ Coşan, **Mehmed Zahid Kotku**, s. 16.

hiç aksatılmamıştır. Tarikata giriş dersleri kişiye münhasır ve yüz yüze verilmiş (çok kalabalığın bulunduğu bir iki istisna hariç), zaman zaman toplu zikirler de yapılmıştır. Halvetin yerini mini halvet olarak adlandırılan itikafa bıraktığı gözlenmiştir. Yaptığımız görüşmelerden birisinde bağlılardan ve Kotku'nun uzun yıllar hizmetinde bulunanlardan Burak; “Çoğu şeyh, halvet için hocamıza gönderirdi. Çünkü çoğunun halvet yaptırmaya gücü yoktu. Bir gün, ‘Biz artık çok yaşlandık ve yorulduk. Halvette de şöhret vuku buluyor.’ diyerek halveti kaldırdı ve onun yerine halvet usulünde itikafa izin verdi. İtikafa şöhret olmaz.”¹³⁰ diyerek halvetin terk edilmiş serüvenini aktarmıştır. Bu itikafa da “mini halvet” ismi verilmiştir. Sahurda 21 adet kuru üzüm ve çok az ekme, iftarda yağsız ve tuzsuz yeşil mercimek çorbası, çok az ekme ve ılık su şeklindeki diyet, kimse ile konuşmamak, koku ve kokulu sabun kullanmamak, sürekli zikirle meşgul olmak, hatta bulunduğu odanın penceresini açarak havalandırmamak gibi halvetteki katı kuralların zorunlu olmadığı halde itikafa uygulanmasıyla itikaflar adeta birer kısa halvete dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Giyim kuşam konusunda ise tam bir gelenek adamıydı. Daima sarıklı, cübbeli, sakallı ve şalvarlıydı. Şu cümleler onun giyim kuşam konusundaki tavrını ortaya koymaktadır: “...Ekserisi sakaldan mahrum, medeniyet kisvesi diyerek giydikleri o hristiyan adet ve ananesi olan frenk işi ceket-pantolonlar, gömlekler, kolalı yakalılar... Bir de üstüne canım kravat (!) yok mu ya; dinimizle ne kadar taban tabana zıt.”¹³¹ Kadın giyim kuşamı yani tesettürü konusunda ise tesettürün örtünmek değil görünmemek olduğunu söyler ve asıl tesettürün hanımların evlerinde oturup evinin ve çocuklarının hizmetiyle meşgul olmaları olduğunu beyan eder. “Her ne şekilde sokağa çıktığı an bu tesettürün yok olduğunu” bildirir.¹³²

O, kadının fitne ve eksik olarak görüldüğü, kadının erkeğine tam itaat etmesi gerektiğine inanılan zamanların insanıdır. Kadınların “fitne-fesad ortalığı alt-üst etmiş olduğundan bugün yakın komşu camilerine dahi olsa velev ki ihtiyar dahi olsalar namazlarını evlerinin en mahrem yerlerinde”¹³³ eda etmelerinin gerekliliğinden bahseder. Kadınların kurtulmasına vesile olan dört şeyi açıklarken “Dördüncüsü ise;

¹³⁰ 22.12. 2017 tarihinde yapılan görüşme.

¹³¹ Mehmed Zahid Kotku, **Nefsin Terbiyesi**, 6. b., Server İletişim, İstanbul, 2015, s. 279.

¹³² Mehmed Zahid Kotku, **Mü'minlere Vaazlar**, C 2, 2. b., Seha Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 97; Kotku, **Nefsin Terbiyesi**, ss. 56-57.

¹³³ Kotku, **Hadislerle Nasihatlar**, C 1, s. 27.

erkeğine itaattir, bu da pek mühimdir.” der. Erkeğin her zaman evin hem amiri hem de maişetini teminle mükellef olduğu söyler. “Erkeğinin izni olmadıkça evinden dışarıya çıkmaz. Evine akrabası dahi olsa erkeği yok iken kimseyi almaz.”¹³⁴ “Kadın kısmının yaratılışı itibariyle hilkatında yamukluk, eksiklik, zafiyet” olduğu kanaatindedir.¹³⁵ Kitabında İbn-i Mace, Nesai ve Ahmed b. Hanbel’in Ebu Hüreyre’den rivayet ettiği, Enes b. Malik’in anlattığı bir olayı nakleder. Olayın sonunda Hazreti Peygamberin şu sözleri vardır: “Beşerin beşere secde etmesi sahih olmaz. Beşerin beşere secde etmesi lazım gelse, hakkının büyüklüğünden kadının kocasına secde etmesini emrederdim.”¹³⁶ Kadınların camiye gitmeleri konusunda sarfettiği sözler ve eğitim konusundaki “Evladlarımızı okutacağız diye, onların yirmi yaşlarını tecavüz eden bir zamana kadar, erkek çocuklarla birlikte hemhal olmalarına göz yuman babalara ne dersiniz?”¹³⁷ cümlesi ise kendisinden sonra gelenlerin tesettürü yorumlayış biçimleri ve kadının sosyal hayatta aktif rol alması önünde durulamayan değişimin göstergesi olarak anlaşılabılır.

Coşan kendisinden sonra tesettürü yukarıdaki şekliyle yorumlamayacaktır. Sosyal organizasyonlarda aktif olunmasını, her şehirde kadın dernekleri kurulmasını isteyen (Bu dernekler “Arifan Kadın ve Aile Kuruluşları Dayanışma Derneği” çatısı altında toplanmıştır.¹³⁸) Coşan’ın tesettür konusunda Kotku’dan farklı bir yoruma gittiği muhakkaktır. O bir yazısında kıyafet şekli sunarken kıyafetlerin vücut hatlarını belli etmeyecek kadar bol, içini göstermeyecek kumaştan, takvaya, saygıya, vakara uygun; zevke, sevimliliğe münasip olması gerektiğini söyler. Kadın madem kamusal alanda olacaktır; öyleyse onu örterek muhafaza etmelidir.

Modern/postmodern dünyayı bir kelimeyle tanımlamamız gerekseydi sanırım şu kelimeyi duymamız muhtemeldi: Tüketim. Tüketim kelimesinin ardından da şu ifadeyi duyardık. “Tüketim ve tüketimcilik yeni dünyanın bir ideolojisidir ve daha fazla tüketim, daha fazla üretim ve dolayısıyla daha fazla refah demektir.”¹³⁹ Şurasını da kabul etmeliyiz ki tüketmeden yaşamak olanaksızdır. Çünkü tüketimi doğumumuzdan

¹³⁴ Kotku, a.g.e., s. 329.

¹³⁵ A.y.

¹³⁶ Kotku, a.g.e., ss. 334-336.

¹³⁷ Kotku, **Mü'minlere Vaazlar C. 2**, s. 97.

¹³⁸ Kadın ve Aile, <http://www.kadinveaile.com/arifan/> (erişim: 15.10.2017)

¹³⁹ Yavuz Odabaşı, **Tüketim Kültürü, Yetinen Toplumun Tüketen Topluma Dönüşümü**. 2. b., Sistem Yay., İstanbul, 2006, s. 18.

ölümümüze kadar süren bir eylemler bütünü olarak da görebiliriz.¹⁴⁰ Tüketimi zorunlu tüketim, tutkulu tüketim, refah tüketimi, gösterişçi tüketim ve sembolik tüketim gibi bir sınıflandırmaya¹⁴¹ tabi tutarsak modern/postmodern zamanların tüketim biçiminin ve tüketim toplumu tanımının zorunlu tüketimle bir ilişkisinin olmadığı rahatlıkla görülebilir. Özellikle postmodern yani geç kapitalizm döneminde ortaya çıkan tüketimcilik ve tüketim toplumu kavramlarında tüketmek bir ihtiyacın giderilmesinin çok ötesinde bir anlama sahiptir. Bir gösterge sistemi¹⁴², statü, prestij, haz ve tatmin vasıtasıdır.¹⁴³ 1980 sonrası Özal tarafından ortaya atılan “Çağ Atlayan Türkiye” sloganının temelinde de hazzı tüketimcilik ve bunun bir kültüre dönüşümü yatar.

Postmodern kültür, hem dindarlığın hem de hedonist (hazzı) yaşam tarzının birlikte var olabileceğini söyler. Günümüzün gençleri, kendilerini hem çok dindarım diye tanımlamakta hem de hedonist özellikler gösterebilmektedir. Kendini “Çok dindarım.” şeklinde niteleyen gençlerin birçoğu aynı zamanda hayatta en önemli şeyin para olduğunu söyleyebilmektedir. İşin daha ilgi çekici kısmı “Günü yaşamak ve yarını yarına bırakmak şarttır,” “Köşeyi dönmek iyidir,” “İnsan önce kendini düşünmelidir” görüşlerini dindarım diyenlerin; kendilerini orta düzeyde dindar ve hiç dindar değil olarak kabul edenlere göre daha fazla oranda sahiplenmeleridir.¹⁴⁴

Kotku'nun yaşadığı dönem henüz tüketim kelimesinin yaygınlaşmadığı onun yerine “israf” kavramının kullanıldığı zamanlardır. Kendisinin yaşayışı ve söylemleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. Ömrü boyunca caminin meşrutasındaki evde yaşamıştır. Eline geçeni bezl eden (cömertçe dağıtan) bir mizaca sahiptir.¹⁴⁵ Hemen herkes onun mütevazı bir hayat sürdüğünde hemfikirdir. Hatta giydiği şalvarın çift yönlü olmasına dikkat ettiği, önünü ve arkasını giyerek uzun yıllar kullandığı anlatılır.¹⁴⁶ İskenderpaşa'da vaazları esnasında, hocalarından bahsederken; motorlu taşıtların olma-

¹⁴⁰ Odabaşı, a.g.e., s. 15.

¹⁴¹ Odabaşı, a.g.e., s. 17.

¹⁴² Jean Boudrillard, **Tüketim Toplumu**, çev., Hazal Deliçaylı-Ferda Keskin, 5. b., Ayrıntı Yay. İstanbul, 2012, s. 24.

¹⁴³ Engin Özgül, “Tüketicilerin Sosyo-Demografik Özelliklerinin Hedonik Tüketim ve Gönüllü Sade Yaşam Tarzları Açısından Değerlendirilmesi”, **Ege Akademik Bakış**, C. 11, S. 1, Ocak 2011, ss.23-38.

¹⁴⁴ Vehbi Bayhan, **Hedonist Ve Püritan Etik Sarmalında Postmodern Gençlik**, <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/BAYHAN-Vehbi-HEDON%C4%B0ST-VE-P%C3%9CR%C4%B0TAN-ET%C4%B0K-SARMALINDA-POSTMODERN-GEN%C3%87L%C4%B0K.pdf> (erişim: 25.09.2017)

¹⁴⁵ Coşan, **Mehmed Zahid Kotku**, s. 16; Özdamar, a.g.e., s. 71.

¹⁴⁶ Coşan, a.g.e., s. 38.

dığı bir dönemde at arabası ve fayton gibi araçlara binilmemesini tavsiye ettiklerini, bu araçların gurura, israfa ve dünyaya meyle sebep olabileceğini söylediklerini kendisini dinleyenler aktarmaktadırlar.¹⁴⁷ “İnsanın canının istediği her şeyi yemesi ve giymesi de israftan sayılmıştır.”¹⁴⁸ “Bütün içkiler, sigaralar, köşkler, konaklar, yazlık adı verilen sayfiyeler, ev içindeki şeref, süs, ziynet ve saltanata taalluk eden her şey israf değildir de nedir ya?”¹⁴⁹ ifadeleri Mehmed Zahid Efendi’nin bu konuya verdiği önemi göstermektedir. Bu aynı zamanda onun bu modern dünyanın insanı olmadığını da ibraz eder. “Zenginliğin en kötü tarafı, hem şımarık olmaları hem de israftan kaçınmamalarıdır.”¹⁵⁰ “İnsanın ne kadar zengin olursa olsun iktisaddan ayrılmaması ve hatta zaruret ve kifayet miktarıyla idare edip, fazlasını hak yoluna ve hakkın müdafaası için harcamasının lüzûmunu beyan buyurmuşlardır.”¹⁵¹

İnsanın bu dünyadan kâim almasının doğru olmadığını sürekli gündeme getirmektedir. Çünkü dünyadan kâim almak dünyaya meyletmek ve ahireti unutmaktır. “İbrahimü’ş-Şeyban (k.s.) Hazretleri nefesine muhalefet kastıyla kırk sene her tarafı kapalı bir yerde yattığını söylemiştir.”¹⁵² “Sırrî-i Sakatî (k.s.) Hazretleri, ‘ Otuz veya kırk seneden beri nefsim istediği halde, eti yağda pişirip de yemedim’ demişlerdir.”¹⁵³ gibi nakillere sıkça rastlamak mümkündür.

Yukarıda onun tüketim, tesettür, giyim kuşam, tarikat ve tasavvufla ilgili anlayışının; aşağıda göreceğimiz ekonomik, sosyal ve siyasi görüşlerinin özünü şu kavram oluşturur: Nefisle mücadele. Her eylem, her fikir ve her çalışmanın tek amacı vardır: “İnsan-ı kâmil”i vücuda getirmek. Bunun için yapılması gereken şey “ahlak-ı zemime”den uzaklaşmak ve “ahlak-ı hamide”yi elde etmektir. Bu nokta kendisini selefleriyle neredeyse tam tamına aynı düzleme taşıırken halefleriyle ayrıştığı alanı gösterir. Cemaatin değişiminin kotlarını da buradan yola çıkarak belirlemek en sağlıklı yol olacaktır. Eserlerinden sadece *Tasavvufi Ahlak*’a göz attığımızda bile işlenen konular bizi rahatlıkla bu iddiaya götürebilir. Evrad, Ezkar ve İstiğfar (C.1, ss. 23-26); Seyr-i Sülûkun Menzilleri (C. 1, ss. 66-71); Nakşibendiyye’de Tarik Edepleri (C. 1, ss. 95-99);

¹⁴⁷ Gürdoğan, a.g.e., s. 61.

¹⁴⁸ Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 5, s. 214.

¹⁴⁹ Kotku, a.y.

¹⁵⁰ Kotku, a.y.

¹⁵¹ Kotku, a.y.

¹⁵² Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 3, s. 107.

¹⁵³ Kotku, a.y.

Zühd ve Zühdün Mertebeleri (C.1, s. 189); Adab Risalesi: Tarikat-ı Aliye-i Nakşîyye Âdabı ve Sâdât-ı Nakşibendiyye (C. 2, ss. 161-225); Halvetin Lüzumu ve Nevileri (C. 5, ss. 42-57); Ahlak-ı Hamidelerin Kısaca Tekrarı (C. 5, ss. 243-249).

Cihadın bugün dünya menfaatleri ve saltanatları için olduğunu ifade ederek elimizde kayıp giden dinden ve imandan bî haber evlatlarımızın dinlerini öğrenmeleri için çalışmanın¹⁵⁴ ve nefisle savaşmanın cihadın anası olarak kabul edileceğini¹⁵⁵ beyan etmesi ile kendisinden sonra neşredilmeye başlanılan İslam mecmuasının hemen her sayısında “Müslüman Mücahidler”e, yeryüzündeki “İslami Cihad”lara yer ayrılması ve cihadın bir manifesto olarak kabulü;¹⁵⁶ *Tasavvufi Ahlak*’taki bir konu başlığına “Seyr-i Sülûkda Başarı Şartları”¹⁵⁷ konulması ile halefi Esad Coşan’ın kitabının isminin “Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı” olması ve Nureddin Coşan’ın 2003’deki Kuşadası Adakule Hotel’de yaptığı konuşmayı; “Bugünden itibaren daima ayarını doğru yola göre kontrol ve teftiş edip düzenleyeceğimiz, kişisel hayat planınızı yapın.”¹⁵⁸ şeklinde sonlandırması, Cemaatin en önemli gündem maddelerinin başında “kritik ve analitik düşünme”nin gelmesi bile değişimin seyrini göstermesi bakımından önemlidir.

Mehmed Zahid Efendi’nin sosyal, siyasal ve ekonomik konularda yapmış olduğu katkı ve faaliyetler asıl mevzunun yanında ikinci planda kalmaktadır. Öncelikle Nakşibendî Tarikatı’nın ananesi Müslümanların her işiyle ilgilenmek olarak belirlenmiştir. Bu münasebetle, Gümüş Motor’un kuruluşuna ön ayak olmuş, Hakyol Vakfı’nın kurulması hususunda ilk talimat kendisinden gelmiş ve siyasette bulunmayı arzu eden ihvana karşı onları yönlendirici, yol gösterici ve zaman zaman da ikaz edici olmuştur.¹⁵⁹

Nakşibendiye’nin tarih boyunca siyasetle içli dışlı olmasına sebep olarak karar mekanizmalarında siyasetin etkisi, müntesiplerinin rahat etmesi ve siyasetin şerrinden emin olmak düşüncesi gösterile gelmiştir. Ama Kotku’nun MNP ve MSP oluşumlarına verdiği destek ve bizzat üstlendiği hamilik tavrı, onun müntesiplerini sürekli uzak tutmaya çalıştığı “riyaset sevgisi”nin ve daima ikaz ettiği kötülüğün içine dalması¹⁶⁰ olarak

¹⁵⁴ Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, C. 2, s. 110.

¹⁵⁵ Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, C. 4, s. 193.

¹⁵⁶ Çakır, a.g.e., ss. 29-30.

¹⁵⁷ Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, C. 2, s. 2.

¹⁵⁸ <http://www.iskenderpasa.com/BC49950B-2C61-4660-BCF5-2B1444927BF2.aspx>

¹⁵⁹ Coşan, *Mehmed Zahid Kotku*, s. 90.

¹⁶⁰ Demirci, “Dergâh’tan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: Iskenderpaşa Cemaati”, s. 330.

görülebılır. Bu durum Mehmed Zahid Efendi'nin, "Onda ne hak rızası vardır ne de amel" diye tarif ettiği "Riyaset Sevgisi"nde¹⁶¹ yazdıklarıyla ve partilerin memleketteki vahdeti bozduğunu beyan eden "Partiler ve Ayrılıklar"daki sözleriyle bir çelişki teşkil ettiği ifade edilmektedir.¹⁶² Ama onun önemli mevkilerde bulunan bürokrat, teknokrat bağlılarının politik ihtiraslarından rahatsızlığını dile getirmesi¹⁶³ zaman zaman yakın çevresine "manevi nüfuzunun politik amaçlar için kullanılmak istenmesinden" şikâyet etmesi¹⁶⁴ ise bu çelişkiyi yok etmektedir. Bağlılarından inşaat mühendisi Hacı Arif Çelik'in anlattıkları ise onun yaptığı her işteki nihai amacını ortaya koyar gibidir: "Eğer muvafık bulursanız Milli Selamet Partisi'nin Suruç ilçe teşkilatını kurmam gerekiyor. (...) Şunu söylediler: HendeK Savaşı'nda, doksan yaşındaki bir müşrik, şirkinin galebesinde hendeği aşır Müslümanlara taarruz ederken, Müslüman bir gencin ne yapması gerektiğine siz karar verin."¹⁶⁵ Kotku'nun siyasetle ilgilenmesindeki ana amacın toplumun ve devletin süreç içerisinde İslamlaşmasının sağlanması olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Birkaç dönem senatörlük ve milletvekilliği de yapmış olan ve 1968-1971 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı vazifesinde bulunan Lütfi Doğan'ın şu ifadeleri tam da bu noktaya işaret etmektedir:

"Partinin fikir babası Mehmet Zahid Kotku idi. Müslümanların kendilerini evlerinde hissedecekleri bir partiye sahip olmak istiyordu. Aslında bizler diğer merkez-sağ partiler tarafından kullanılmaktan bıkmıştık. Bu partiyle Zahid Efendi yüzünden ilgilenmeye başladım. Zahid Efendi'nin beş kişiyi davet edip, bizlere şunları söylediği o akşamı hatırlıyorum: 'Hepiniz bu milleti koruma ve ilerletme davasına kendinizi adanmış insanlarsınız. Bu yaralı milletin kimlik ve kişiliği İslam'dır. Sizin ana mirasınız İslam'dır ve Müslümanlar olarak bu yarayı Türk ve Müslüman halkımızın isteklerini dinleyerek iyileştirebilirsiniz. Halkın istediği, İslam'ın adalet duygusu ve kendi Osmanlı-Müslüman kimliklerinin kazandırılmasıdır.'"¹⁶⁶

¹⁶¹ Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 5, s. 116.

¹⁶² Demirci, a.g.m., s. 330.

¹⁶³ Demirci, a.y.

¹⁶⁴ "İsmail Turan Hoca ile Mehmed Zahid Kotku Hakkında", **Kadın ve Aile**, C. 6, S. 67, Ekim 1990, s.41.

¹⁶⁵ Özdamar, a.g.e., ss. 37-38.

¹⁶⁶ Yavuz, a.g.e., s. 279.

Ayrıca onun, “Dünyada her şey boş! Para da boş, kitap da boş, şöhret de boş!. Dervişlik de boş, şeyhlik de boş!. Mühim olan iyi bir kul olabilmek. İnsan bunu seksen yaşından sonra anlıyor.”¹⁶⁷ cümleleri de nihai amacını tarif etmektedir. O hiçbir şeyi de bu amacın üzerinde tutmamıştır.

Kotku'nun siyasi harekete verdiği desteğe rağmen partili gibi davranmadığını, Cemaatin MSP ile özdeşleşmesine karşılık kendisini parti ile özdeşleştirmedğini söylemek yanlış olmayacaktır. Müritleri, siyasetle uzak veya yakın ilişkili olsa da, kendisini siyaset üstü tutmayı başarabilmiştir. Bu yüzden MSP'ye destek verirken diğer partilileri ve partileri dışlamamaya özen göstermiş, doğrudan başka cemaatlere veya partilere mensup olanların da ziyaret ettikleri, hayır duasını almaya çalıştıkları manevi bir şahsiyet olmayı sürdürmüştür.¹⁶⁸ Zaten siyaseti toplumun, gündelik hayatın ve nihayetinde devletin İslamlaştırılmasının bir aracı olarak görmüştür.¹⁶⁹

Zahid Efendi vefat ettiğinde henüz Özal telekomünikasyon hamlesine atılmamış, modernlik toplumun kılcal damarlarına kadar işlememiş, “transformasyon” gerçekleşmemiş, postmodernizm kapımızı çalmamıştı. Küreselleşme tüm yerel unsurları tehdit etmeye, dini ve milli yapıları sarsmaya başlamamıştı. Geleneksel yaşam biçimleri, geleneksel ilişkiler, geleneksel kurumlar, bu kurumların geleneksel özellikleri yer yer de olsa devam etmekteydi. Tönnies'nin cemaat dediği soya ve mekana bağlı ilişki biçimini sürdüren kırsal, varlığını devam ettirmekteydi. Çünkü tekno-bilimsel ilişki ve eylemler toplumsal ilişki ve eylemlerin yerine geçmemişti ve insanı henüz tekno-bilim yapılandırmıyor ve yönlendirmiyordu.¹⁷⁰ Kotku bunların hiç birisine muttali olmadan, selefının yolunu adım adım takip ederek, dervişane bir üslupla yaşamış ve darı bekaya rihlet etmişti.

Vefatından önce son zamanlarda sohbetleri damadı Esad Coşan yapıyordu. Son yılları çeşitli hastalıklarla geçmiş olan Kotku 1979 yazında uzun zaman kalmak üzere gittiği Hicaz'dan, ağır hasta olarak 1980 Şubatı'nda dönmek zorunda kalmıştı. 7 Mart 1980'de ameliyata girdi ve midesinin üçte ikisi alındı. Ameliyattan sonra tedricen dü-

¹⁶⁷ Özdamar, a.g.e., s. 65.

¹⁶⁸ Demirci, a.g.m., s. 340.

¹⁶⁹ Çakır, a.g.e., s. 24.

¹⁷⁰ Tekno-bilimin toplumsal ilişki ve eylemlere, toplumsal yapılar, kişisel inanç örüntülerine etkileri konusunda bkz. Himmet Hülür, **Techno Scientific Constitution of Action, Globalization and Inner Dimension, The Cases İsmail Ağa and İskender Paşa Branches of the Naqshbendi Order**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1996.

zeldi, hatta hac mevsimi gelince de Hicaz'a gitti. Fakat ameliyata sebep olan rahatsızlığı nüksetmiş ve ağrılar tekrar başlamıştı. Haccı güçlkle ifadan sonra 6 Kasım 1980 tarihinde çok ağır hasta olarak yurda dönmüştü. Bir hafta sonra 13 Kasım 1980 tarihinde vefat etti. Bakanlar kurulu kararıyla Süleymaniye Camii'nin haziresine hocalarının yanına defnedildi.

B) MAHMUD ESAD COŞAN VE İSKENDERPAŞA: GELENEK VE MODERNLİK/ POSTMODERNLİK ARASINDA

Esad Coşan'la birlikte Cemaatin modernlikle karşılaşması ve tanışması söz konusu olmuştur. Bunun sebeplerinin başında Türkiye'de 1980 sonrası başlayan hızlı modernleşme süreçleri ve bu modernleşmenin ulusun tüm katmanlarınca içselleştirilmesi gelir. Türkiye daha önce radikal bir modernleşme süreci yaşamış ama bu modernleşme sürecini, ister radikal, ister ontolojik ister Batı tipi modernleşme olarak tercüme edelim, toplumun büyük bir kesimi tarafından reddedilmiştir. Dini grupların ve toplumsal alt grupların modernleşme süreci de 1980 sonrası ve özellikle Özal ile birlikte başlayan telekomünikasyon devrimi ile başlamıştır. İkinci sebep Esad Coşan'ın geleneksel tekke kültüründen gelmemesi, onun modern bir eğitim kurumunun yüksek ünvanlı bir üyesi oluşu ve akademik akla sahip bulunuşu olarak belirtilebilir.

Esad Coşan'la birlikte beliren ve ardından süregiden Cemaatin modernlik tecrübesinin izini sürmeye Esad Hoca'nın hayat hikâyesi ile başlanılabilir ve Cemaatin lideri konumuna yükselmesi ile devam edilebilir. 1938 yılında Çanakkale'de doğan Esad Efendi küçük yaşta ailesi ile birlikte İstanbul'a yerleşmiş, 1950 yılında Vezneciler İlkokulu'ndan, 1956'da ise Vefa Lisesi'nden mezun olmuş ve aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Bölümü'ne girmiştir. Buradan 1960 senesinde mezun olur olmaz aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde asistan olarak göreve başlamıştır.¹⁷¹ Aynı "Terceme-i Hal'de 1977 yılında "Mehmet Zahid Kotku Efendinin bizzat elinden tutarak kürsüye oturtması ile İskenderpaşa Camii'nde hadis

¹⁷¹ Metin Erkaya, "Prof. Dr. Mahmud. Esad Coşan (Terceme-i Hal)", **M. Esad Coşan, Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı**, Haz. Metin Erkaya, Son Uyarı Yay., İstanbul, 2001, ss. 17-24.

derslerine başladığı” belirtilmektedir.* 1965’te doktor, 1973’te doçent ve 1982’de profesör olmuş, 1987 senesinde de emekliye ayrılmıştır.¹⁷²

Onun tarikatın başına şeyh olarak getirilmesi müntesipler arasında hemen her şeyh değişiminde olduğu gibi bir takım kopmalara ve hoşnutsuzluklara sebep olmuştur. Meşruiyet tartışmalarının sıkça yaşanması, Coşan’ın sık sık bu makam için Kotku’nun bizzat kendisini işaret ettiği söylemesine, “Bu işi benden sonra sen yaparsın” ifadesini nakletmesine yol açmıştır. “Hocamız vefat ettikten sonra, zihinlerde, ‘Tekke kime kalacak, dervişler nereye gidecek?’ gibi sorular var...Örfi idare olduğu için, biz bunları ilan etmeyi uygun görmedik. Hocamız bana emretmişti, ‘Evladım, benden sonra bu vazifeyi sen yaparsın’ diye ama bunu söyleyemedik.”¹⁷³ “Vefatından iki sene kadar önce olabilir; bir gün bizim İskenderpaşa’daki kapıya yakın köşe odada, somyada yatıyordu. Güneşli bir gündü, (...) şöyle bize baktı: ‘Evladım, benden sonra bu vazifeyi sen yapacaksınız, sen yaparsın!’ dedi.”¹⁷⁴ ifadeleri örnek olarak verilebilir. Hatta Esad Efendi’nin babası Halil Necati Efendi’nin şeyhliğe daha layık olduğu görüşlerine istinaden onun; “Necati, biliyorsunuz ben Hicaz’a gidiyorum... (Biraz durakladıktan sonra) Vazifeyi de Es’ad’a bırakıyoruz!’ demesi üzerine yokluğuna tahammül edemeyiz anlamında: ‘Hocafendi, bu hizmet sızsiz olur mu?’ dedim. ‘Hem de gözümüz arkada kalmadan!’ diye cevapladılar.”¹⁷⁵ sözleri meşruiyet tartışmalarına cevap sadedinde sarf edilmiş cümleler olarak kabul edilebilir. Esad Coşan’ın tercih edilmesinin bir vasiyetle izah edilebilmesinin ötesinde anlamları olduğu açıktır. Kendisinden sonra Türkiye’de yaşanacak değişime ve özellikle Cemaat içerisinde zuhur edecek olaylara karşı bir teyakkuz durumu söz konusudur. Bunu Coşan’ın eğitim ve kariyer çizgisinde ve daha Kotku’nun sağlığında tevdi etmiş olduğu görevlerin sembolik anlamında aramak doğru olacaktır.¹⁷⁶

* “Terceme-i Hal” Coşan’ın Seha Neşriyat’tan çıkan tüm kitaplarında beş sayfa olarak yer almaktadır. Daha sonra kitaplar Server İletişim tarafından yayınlanmış, bu yayınların ciltli baskılarında hemen başta M. Es’ad Coşan başlığıyla iki sayfa, karton kapaklı olanlarının kapağının içerisinde Mahmud Esad Coşan başlığıyla çok kısa bir tanıtım yazısı olarak yer almıştır.

¹⁷² Ruşen Çakır, a.g.e. s. 26.

¹⁷³ Coşan, **Mehmed Zahid Kotku**, s. 111.

¹⁷⁴ Coşan, a.g.e., s. 116.

¹⁷⁵ Halil Necati Coşan, “Evliya Nümûnesi”, **Anılarla Mehmed Zahid Kotku (Ra.h) Hazretleri**, Hz.Metin Erkaya, <http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/kitap/anmzk/index.html> (erişim: 04.10.2017)

¹⁷⁶ Demirci, “Esad Coşan”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 6, İslamcılık**, 3.b., İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 332.

1) Yeni Dönem Yeni Şeyh: Medya İle Tanışma

Esad Coşan'la birlikte yeni bir dönem başlar. Her şeyden önce Coşan geleneksel tekke eğitiminden gelmiyordu. O bir üniversite hocasıydı ve eleştirel, rasyonel bir mantığın temsilcisiydi. Bunu kendisi de defalarca dile getirmiştir: “Ben bir üniversite hocasıyım. Doktora, doçentlik, profesörlük çalışmaları yaptım. Bilimsel çalışmayı bilen bir insanım. (...) Şüpheli bir insan gözüyle; mühendislik okullarında, fakültelerinde vakti geçmiş bir hoca olarak (...) Etrafım teknik elemanlarla doluydu.”¹⁷⁷ “Bir üniversite hocası olarak merak edilen bir konuda somut, elle tutulan, gözle görülen misallerle bu olay hakkında bilgilendirmek istedim.”¹⁷⁸

Cemaatteki dönüşümün hızlı ve belirgin oluşu, Türkiye’de yaşanan değişimin hızının hızlı bir sosyal değişimi de beraberinde getirmesine ve onun geleneksel tekke eğitiminden değil akademik bir camiadan gelmesine bağlanabilir. Bu değişim Cemaatin epistemolojik tasavvurunu da ciddi anlamda değiştirmiştir. Kotku’nun tavsiye ettiği ve takriz yazdığı ezoterik bir tasavvuf kitabı olan *el-İbriz* ile Coşan zamanında ve onun tavsiyesi ile çıkartılan, Cemaate ait akademik bir paradigmanın mahsulü *İlim ve Sanat* dergilerinin epistemisinin karşılaştırılması¹⁷⁹ bu değişimi takip etmede bize yol gösterici olabilir. Aynı şekilde tekkenin sembolü olan *Ramuzu’l-Ehadis* kitabının hadis dersleri kapsamında okutulması eyleminin Nureddin Coşan’la birlikte, “Sahih Kaynak Çalışmaları” ve “Kuran’ın Anlamıyla Buluşulması” (KAB¹⁸⁰) kapsamında terk edilerek meal okumalarına geçilmesi ve meal yarışmalarının tertip edilmesi de aynı şekilde değerlendirilebilir. *İlim ve Sanat* dergileri modernitenin bilimselliğine karşılık gelirken (yalnız derginin epistemisi bilimselliği pür pozitivism ve materyalizm olarak algılamaz); meal okuma da Protestanlık öncesinde doruk noktasına ulaşan kilisenin tahakkümüne karşı çıkılarak otoritesinin yok edilmesi ve sonrasında gelişen tüm otoritelerin reddiyle benzerlik göstermektedir. Bu dünya ile paralel olarak gelişen modern ve postmodern bir yaklaşıma örnek olarak gösterilebilir.

¹⁷⁷ Coşan, **Mehmed Zahid Kotku**, s. 111.

¹⁷⁸ Coşan, a.g.e., s. 112.

¹⁷⁹ Bkz. Selim Sözer, “El-İbriz” Ve “İlim ve Sanat” Sembolleri Üzerinden İskenderpaşa Cemaati’nin Epistemik Dönüşümü” **Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 2017/2, S. 39, ss. 101-124, <http://dergipark.gov.tr/sduifd/issue/33571> (erişim 13.01.2018)

¹⁸⁰ <http://www.kuranimiz.net/web/> (erişim: 05.10.2017)

Değişim bunlarla sınırlı değildir. Hem geleneksel yapı ve özellikle tarikat ritüellerindeki geleneksel davranış biçimleri devam etmiş hem de yanı başında modern yapılar ve uygulama alanları oluşmuştur. Cami, evrad, rabita, tarikat dersi, sohbet, ziyaret, Hatme-i Hacegan, Ramuz vb. devam ederken bunların yanı sıra medya alanına girilmiştir. Dergi yayıncılığı ile başlayan süreç Ak-Radyo ile radyo yayıncılığına, Ak-Televizyon ile görsel medyaya evrilmiş, son olarak da günlük gazete teşebbüsünde bulunulmuştur. Cemaat bünyesinde şirketler tesis edilmiş, çevre ve kültür dernekleri faaliyete geçirilmiş, hanım dernekleri kurularak hanımların sosyal hayatta aktif bireyler olunması salık verilmiş, üniversitede öğrenim gören ve kamuda görev yapan kadınlara tesettür ve sair konularda destek olunmuş, çevre ve kültür gibi seküler alanlarda faaliyetlere girişilmiştir. Hakyol Vakfı ise bir dernek gibi Cemaatin legal görünümünü sağlamak üzere tüm yurt sathına yayılarak şubeler açmıştır. Cemaate bağlı okulların açılması, hastaneler kurulması da bunları takip eden çalışmalar olmuştur.

1983 yılında *İslam*, 1985 yılı Nisan ayında *Kadın ve Aile* ile *İlim ve Sanat* dergileri çıkmaya başlar. Sonra bunları 1988 yılında *Panzehir* ve ardından önceleri *Kadın ve Aile* dergisinin eki olarak neşrolunan *Gül Çocuk* dergisi takip eder. Medya alanındaki çalışmalar dergilerle sınırlı değildir. 1998 yılında *Sağduyu* isimli bir günlük gazete yayınlanmaya başlar. Gazetenin neşriyata başlamasından önce geleneksel medyanın farklı kulvarlarında biri başarılı ve birisi başarısızlıkla sonuçlanan iki teşebbüsü olur. Birisi 1992 yılında faaliyete geçen, Akra adıyla ünlenen ve halen yayın hayatına devam eden ulusal radyo kanalı Ak-Radyo; diğeri ise 1997 yılında bölgesel başlayıp ulusal olamadan kapanan Ak-Televizyon'dur.

İlk yayın organı olarak Eylül 1983'de yılında neşredilmeye başlanılan *İslam Mecmuası Nakşibendiyye'nin temel özelliklerinden olan Müslüman'ın her meselesi ile ilgilenme*¹⁸¹ ilkesine uyumlu bir duruma tekabül eder. Derginin sıradan bir propaganda yayını olmadığı, sadece tasavvuf ve dinle ilgili yazılardan teşekkül etmediği ve Müslümanların var olan problemlerine yönelik bir yayın politikası takip ettiği belirtilmektedir.¹⁸² Yayın döneminin özellikle başlarında sürekli Türkiye dışındaki Müslüman toplumların sorunlarına odaklanmasının amacının 12 Eylül askeri müdahale sürecinin etkilerinin yoğun bir şekilde hissedildiği ortamda şimşekleri üzerine çekmemek ve Kon-

¹⁸¹ Coşan, **Mehmed Zahid Kotku**, s.90.

¹⁸² Demirci, a.g.e., s. 104.

sey'in hışmına uğramamak olduğu ileri sürülebilir. Bu iddia, Coşan'ın, derginin ilk sayısında, niçin yayın hayatına çıkmak istediklerini belirttiği açıklamalara da uygun düşer: "Gördük ki bu sahada şimdiye kadar yaptığımız türlü çalışmalar: Ders, vaaz, sohbet, konferans, seminer, kurs... vs. faaliyetlerimiz yeterli değildir; istek ve ihtiyaçları tamamen karşılayamıyor; arzu ettiğimiz her yere, bizi davet eden her topluluğa ulaşıp yetişemiyoruz. Mecmuamızı işte bunu sağlayabilmek için çıkarmaya karar verdik."¹⁸³ Muntecip ve muhiplerle iletişimi ve dolayısıyla Cemaat üzerindeki denetimi sağlamak amacıyla çıkan derginin bu amacının akamete uğramaması için bu şekilde davranılmış olması oldukça anlaşılır bir davranıştır.

Cemaat derginin çıkışına kadar sohbet halkaları ile genişlerken, aylık olarak yayın hayatına başlayan dergi vasıtasıyla daha geniş kitlelere ulaşılmış, ama bu çıkışla şifahiliğin öznel, şiirsel ve informel dili, yazılı nesnel ve formel diline kurban edilmiştir.¹⁸⁴ Bu yüzden İslam mecmuası dil ve üslup olarak biraz tasavvuf, biraz medrese biraz da radikal İslamcılık arasında kendisine yön bulmaya çalışmıştır. Esad Coşan döneminin karakteristik vasfına uygun olarak hem modern İslamcılığa hem de geleneksel medrese ve tasavvufa uygun bir duruş sergilemiştir.¹⁸⁵ Bu biraz da okuyucu profili ile ilgili olabilir. Çünkü yapılan bir araştırma okuyucu profilinin modern eğitim düzeneklerinde uzun yıllar tedrisatta bulunan hatta en az bir yabancı dil bilenlerin önemli bir yekûn oluşturduğunu ortaya koymuştur. Okuyucuların %20'sinin üniversite öğrencisi, %36'sının yüksek okul mezunu, %2'sinin doktoralı ve %20'sinin de Batı dillerinde veya Arapça Farsça gibi dillerde bir yabancı dili bildikleri bilgisini ortaya koyan araştırma durumu açıklamaktadır.¹⁸⁶

Derginin ikinci sayısı Hicret konusu etrafında örülmüştür. Artık en önemli manifesto düşmanla cihad ve Müslüman uyanışıdır. "Cihad cehd kökünden gelir. (...) Ama onun manasında karşılıklı cehd etmek, müşareket anlamı vardır. (...) Karşıdaki kim olabilir? Düşman..."¹⁸⁷ Yapılacak cihadın düşmanın oyununa oyunla mukabele etmek, düşmanın dinimize, maneviyatımıza ahlakımıza tasallutuna karşı gelmek olduğu, sadece

¹⁸³ Coşan, **Başmakaleler 1**, ss. 15-16.

¹⁸⁴ Demirci, "Dergâh'tan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: Iskenderpaşa Cemaati", ss. 323-340.

¹⁸⁵ Demirci, a.y.

¹⁸⁶ Demirci, a.g.e., s. 104; İslam, yıl 7, S. 51, 1987, ss. 48-50.

¹⁸⁷ Coşan, a.g.e., ss. 17-21.

kurşun sıkılmak olamadığı belirtilir.¹⁸⁸ “İkinci cihad, şeytanla uğraşmak”¹⁸⁹ sözü nefisle olan cihadın ikinciliğe düştüğünü gösterir. Artık en önemli gaye insan-ı kâmilî vücuda getirmek için nefsin terbiyesi ve tezkiyesi değil; Müslüman’ın uyanmasıdır. Bu Müslüman uyanışının içerisini aynı zamanda ümmet şuuru ve yardımlaşma duyguları doldurur.

İslam dergisinin bu söylem pratiği bir bakıma zorunluluğun eseridir. Bu zorunluluk kaçamadığımız değişimlerin zorlaması ve 12 Eylül sonrası ABD tarafında oluşturulan “Komünizm Tehlikesi”ne karşı, yeşil kuşak çalışmaları çerçevesinde, bütün İslam ülkelerinde, İslamcılığın yükselişiyle paralellik arz eder.¹⁹⁰ Kotku’nun ve tüm tasavvuf anlayışının hedefi olan “insan-ı kâmil” anlayışı aktif Müslüman imgesine dönüşmüştür. Cihadın nefisle yapılanın ve neslimizin muhafazasına yönelik olanın öne çıkarılmasından İslam ülkelerindeki cihadın ve mücahidlerin kutsanmasına yönelinmiştir. Moro, Afganistan, Eritre ve Açe Sumatra’ya kadar her türlü cihat hareketinin desteklendiği görülmektedir. Hatta Irak-İran savaşında zımnen İran desteklenmiştir. Bu destek alenen gösterilmemiş lakin Irak’ın emperyalistlerce kısıktıldığı ve amacın İslamî Devrim’in diğer İslam ülkelerine model olabileceği endişesiyle İran’ı bertaraf etmek olduğu sürekli vurgulanmıştır. Hâlbuki Kotku, cihadın bugün dünya menfaatleri ve baş olmak, saltanat sürmek için yapıldığını, elimizde kayıp giden dinden ve imandan bî haber evlatlarımızın dinlerini öğrenmeleri için çalışmanın¹⁹¹ gerçek cihat sayılacağını söylemekteydi. Nefisle savaş ise cihadın anasıydı.¹⁹²

Coşan İslam’ı tanımlamak için söylediği; “O sadece mânevî, rûhanî ve uhrevî bir ayinler ve ibadetler sisteminden ibaret değildir; aynı zamanda maddî, sıhhî, ailevî, içtimaî, beşerî, evrensel, iktisadî, ticarî, askerî, terbiyevî, ilmî ve kültürel... ahkâma sahip, gediksiz, eksiksiz, kusursuz bir sistemdir. (...) Hayata, insana, cemiyete, devlete, beynelmilele yönelmiş, onlar arasındaki münasebetleri tanzime yönelmiş aktif ve dinamik bir nizamdır.” cümleleriyle Seyyid Kutup ve Mevdudî ile sembolleşen “Modernist İsl-

¹⁸⁸ Coşan, a.y.

¹⁸⁹ Coşan, a.y.

¹⁹⁰ Yeşil kuşak teorisi için bkz.; Mehmet Kılıç, “Uluslararası İlişkiler, Yeşil Kuşak Teorisi ve Örnekleri”, **International Journal of Political Science Researches**, C. 1, S. 1, 2005, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ijopor/article/view/5000182251> (erişim: 10.10.2017); Mehmet Şahin, “ABD’nin Müslüman Savaşçıları”, **Akademik Orta Doğu**, C. 3, S. 1, 2008, www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu5%20makale/mehmet_sahin.pdf (erişim: 10.10.2017)

¹⁹¹ Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 2, s. 110.

¹⁹² Kotku, **Tasavvufi Ahlak**, C. 4, s. 193.

lamcı” bir söylemi benimser. Kutub’un; “Biz biliyoruz ki; İslam’ı yaşanabilir bir hayat nizamı olmaktan uzak tutup, onu –tabiatının gereği, varlığının gayesi ve aslî görevi olmasına rağmen- insani faaliyetlerin her sahasına hâkim olmasına engel olan ve onu vicdani inanç ve ibadet törenleri dairesine sıkıştırmak isteyen ve bunun için asırlardan beri çaba harcayan zalim gayretler vardır.”¹⁹³ cümleleri ile Coşan’ın cümleleri arasında bariz bir benzerlik vardır. “İslam’ın bilfiil bütün tafsilatıyla iktisadî, siyasî, ictimai, talimî, ahlakî, fikrî ve akidevî bir nizam olarak oluştuğu”¹⁹⁴ ifadeleri sanki Coşan’dan sadır olmuş gibidir. O günlerdeki tüm İslam coğrafyasında hâkim olan İslamcılık düşüncesinden uzak kalınmamıştır.

Değişim bununla sınırlı değildir. Coşan İslam Dergisindeki Ekim 1986 tarihli “Mali İbadetler” başlıklı makalesinde Müslümanların problemlerinin çoğunun mali olduğunu belirttiikten sonra problemlerin halli; kardeşlik, eğitim ve dostluk; aksiyon ve teşebbüslerimizin başarılı olması için kurulan müesseselerin canlı kalması için maddi güçlerin birleştirilmesi ve bu konularda canla başla çalışılmasını istemektedir.¹⁹⁵ “Görevimiz...Göreviniz...”¹⁹⁶ isimli başmakalede dergi faaliyetinden bahisle bütün diğer başarıların buna bağlı olduğunu beyan ederek bu işin çok zahmetli, yorucu ve yıpratıcı; cami yapma, Kuran kursu açma, vakıf kurma, okul-kolej tesis etme gibi hizmet çeşitlerine nazaran daha kestirme bir yol olduğunu bildirmektedir. Ardından ise dergideki krizi, toplanamayan paraları, biriken borçları söz konusu ettikten sonra bir ara dergileri kapatmayı düşündüklerini söyler. Bütün okuyuculardan daha fazla tanıtım, daha fazla gayret, daha fazla satış yapılmasını ister. Amaç daha çok satış rakamına ulaşarak daha fazla kişiyle temas halinde olmaktır. Daha fazla kişiye ulaşmak ve daha fazla bağlıya sahip olma arzusunun tahlilini biraz sonraya bırakarak önce maddi konulara bakışla ilgili farka bakmak gerekebilir. Bu konuda Coşan’ın seleflerinden Abdülaziz Bekkine hakkında şöyle bir anekdot anlatılmaktadır:

Bir zamanlar cami tamire muhtaç hale gelmişti. Tavandan kumlar dökülüyordu. Bu durum üzerine bir arkadaşımız Hocaefendi'ye namazdan çıktuktan sonra evin kapısında şöyle bir teklifte bulundu: “-Efendim biraz para

¹⁹³ Seyyid Kutub, **İstikbal İslamındır**, çev. Nurettin Demir, 3. b., İslamoğlu Yay., İstanbul, 1989, ss. 8-9.

¹⁹⁴ Ebu'l A'lâ Mevdudî, **Kur'an'a Göre Dört Terim**, çev. İsmail Kaya, 19. b., Beyan Yay., İstanbul, 1991, s. 110.

¹⁹⁵ Coşan, a.g.e., ss. 108-109.

¹⁹⁶ Coşan, a.g.e., ss. 159-161.

toplayalım da camiye tamir edelim!” dedi. Hocaefendi'nin bu teklifine cevabı şu oldu: “-Bak evlâdım, Şeyh Efendi (Mustafa Feyzi Efendi) derdi ki: 'Para ateştir, ateşe de Rufâiler karışır.' Bizim para ile işimiz yok. Siz işinize bakınız. Bir müslüman çıkar camiye tamir eder.” Bu konuşmadan on beş gün geçmemişti ki, Hocaefendi ile otuyordum. Fatih Belediye Doktoru Fuat Bey geldi ve dedi ki: “-Efendi Hazretleri ben emekli oldum ve ikramiye aldım. İzin verirseniz bu paranın yarısı ile camiye tamir edeyim, diğer yarısı ile de hacca gideyim.” Hocaefendi bu teklifi uygun gördü.¹⁹⁷

Bu örnek maddi konulara bakışla ilgili dönem ve anlayış farkını anlatmaya kâfi gelir. Bu değişim “çağın gereğini yapmak ve çağın gerektirdiği performansı göstermek”¹⁹⁸ olarak anlaşılmaktadır.

2) Cemaatin Siyaset Tecrübesi

“Çağın performansı” iktisadi ve sosyal konularda pasif kalmaya karşı çıktığı gibi siyaset dışında durmaya da karşı çıkar. Cemaat de bundan müstağni kalmamıştır. Zaten özellikle Nakşibendî tarikatı gibi “din ile devletin aynılığına dair telakkinin Nakşiliğin kadim ve aktüel tarihinde görülebileceği” ve “dinin Cumhuriyet döneminde tekrar diriliş emaresi göstermesinin izlerinin Nakşilik üzerinden takip edilmesi gerekir”¹⁹⁹ şeklinde izahlara yol açabilecek kadar siyasetle içli dışlı olmuş bir tarikatın mensuplarının siyasetin hatta günlük politikanın dışında kaldıkları söylenemez. Zaten daha önce de temas edildiği gibi tarikat şeyhlerinin ve müntesiplerinin zaman zaman siyasete nasıl yön verdiği de bilinen gerçeklerdendir. Aziz Mahmut Hüdai ile I. Ahmet, III. Murat, IV Murat münasebetleri; Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî ile Sultan Abdülhamid ilişkisi; bir dönem yaşanmış Halidî sürgünleri; Cumhuriyet dönemindeki isyan teşebbüsleri ve sonucunda gerçekleşen idamlar bunun bariz örneklerindendir. Kotku'nun sağlığında kurulan Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP) ve Coşan döneminde kurulan Refah Partisi (RP) oluşumları tekkenin siyasetle ne denli içli dışlı olduğunun göstergesi olarak durmaktadır

¹⁹⁷ Abdüllatif Duygulu, Abdül'aziz Bekkine Rh.A Hazretleri (1895-1952), <http://www.dervisan.com/silsile/azizefendi/index.htm> (erişim: 10.10.2017)

¹⁹⁸ Coşan, a.g.e., ss. 15-16; Çakır, a.g.e., s. 28.

¹⁹⁹ M. Fatih Şeker, **Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru**, Dergah Yay., İstanbul, 2007, s. 16.

Kotku'dan sonra cemaatin, müntesip olduğu bilinen Turgut Özal'ın kurduğu ANAP'ı desteklediğini, bir süre sonra Coşan'ın bu "kerhen" desteğini yavaş yavaş RP'ye kaydırıldığını, Avrupa Ortak Pazarı'na karşı olan tek partinin RP olması hasebiyle; "Tek bir oyun dahi önemi ve değeri vardır. Avrupa Ortak Pazarı'na girme teşebbüsleri çok ciddileşmiştir. (...) Sağduyu sahibi imanlı vatandaşlar bu fırsatı kaçırmamalıdır. Okuyucuların ve değerli ihvanım seçim çalışmalarına mutlak ilgi göstermeli. (...) Hakkı desteklemelidir; çünkü hak ve hakikat bu kez çok net olarak ortadadır."²⁰⁰ cümleleriyle deklare etmiştir. RP'yi desteklemeyen cemaat liderlerinin vebal altında olduklarını söylediği de bilinmektedir.²⁰¹ Coşan Cemaatin Milli Görüş partileri ile organik bir bağı olduğunu 26 Mayıs 1990'da, Asfa Dershanesi Vefa Yayıncılık tesislerinde yaptığı ve RP ile olan ihtilafını açıkça söylediği konuşmasında²⁰² şu cümlelerle belirtir: "Parti hareketi dergâhımızın bir aksiyonu olarak başladı. (...) Böylece dergâhımızın bir aksiyonu olduğu için tepeden tırnağa desteklemiştik."²⁰³ Bu desteği Coşan, müntesiplerinin RP kadrolarında, seçim sürecinde canla başla çalıştığını, kendisinin ve yakınlarının da "benim damatlarım dâhil, kendim dâhil, Erzurum'un dağlarında, Samsun'un, Terme'nin şeylerinde" koşuşturduğunu belirtilerek ortaya koymaya çalışmıştır.²⁰⁴

Aynı konuşmada parti kurabileceğini ve parti kurmanın her Türk vatandaşı gibi bir hak olduğunu belirtmesi siyasi partiler ve demokrasi kulvarında yeni bir eşiğe geldiğimizin işareti gibidir. Bu işaret Coşan'ın yaptığı bütün eylemlere yansıyan, geleneksel değil ama aydınlanmacı modern de olmayan, "modernliğin prizmasından kırılarak dökülen ışık" metaforunda²⁰⁵ olduğu gibi özgün bir modernliği anlatan hedefi göstermektedir. Şu cümleler bunu açıkça beyan eder: "Daha iyi niyetli, daha çok müslümanı kucaklayacak bir parti kurmak bugün Müslümanların boynunun borcudur. (...) Çünkü müslümanların kendi öz siyasi teşkilatını kurması lazım."²⁰⁶

Esad Coşan'ın Refah Partisi ile bağlarını kopardıktan sonra bizzat parti kurma girişimini biliyoruz. Bu isteğini RP ile olan çatışmanın gün yüzüne çıktığı 26 Mayıs

²⁰⁰ Coşan, a.g.e., s. 140.

²⁰¹ Coşan, a.g.e., s. 144; Çakır, a.g.e., s. 38.

²⁰² Soner Yalçın, **Erbakan**, 3. b., Kırmızı Kedi Yay., İstanbul, 2015, s. 217; Esad Coşan'ın yaptığı konuşmanın tamamı için bkz.: Çakır, a.g.e., ss. 50-57.

²⁰³ Çakır, a.g.e., s. 51.

²⁰⁴ Çakır, a.g.e., s. 55.

²⁰⁵ Göle, a.g.e., ss. 24-25.

²⁰⁶ Çakır, a.g.e., s. 56.

1990 tarihli konuşma içerisinde de beyan etmiş bulunuyor.²⁰⁷ Nureddin Coşan'ın, babasının ardından, hayatında gerçekleştirmeye muvaffak olamadığı bu eylemi "Sağduyu" ismiyle bir parti kurarak gerçekleştirmesinin, hükümet kararlarına müdahale etme anlamını taşıyan çıkışlarının (2003 Irak tezkeresi) ve bizzat farklı bir partiyi aleni destekleme (MHP'nin desteklenmesi) kararının²⁰⁸ yönlendiriciliğin ötesinde bir anlamının olması mümkündür. Bu durum Coşan'ın Anavatan Partisi ve Muhsin Yazıcıoğlu ile olan ilişkilerinde de yaşanmıştır. 1995 senesine gelindiğinde, Hakyol Vakfı'nın genel müdürü İsmail Durak Ünlü Coşan'ın emir ve tavsiyeleriyle ANAP'dan milletvekili olmuş ve seçildikten kısa bir süre sonra yine emir ve tavsiyeler doğrultusunda Büyük Birlik Partisi Partisi saflarına katılmıştır.

Erbakan'ın, Kotku zamanında cesaret edemeyeceği tekkenin dinsel otoritesine itiraz politikasını Coşan döneminde, temkinli bir şekilde, alttan alta yürüttüğü görülür. Erbakan için Coşan bir tarikat şeyhi değildir, o sadece bir öğretim üyesi ve Kotku'nun damadıdır.²⁰⁹ Coşan bu durumu şu cümlelerle anlatır: "Şimdi, bu tavır bir zaman sonra bariz bir değişikliğe uğradı, Hoca'ya karşı. Ve parti şeylerinden bize karşı bir tavır başladı. (...) Tarikata karşı bir tavır tasavvufa karşı bir tavır."²¹⁰ Erbakan'ın siyasi çalışmaları şahsında merkezileşirmesi ve ardından "cihad emiri" kavramını üreterek tek dini otoriterliğe talip olması Cemaat içerisinde otorite karmaşası ve zafiyetin doğmasına sebep olur. Dergâhın zihni olarak tasavvufa karşı bir zafiyet yaşamaya başladığı, şeyhin otoritesini kabul etme anlamında da müritlerin kafalarının karışık olduğu Coşan'ın aynı konuşmasındaki "Şimdi kardeşlerimizin tekkeye bakışı, tasavvuf anlayışı, biati darma- dağın oldu. Senin biate hakkın yok ki! Senin intisap ettirmeye hakkın yok ki!" sözlerinden anlaşılabilir. Erbakan'ın "cihad emiri" kavramını üretmesi ve herkesi kendisine biat etmeye çağırması da siyasetin dini alanı kuşatması hareketi olarak algılanabilir. Bunun üzerine Coşan'ın "Âlimlerin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü"²¹¹ yazısı ile karşı mukabelede bulunduğu görülmüştür. Bu yazıda biatın ancak âlime yapılabileceği belir-

²⁰⁷ Çakır, a.g.e., s. 56.

²⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://iskenderpasa.com/secim/default.asp>

²⁰⁹ Burak bu durumu aynı bu cümlelerle belirttikten sonra Erbakan'ın sadece bir parti lideri olmadığını ve Kotku'nun kendisine hilafet verdiği bir dervişi olması hasebiyle onu desteklediklerini anlatmıştır. 22.12.2017 tarihli görüşme

²¹⁰ Çakır, a.g.e., ss. 51-57.

²¹¹ Coşan, **Başmakaleler I**, 5. b., Server İletişim, İstanbul, 2013, s. 209.

tilmekte, Erbakan'ın (zımmen) kendisine biat etmesi istenmekte ve Erbakan'ın biat almaya hakkı olmadığı ifade edilmektedir.

Erbakan-Esad Coşan sürtüşmesini roller çatışması üzerinden okuyacak olursak Cemaatlerle siyasi oluşumların zaman zaman çatışma içerisine girmesine kendilerinin iktidar alanlarına müdahalede bulunulmasının yol açtığı söylenilebilir. Bu açıklama bizi rol çatışmaları kuramına götürür.²¹² Rol çatışmaları iki veya daha fazla kişi veya kurum arasında meydana gelen rol çakışması veya rol belirsizliğinden kaynaklı bir çatışma türüdür. Amaç, tutum, değer ve davranışlar arasında farklılıklar olduğunda ortaya çıkan bir çatışmadır. Siyasetin amaç, değer ve tutumları ile dini cemaatlerin amaç, değer ve tutumlarındaki farklılık yok sayılıp kurumların alanlarına müdahale edildiğinde çatışma başlamış demektir. Bunu tersinden okumak da mümkündür. Yani dini bir grup siyasetin alanına müdahale etmeye kalktığı da da çatışma kaçınılmaz olmaktadır.

Erbakan'la sürtüşmenin gerisinde partinin radikal siyasi İslamcılığa meyletmiş oluşunun da etkisi olmuş olabilir. Partinin alt kuruluşu şeklinde kabul edilen Akıncılar teşkilatı ile parti gençlik kollarının cihatla ilişkilendirilen radikal İslamcı söylemleri partinin silahlı mücadele dahil her türlü eylemi meşru gören radikal İslamcı görüşlere meylettiği anlamını içerir. Her ne kadar Coşan İran Devrimi sonrası İran'ı destekliyor görünse de diğer İran yanlısı radikal gruplar gibi devlet karşıtı bir duruma düşmemiştir. Cemaat içerisinde hissettiği çatışmacı radikalleşme eğiliminin yükselmesi üzerine Coşan'ın, bağlıları ile partinin arasını; radikal İslamcılıkla bağını koparmak ihtiyacı duyduğu için ayırdığı ve bu çatışmanın da kaçınılmaz olduğu şeklinde anlamak pekâlâ mümkündür. Zaten bu çatışmanın ardında Cemaati derleyip toparlamak için başlatıldığı söylenebilen "Aile Eğitim Kampları" çalışmasının özellikle ilk toplantılarında, konuşmacıların, kendilerinin bir tasavvuf hareketi ve bir tarikat olduklarını hatırlatırcasına İslam'ın manevi ve sırrı yönüne vurgu yaptıkları görülmüştür.

1992 yılının ilk aylarında yapılan Gemlik kampında Coşan konuşmasında parti ile yaşanan kırgınlığın Cemaat içerisinde sevgisizliği, güvensizliği doğurduğundan ha-

²¹² Bkz. Fried, Yitzhak - Tieg, Robert B. (1995), "Supervisors' Role Conflict and Role Ambiguity Differential Relations with Performance Ratings of Subordinates and The Moderating Effect of Screening Ability", **Journal of Applied Psychology**, Vol 80, Issue 2, p. 282- 291; H Nejat Basım-Mehmet Erkenekli-Harun Şeşen, "Birey Davranışındaki Kontrol Odağının Rol Çatışması ve Rol Belirsizliği Algısı ile İlişkisi: Kamu Sektöründe Bir Araştırma", **Amme İdaresi Dergisi**, C. 43, S. 1, ss. 145-165.

rekette “Müslümanın Muhabbeti”ni²¹³ konu edinmiştir. İkinci günün konusunu ise “Tevhid ve Tasavvufî Esasların Kaynağı”²¹⁴ olarak tespit etmiştir. Coşan konuşmasında tasavvufun konusunun marifetullah, mutasavvıfların şahının Resulullah olduğu beyan ederek az yeme, az uyuma, az konuşma gibi geleneksel tasavvuf konularına yönelmiştir. Sonraki günlerde de aynı üslup devam etmiş ve konu başlıkları şöyle belirlenmiştir: “Zikrullah ve Çeşitleri”,²¹⁵ “Ahlakın Güzelleştirilmesi”²¹⁶ ve “Marifetullah.”²¹⁷ Bütün bunlara rağmen toplumsal değişimin gereği olarak kamusal alana ilişkin taleplere de duyarsız kalınmaması her zaman ön planda olmaya devam etmiştir. Çünkü Cemaatin, deyim yerindeyse, enfüsten âfâka yönelmesini kamusal alanda görünür olma isteğiyle ilintili olduğunu söyleyebiliriz. O zaman kamusal alanda görülme, daha etkin, daha kalabalık ve daha güçlü olma isteği ne ile izah edilecektir? Kamusal alanda görünür olma isteği iki istençle ilgili olabilir. Birisi Nietzsche’nin *Güç İstenci*’inde²¹⁸ söyledikleriyle ifadesini bulan daha güçlü olma isteğinin modern dünya şartlarında şekil değiştirerek bu gücün görünür kılınması arzusudur. İkincisi ise kamusal alan²¹⁹ ve özel alanla²²⁰ ilgili

²¹³ Esad Coşan, **İslam, Sevgi ve Tasavvuf**, Seha Yay., İstanbul, 1994, ss. 21-51.

²¹⁴ Coşan, a.g.e., ss. 53-83.

²¹⁵ Coşan, a.g.e., ss. 85-120.

²¹⁶ Coşan, a.g.e., ss. 123-153.

²¹⁷ Coşan, a.g.e., ss. 209-216.

²¹⁸ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, 3. b., Say Yay., İstanbul, 2017.

Güç istenci kavramı Nietzsche’nin yaşam felsefesinin merkezinde yer alır. Kavram canlı cansız bütün varlıkların kendi enerjilerini boşaltma ve güç alanlarını genişletme eğilimi taşıdıklarını savlayarak insanın sahip olduğu hakimiyet güdüsü olarak betimlenir.

²¹⁹ Bkz. Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, 13. b., İletişim Yay., İstanbul, 2015; Meral Özbek, “Kamusallığın Kavramsallaştırılması”, ed. Meral Özbek, **Kamusal Alan**, 3. b., Hil Yay., İstanbul, 2015.

Yunan felsefesindeki kamusal-özel ayrımı siyasetin kamusal dünyası ile aile ve ekonominin özel dünyasına dayanır. Kamusal alanın, Habermas tarafından, içinde kamuoyunun olduğu alan şeklinde yapılmış bir tanımına da ulaşabiliriz. Kamusal alan, aslında farklı görüşlerden, farklı eğitim düzeylerinden, farklı sosyo-ekonomik gelirden, farklı siyasi düşüncelerden insanların bir araya gelip ortak bir mesele üzerinden, egemen kamusal alanın (devletin ve siyasi organizasyonun) karşısında durdukları, ona karşı muhalefet ürettikleri, kendi fikirlerini söyledikleri, seslerini duyurdukları bir ortak mekandır.” şeklinde tanımlanabilir. Sennett’e göre “kamusal alan”ın tanımı; özel alan olarak işaret edilen aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan, görece çok çeşitli inançları içerisine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturuğu bir toplumsal yaşam bölgesidir. Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, ss.27-35.

²²⁰ Özel alan Habermas’a göre sadece ailenin dışarıda bırakıldığı alandır. Mahreme ait olan şekilde de tanımlanabilir. Bkz. İbrahim Mavi, “Kamusal Alan, Özel Alan.”

https://www.academia.edu/4873776/Kamusal_Alan_%C3%96zel_Alan_Tart%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1, (erişim: 01.11.2017); Richard Rotry ise Özel alanla, hayatın, kendimize karşı görevlerini yerine getirdiğimiz ve eylemlerimizin etkileri üzerindeki etkileri konusunda kaygılanmadığımız parçasını kasteder. Kamusal alanla da bu etkiler konusunda kaygılandığımız parçasını anlatmak ister. Bkz. Sezal Çınar Özkan, “Richard Rotry’de Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S 23, Bahar 2017, ss. 57-84, <http://www.flssdergisi.com/sayi23/57-84.pdf>, (erişim: 01.11.2017); Meral Özbek, “Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe”, ed. Meral Özbek, **Kamusal Alan**, ss. 601-657.

tanımların değişimiyle ve özel alan içerisinde bulunan ailenin fonksiyonlarını (eğitim, ekonomi, sosyalleşme vb.) kamuya devriyle alakalı olarak bu alanların birer çatışma, iktidar olma ve güç devşirme bölgelerine dönüşmüş olması olabilir. Çünkü aile eğitim, ekonomi, sosyalleşme ve statü ilişkilerini kamuya devretmiş görünmektedir. Bu alanlar toplumsal hareketlerin çatışma alanına dönüşmüştür. Süreç içerisinde ailenin devrettiği bu alanlarla ilişkili olarak dini grupların kendilerine ait eğitim kurumları oluşturduğuna, ekonomik anlamda şirketler kurulduğuna, statü için içerisinde bulunulan grupların tanınırlığına müracaat edildiğine, devlet içerisinde kadro anlamında bir iktidar alanları oluşturulduğuna tanıklık edilmiştir. Bu süreç toplumsal yapıların ve bu yapıların işlevselliklerinin değişimine paralel olarak değişen cemaat kavramına uygun bir şekilde Cemaatin dönüşümü olarak da okunabilir. Başka bir sebep ise modernliğin bir alameti olarak niteliğin üzerine niceliğin tahakküm kurmasıdır.²²¹ Niceliğin öne alınması bir bakıma modern duruşun bir tezahürü ve niteliğin mağlubiyeti olarak görülmelidir.

21.yüzyıla gelindiğinde kamusal alan artık internete taşınmış durumdadır. Kamusal alan kavramının yüzyıllar içerisinde geçirmiş olduğu tüm evrelerin birer uzantısını ve numunesini dijital ortamda bulmak mümkündür. Kahvehanelerin yerini sohbet odaları ve sosyal medya servisleri, pazarların yerini sanal pazar siteleri, meydanların yerini de sanal topluluklar almıştır. Cemaat de buna koşut olarak özellikle Nureddin Coşan döneminde dijital dünyaya yoğunlaşmış; interneti, dijital medyayı ve sosyal medyayı en iyi kullanan dini gruplardan Obirisi konumuna gelmiştir.²²² Dijital medya görünürlüğün en yoğun yaşandığı alanlardan olduğu da unutulmamalıdır.

Başka bir okuma modeli de “dini pazarlar” teorisidir. Nasibi olanın kapıya geldiği dönemden kapı kapı nasıpli arama dönemine geçiş sürecini de; özellikle Cemaatin ve tüm dini grupların çoğalma, etkin olma isteklerini, bunu dijital göstergeler üzerinden yapmalarını ve kamusal alanda görünür olma arzularını “dini pazarlar”* kuramı çerçeve-

²²¹ René Guénon, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri**, çev.; Mahmut Kanık, 2. b., İz Yay., İstanbul, 2004, ss. 25-30.

²²² Efe, a.g.e., s. 157.

* Dini Pazar modeli, dini davranışların ekonomik davranış biçimleriyle benzerlik gösterdikleri görüşünden yola çıkar. Dinin veya dini bir grubun kendisinin pazarda tutunmasını sağlayacak şekilde teşkilatlandırması ve sunması gerektiğini söyler. Dini Pazarın, dini grupların üye, yardım, kaynak vb. için rekabet içerisinde oldukları sosyal bir alanı kapsadığı ifade edilirken; her grubun taraftar toplamak (müşteri kazanmak) için piyasaya uygun koşullarda ürün sunması gerektiğini iddia eder. Her bir grubun pazar payından en yüksek payı alabilmesi için çaba gösterir. Reklam, güç gösterisi, pazara cazip ürünler sunma isteği ve talebin oluşturulması veya talebe göre arza yönelmesi en fazla uygulanan

sinde açıklayabiliriz. Cemaatin Isparta'daki ileri gelenlerinden Ali, uzun yıllar önce, Gülen Hareketi'nin yükselişe geçtiği dönemlerde defalarca yaptığımız görüşmelerimizde; “daha etkin ve kalabalık olabilmek için ‘vitrine mal koymak’ gerektiğini” dile getirmiştir. Bununla görünür, ucuz, kaliteli, albenisi yüksek ürünleri; yani çeşitlendirilmiş ve talebe uygun dini hareket ve hizmetleri kastediyordu: Lüks döşenmiş mekânlar, görkemli yapılar, yurt dışında ve içinde oluşturulan etkinlikler, etrafta dolaşan yüksek bürokratik kişiler vb. Ortaya konulmaya çalışılan hizmetler ve hizmetler için ücretli çalışan kişilerin varlığı ister istemez daha fazla ürün arzını ve daha fazla müşteriye gerekli kılmaktadır.

3) Dindar Kadın ve Kamusal Alan

Dindar kadınların ve özellikle Cemaat içerisindeki kadınların örtülü olarak kamusal alanı talep etmeleri, bu talebin Coşan tarafından olumlu bulunması ve kadınların bu sahadaki motivasyonlarının kaynağı olması kavramsallaştırılmaya çalışılan ontolojik/formel modernlik ayırımına tam uymaktadır. Coşan; ontolojik olarak karanlık ve kapalı bir şeyin kalmamasını ve kadın bedenlerinin de buna uymasını arzulayan aydınlanmaya, yani ontolojik modernliğe tesettürle karşı çıkarken kamusal alanda görünür olma isteklerini de motive ederek formel anlamda bir modernliği sahiplenmektedir; yani hem modern hem de mahrem olmaya taliptir.^{223 *}

Nilüfer Göle'nin Fransa'da başlayan burka tartışmasıyla ilgili söyledikleri tam da bu noktada dikkate değerdir: “Modernleşmenin önemli özelliklerinden birisi her yeri aydınlatmaktır. Işık modernitenin bir parçası; gölge, loş alan bırakmıyor. Burka gölgeyi, karanlığı hatırlatıyor; modernitenin aydınlık dünyasından kopuşu. (...) Aydınlanmacı felsefenin bugün geldiği nokta ise şeffaflaşmadır: ‘Özel alanda olduğun gibi kamusal

yöntemlerdir. (Ramazan Uçar, Adnan Selman, “Din-Rasyonel Seçim-Dini Pazar”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, C. 6, S. 11, 2012, ss. 40-56).

²²³ Bkz. Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, 11. b., Metis yay., İstanbul, 2011. Modern Mahrem isimlendirmesi Nilüfer Göle'ye aittir. Göle bu tanımla kamusal alana talip ama örtünmek de isteyen kadınların hem mahremiyet içerisinde kalmak hem de modernlikten taviz vermek istememelerini anlatmakta, farklı modernlikler çerçevesinde bunun mümkün olabileceğini söylemektedir.

* Mahrem kelimesi Türk toplumsal kullanımında şunları içermektedir: i- Gizli olan herkese söylenmeyen (mahrem bilgi) ii- Kadını kendisinden kaçmadığı erkek ve erkeğin kendisinden kaçmadığı kadın, iii- Çok samimi içli dışlı. iv- Nikah düşmeyen, şeriatça evlenilmesi yasak edilen. v- Kadın erkek ilişkileri ile ilgili yayılması doğru olmayan haller. (Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat**, 2. b., Doğu Matbaası, Ankara, 1970, s. 680.) Burada sözü edilen mahrem İslam'ın kadın erkek, kadın kadın ve erkek erkek ilişkilerinde örtülmesi ve bakılmaması gereken alanı kapsamaktadır. Daha çok kadın örtüsü ve gizliliği ile ilgilidir.

alandanda ol, her şeyi bilelim' diyor. Bunun korkutucu bir şey olduğuna inanıyorum. (...) Bu yüzden burkanın hatırlattıklarını ve karanlığının rahatsız ediciliğini seviyorum. Unutmak istediğimiz ama burkanın hatırlattığı bir şey var: Mahremiyet ve her şeyin görünür olamayacağı...”²²⁴ Modern tesettürün yani türbanın kadını hem gizlemekte hem de görünür kılmakta²²⁵ oluşu, kadınların türban kullanmakla mahrem kalmayı tamamen terk etmeye istekli olmadıklarını; ama kamusal alanda daha fazla görünür olmaktan da uzak kalmayı talep etmediklerini ve mahremiyetin kamusallaşması sürecine bigâne duramayacaklarını ilan etmeleri de hatırlanılması gerekenler arasındadır.

Coşan modernliği formel bir tarzda sahiplenirken geleneksel kalmaya da özen göstermektedir. Modern bir örtünme biçimini yani geleneksel kadın algısından uzaklaşmayı anlatan “türban”²²⁶ yerine “mesture”²²⁷ ve “başörtüsü”²²⁸ terimlerini kullanmakta ve “Asil Kadın Yetiştirelim” adlı makalesinde birisi aydınlanmacı modern, diğeri geleneksel iki tip kadından söz ederek geleneksel Müslüman kadın imajını ideal tip olarak ortaya koymaktadır:

*“...Birinde ar ve namus başta gelir, kadın kocasına ve evine tam bağlıdır, nâmahreme çıkmaz, bakmaz ve görünmez, evinde haremlik-selamlık vardır, kocasının izni olmadan dışarı çıkmaz. (...) Vücut güzelliklerini tesettürle örter, dışarıda süslenmez, ziynetlerini yabancıya göstermez, başını örter, bol elbise giyinir. (...) Ev hanımı olarak yetişir, ev işleriyle meşgul olur. Bazen de tarlada eşine yardım eder. (...) Aile yuvası kurmak ve çocuk yetiştirmek esastır. Kadın, kocasına sadık bir eş ve çocuklarına şefkatli bir annedir; evi çeker çevirir, işleri görür, yemek pişirir, çocukların iyi yetişmesine, eğitim ve öğretimine çalışır.”*²²⁹

Cemaatin kadınlarının kamusal alana çıkış arzularının, Esad Efendi'nin kadınların sosyal hayatta aktif bireyler olmalarını istemesinin bir tezahürü olarak geliştiğini söylemek çok doğru bir davranış olmaz. Çünkü sosyal olayların sirayet edici bir etkisi bulunmaktadır. Dünyadaki gelişmelere koşut olarak kadın hareketlerindeki kısırdanma-

²²⁴ Tuğba Tekerek, “Burkanın Karanlığını Seviyorum”, **Taraf**, 25. 05. 2010.

<http://www.ensonhaber.com/unlu-akademisyenlerden-burka-yorumu.html> (erişim: 15.10.2017)

²²⁵ Göle, a.g.e., s. 164.

²²⁶ Nilüfer Göle, **İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa**, 2. b., Metis Yay. İstanbul, 2010, s. 101.

²²⁷ Coşan, **Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri**, s. 59.

²²⁸ Coşan, a.g.e., s. 70.

²²⁹ Coşan, a.g.e., ss. 87-89.

nın Coşan'ı yönlendirmiş olması daha muhtemel gözükmektedir. Yönlendirmenin tetikleyicileri arasında Cemaatin kadın profilinin eğitim durumu bulunmaktadır. Kadın ve Aile dergisinin, okuyucuları üzerinde yapmış olduğu bir anket çalışmasında bu durum açıkça belirgindir. 10.000 kişi üzerinde yapmış olduğu ankete göre okuyucuların %41'i lise ve dengi okulu mezunu olup üniversite mezunu olanların oranı ise %18 olarak belirtilmiştir. Okuyucuların %21'inin İngilizce ve %20'sinin de Arapça bildiği ortaya konulmuştur. Okuyucuların eğitim konusunda, modern eğitimle ve kamusal alanla ilgili olarak, her hangi bir çekince ortaya koymadıkları, lakin kamusal alana çalışmak için yönelmeleri hususunda ise oldukça geleneksel kaldıkları (araştırma okuyucuların %41'nin ev hanımı ve % 27'sinin öğrenci olduğu, sadece %31'inin çalıştığı bilgisini paylaşır) görülmektedir.²³⁰

Kadınların kamusal alan isteklerinin sosyal olayların birbirini etkilediğinden yola çıkarak dünya feminist hareketleriyle bir bağlantısının olduğu varsayılabilir. Ayrıca evrenselci modernleşmenin İslami kimliği reddeden doğasına karşı Müslüman kimliği ortaya koymanın ve bunu da kadın giysisi üzerinden yapmanın gerekliliğinden söz edilebilir. Çünkü kadın ve örtünme meselesi sadece kadınların yaşam koşullarıyla sınırlı kalmayıp bir kültür ve medeniyet meselesine dönüşmüştür. Batılılaşma düşüncesinin temelini oluşturan kadının toplumsal hayatta görünürlüğü, kadının toplum ve aile içi rolleri ve kadın-erkek eşitliği fikri Müslüman bir ülkede kültürel modelin yeniden tanımlanmasına yol açacaktır.²³¹ Coşan'ın bu konudaki şu sözleri Müslüman kadının kamusal alanda görünürlüğü ile ilgili yeni bir anlayışa işaret eder: "Bir başörtüsü uğruna, on tane adamın tahammül edemeyeceği cefayı göğüsleyen, erkeklerden daha merdane genç kızlar yetişmiş durumda. (...) Hayranım yani!.." ²³²

Dünya kadın hareketleri "feminizm" adı altında incelenmektedir. Çeşitli tanımlar üzerinde durulsa da sözcüğün Fransızcaya 1837'den sonra girdiği ve kadınların toplum içerisindeki hak ve statülerinin yükseltilmesini öngören bir doktrin anlamına geldiği belirtilmektedir.²³³ Feminist hareket sadece bir düşünceyi ortaya koymaz; aynı zamanda bir dizi eylemi de içerir. Konu "gender" kelimesinin anlamı üzerinden tartışılmaktadır. Çünkü sex=cinsiyet kelimesi verili, doğuştan var olan biyolojik bir farklılığı vurgu-

²³⁰ Demirci, a.g.e., s.115; **Kadın ve Aile**, yıl 3, S. 26, 1987, s.3.

²³¹ Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 115.

²³² Esad Coşan, **Yeni Dönemde Yeni Görevler**, 2. b., Seha Neşriyat, İstanbul, 1994, ss. 47-48.

²³³ Andrée Michel, **Feminizm**, çev. Şirin Tekeli, Kadın Çevresi Yay., İstanbul, 1984, s. 17.

larken; gender=toplumsal cinsiyet terimi ise toplumsal roller, toplumsal ilişkiler ve iktidar ilişkileri bağlamında toplumsal sosyalizasyon sonucu ortaya çıkan bir farklılığa işaret eder. Tartışma da toplumsal cinsiyetteki ayrımcılığa ve eşitsizliğe itiraz biçimindedir.

Feminist retorik; 1960-1980 arasındaki dönemin, kadınların kamusal alandan çıkarılmış olmalarının ve görünmez kılınmalarının belirginleşmesi, bunun kabul edilemezliğinin ilanı ve eril hâkimiyetin kırılması süreci ²³⁴ olduğu söyler. 90'lar ise feminizmin postmodern anlayış doğrultusunda tek bir kadın kimliğinden değil farklı kadın kimliklerinden yola çıkışını ifade eder. Kürt kadın, Müslüman kadın, Zenci kadın onların mücadele alanlarında ortak kadın paydasındaki yerini alır. ²³⁵ Bu dönem dindar kadının kimlik mücadelesi içerisine girdiği ve İslamcı feminist hareketin de doğduğu yıllardır. İslamcı feministler din ve gelenek içerisinde kadının durumunu eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirirken geleneğin dini yorumlarının ataerkil karakterini de sorgulamışlardır. ²³⁶ Hareket İslam'ın ana kaynaklarının erkek egemen bakış açısından yorumlandığı iddiasıyla bunları feminist bir okumaya tabi tutmuştur. ²³⁷ Bu süreçte dindar kadınlar özellikle başörtüsü eylemleri vasıtasıyla İslamcı kadın kimliği inşa etme yoluna girmişlerdir. Bu kimlik anneleri gibi olmalarına itirazı; öncelikle onlar gibi örtünmeyi ve kamusal alanda yer almayı istememelerini reddetmeyi içermektedir. Geleneksel rollere yapılan itiraz Coşan tarafından eleştirilerek Kadın ve Aile dergisinde sürekli gündemde tutulmaya çalışılmıştır. Dergide çıkan yazıların yarısı kadınların ev içi rolleriyle ilgilidir. Bu yazılarda fedakâr ve eğitimli anne, itaatkâr eş, yemek yapan, bulaşık, çamaşır yıkayan bir kadın imajı ideal tip olarak çizilmiştir. ²³⁸ Hatta bu konuda çalışan kadınların sorunlarını gündeme getirmek için ²³⁹ Haziran 1985'te özel bir sayı dahi hazırlanmıştır.

Kadın ve Aile dergisi de bu çizgiyi titizlikle sürdürür. Kadınların kamusal alanda çalışmalarının onların birincil görevleri olan eş ve anne olma sorumluluklarını aksattığı

²³⁴ Necla Arat, **Feminizmin ABC'si**, 2. b., Say Yay., İstanbul, 2010, s. 9.

²³⁵ Arat, a.g.e., s. 11.

²³⁶ Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, S. 2, 2008, ss. 649-673.

²³⁷ Hatice Şahin Aynur, "İslamî Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 13, S. 3, 2013, ss. 89-122.

²³⁸ Feride Acar, "İslamcı İdeolojide Kadın: Türkiye'de Üç İslamcı Kadın Dergisi", yay. haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Sarmal Yay. İstanbul, 1993, s. 212.

²³⁹ Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", Yay. Haz. Şirin Tekeli, **Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 1995, s. 108.

vurgulanır.²⁴⁰ Dergide vurgulanan kadının mecbur kalmadıkça çalışmasının gerekmediği, ama eğitim yapmanın eğitilmiş birey, eş ve anne olabilmek için gerekli olduğu düşüncesi derginin 1987 yılında okuyucuları arasında yapmış olduğu ankette okuyucularının %70'nin ev hanımı olduğunu bildirmesi ile desteklenmektedir. Ayrıca bu görüş üçüncü bölümde de belirtileceği üzere Cemaatin kadınları tarafından hala desteklenmektedir.

4) Modern Eğitim Kurumlarının Kurulması

Önceki bölümlerde modernliğin temel göstergeleri olarak kapitalizm, endüstriyalizm, kentlilik, demokrasi, ussallık, bürokrasi, uzmanlaşma, farklılaşma, bilimsel bilgi, teknoloji ve ulus-devlet sayılmış, modernliğin hâsıllarının en önemlilerinden birisinin eğitim olduğu ve modern toplumun kendisini eğitim yoluyla tekrar tekrar ürettiği ifade edilmişti. Cemaatin eğitime bakışı ister geleneksel medrese eğitimi olsun, ister modern eğitim olsun daima olumlu olmuştur. Abdülaziz Bekkine'nin üniversite öğrencilerine; özellikle İstanbul Teknik Üniversitesi öğrencilerine olan ilgisi ve onlara özel ihtimam gösteriyor oluşu bilinen bir gerçektir.²⁴¹

Coşan bu gelenekten kendisini mahrum etmemiştir. İlk ve ortaöğretim kurumları tesisine önayak olmuştur. Yalova Asiller Kız Lisesi, Asfa Eğitim kurumları, Antalya ve Konya Envar okulları bunun tipik örnekleridir. “Okullar, kurslar, enstitüler tesis ettik, mecmualar çıkardık, kitaplar neşrediyor, öğrencileri, halkı, aileleri en yüksek seviyede eğitmeye ihtimam gösteriyoruz”²⁴² cümlesi Cemaatin eğitime vermiş olduğu önemi göstermesi açısından yeterli örnektir. Cemaatin büyük bir kısmının eğitilmişlerinden teşekkül etmesi de bunun bir göstergesidir. Cemaat adeta okumuş, aydın ve şehirlilerden oluşan bir kimliği üstlenir.²⁴³ Ayrıca; “İyi bir eğitim, ilkel bir toplumu, ilkelikten, geri kalmışlıktan kurtarır; modern ileri aydın bir toplum haline getirir.”²⁴⁴ cümlesi onun doğrusal, evrimci modernleşme kuramına karşı çıkmadığını imler gibidir. Ama aydın modern bir toplum haline gelmek onun için Aydınlanma düşüncesinin bir tezahürü olan

²⁴⁰ “Dr. Gülsen Ataseven’le Görüştük”, **Kadın ve Aile**, Haziran 1985, yıl 1, S. 5. ss. 26-31.

²⁴¹ Hülya Yılmaz, a.g.e., s. 130; Demirci, “Dergâh’tan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: Iskenderpaşa Cemaati”, ss. 323-339.

²⁴² Esad Coşan, **Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri**, 2. b., Server İletişim, İstanbul, 2008, s. 175.

²⁴³ Efe, a.g.e., s. 308.

²⁴⁴ Coşan, a.g.e., s. 205.

evrenselci, Batıcı, radikal modernlik²⁴⁵ şeklinde belirmez. Modern, ileri toplum ise onun gözünde refah içerisinde, hak ve özgürlüklerin var olduğu ve korunduğu, çağdaş bir ülke demektir. Aşağıdaki cümleler bunu açıkça gösterir: “Gezdiğim ve gördüğüm kadarıyla modern toplumlarda eğitime çok büyük değer ve önem veriliyor; zaferleri, zenginlikleri, başarıları da bu sebeptendir.”²⁴⁶ Bu cümle aynı zamanda modern toplumun eğitime vermiş olduğu önemin onun ağzından ilanı anlamına gelir. Eğitime bu ilgi onu elbette pozitivist kılmaz; bilimsel bilgi dışında bir bilgi çeşidini kabul etmediğini ve rasyonalitenin tek ölçüt olarak kabul edilemeyeceğini de sarahatle değişik yer ve zamanlarda beyan etmiştir.²⁴⁷

5) Teknolojiye Bakış

Esad Coşan’ın teknolojiye bakışı bize modernliğin boyutlarının nereye uzandığını göstermesi açısından önemlidir. Aynı zamanda teknoloji modernliğin bütün dünyada itirazsız kabul edilmesinin müsebbibi olması açısından da değerlendirilmelidir. Teknoloji sayesinde Batı; ele geçirdiği üstünlüğün, zenginliğin ve gücün gölgesi altında; tekçi, evrensel bir medeniyet tasavvuru geliştirerek tüm dünyanın modernlikten kaçamadığı bir sürecin başlamasına neden olmuştur.

Teknoloji üretilen bilimsel bilginin sınai üretime dönüşmesi olarak veya insanın maddi çevresini denetlemek ve değiştirmek amacıyla geliştirdiği araç gereçlerle bunlara ilişkin bilgilerin tümü şeklinde tanımlanabilir. Sosyolojik olarak; “işin teknik olarak düzenlenmesi ve mekanizasyonunun dayattığı bir toplumsal ilişki tipini anlatmak için kullanılan bir terim” dir.²⁴⁸ Teknoloji konusunda Kotku ile Coşan arasındaki farkı şu olayda net bir şekilde görmemiz mümkündür. Gürdoğan anlatıyor:

“Amerikalıların aya gittikleri günlerdeydi. Hocaefendi Ankara’ya gelmişti. (...) o akşam haberlerde televizyon Amerikalıların aya inişini verecekti. Bulduğumuz dairede televizyon yoktu. (Herkes füzelerden astronotlardan söz ediyordu. Hocaefendi bu konuda hiçbir şey söylemedi. (...) Başta üniversite mensupları olmak üzere herkes birbirinin ardından televizyonlu

²⁴⁵ Batı modernliği konusunda bkz. Göle, **Modern Mahrem**, ss. 27 vd; Göle, **İç İç Geçişler: İslam ve Avrupa**, ss. 92-110.

²⁴⁶ Coşan, a.g.e., s. 206.

²⁴⁷ Bkz. Coşan, **Başmakaleler I**, ss. 297-303;

²⁴⁸ Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, s. 722.

daireye doluştu. (...) Yanılmıyorsam hocaefendi tek başına kaldı. Haberler bitince hepimiz Hocaefendi'nin yanına döndük. (...) Hocaefendi doğrudan hiçbir değerlendirme yapmadı. Hafif tebessümle geçiştirdi bütün anlatılanları.”²⁴⁹

Burak yaptığımız bir görüşmede Kotku'nun sohbetin sonunda şunu söylediğini nakleder: “Bizde nice erler vardır ki bir anda kâinatı birkaç defa cvelan ederler.”²⁵⁰ Bu cümle ile Coşan'ın 5 Temmuz 1994'te Kızılcahamam'da Teknik Eğitimciler Aile Eğitim Kampı'nda yaptığı “Teknolojiyi Seviyoruz” başlıklı konuşması farkın anlaşılması için yeterlidir. Coşan bu konuşmasında Zahid Efendi'nin Gümüş motorla ilgili tasarrufunu hikâye ederek özetle şöyle söyler: Mecelle-i Ahkam-ı Adliye'deki “Bir işten maksat ne ise, hüküm ona göredir.” maddesi bir işi yapanın gayesine göre o işten sevap veya günah kazanabileceğini beyan eder. Teknolojiye hizmet ibadet haline gelebilir. Bu sahada sizlerden olağanüstü, fevkalade başarılar bekliyoruz. Kendi marka otomobilimizi, kendi uçağımızı, kendi marka cihazlarımızı yapmanızı bekliyoruz. Dünyada en yüksek neresi varsa, en yüksek seviyeyi kim tutturmuşsa, baz olarak, temel olarak onu alın.”²⁵¹

Coşan; ne McLuhan'ın medyatik aracın iletmediği mesaj ile kendisi arasında bir ilişkiyi anlatmak üzere kullandığı “araç mesajın kendisidir”²⁵² sözlerini, ne de teknolojinin bizim bilme ve harekete geçme şekillerimizi yeniden inşa eden geniş bir fenomen olduğunu belirterek teknolojinin iyi mi kötü mü olduğunu sorgulamak yerine sahip olduğumuz anlam dünyasını nasıl değiştirip yeniden inşa ettiğine odaklanmamızı söyleyen²⁵³ Cooper'ı dikkate almaktadır. O, teknolojinin dünya üzerinde hegemonik bir iktidar oluşturduğunu ve teknolojinin iktidarı ele geçirmesiyle kendi mantığını dayattığını; Batı'nın medeniyetini dünyaya kabul ettirebilmesinin onun teknoloji yolu ile moral bir diktatörlük yaratarak mümkün olabildiğini²⁵⁴ söyleyen İsmet Özel'in iddialarını da önemsemez. “Müslüman gözüyle, tekniğin, kulluk haddinin aşılmasının bir belirtisi (deyim yerinde olursa bir tağut) olarak” da; “Batı tekniğinin İslami yaşayışın örgüsüne

²⁴⁹ Gürdoğan, **Görünmeyen Üniversite**, ss. 84-85.

²⁵⁰ Burak ile yapılan görüşme, 22.12.2017.

²⁵¹ Esad Coşan, **Sosyal Çalışmalarda Organizasyon Başarı**, yay. haz. Metin Erkaya, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994, ss. 149-160.

²⁵² Rıdvan Şentürk, “McLuhan'ın Televizyon Teorisi”, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl 8, Sayı:15, Bahar 2009, s.17-31, www.istanbulticaret.edu.tr/uploads/kutuphane/dergi/s15/17-31.pdf (erişim: 15.10.2017)

²⁵³ Simon Cooper, **Technoculture and Critical Theory**, Routledge, New York, 2002, s. 160.

²⁵⁴ İsmet Özel, **Üç Mesele**, 18. b., Tam İstiklal Yay., İstanbul, 2013, ss. 131-133.

girmesinin mümkün olamayacağı”²⁵⁵ şeklinde de düşünmez. Modernlikle ilk karşılaşan Müslümanlar gibi pratik ve pragmatik düşünmektedir. Bu düşünce Akif’te; “Alımız ilmini Garbın, alımız sanatını” şeklinde ifadesini bulan garbın ilminden ve teknolojisinden geri kalmamak anlayışı Coşan’da hâkim konumdadır.

Fıkhi delillerden olan kıyasın alt başlıkları altında değerlendirilen istishab terimi de eşyanın aslında mübahlık bulunduğu tezi üzerine bina edilmiştir. Bu, modern dönemde ihdas edilmiş bir ilke değildir. Haram olduğuna dair bir delil bulunmayan her şey helaldir ilkesi doğrultusunda teknik alanlar Allah’ın kullarına hizmetin en güzel vesileleri, Allah’ın dinine hizmet etmenin, Allah’ın kullarından dua almanın bir yolu olarak görünür.²⁵⁶ “Kompütüre dayalı bir çalışma, Türkiye’nin güzel değişmesi demektir.”²⁵⁷ “Onun için kardeşlerimizi teknolojiye sevk ediyoruz. İmam-hatipten mezun, imam veya hatip olmayı gönlüne yerleştirmiş kardeşlerimize teknoloji yolunu gösteriyoruz. Teknik üniversitenin yolunu gösteriyoruz.” demekten çekinmez ve bunu Abdülaziz Bekkine’nin teknik üniversiteye olan ilgisini ve teknik üniversiteden mezun olan kişilere de hoca olarak üniversitede kalmalarını teşvikini delil olarak gösterir.²⁵⁸ Teknoloji Allah’ın bir lütfu ve insanların hayatını kolaylaştırıcı bir araç olarak görülmenin dışında değerlendirilmez.²⁵⁹ Ontolojik olarak her şey Allah’a râci kılınır ve formel olarak teknolojiye ülfet edilir.

Aslında Coşan modern olduğunu zaman zaman beyan da eder. Basın-yayın konusunun önemini izah ederken sarf ettiği; “Basın hayatını destekleyeceğiz. (...) ancak bu sayede, modern bir toplum haline gelebiliriz, gerçekleri yakalayabiliriz.”²⁶⁰ cümlesi onun modernliğe yüklediği anlamı ortaya sermektedir. O modernliğe negatif bir anlam yüklemeyi. “Bizim proje eksikliğimiz yoktur. Hedeflerimiz doğru tespit edilmiştir. Modernidir. Aklın gösterdiği, basiretin gösterdiği yoldur. İlmin irfanın işaret ettiği yoldur.”²⁶¹ “Bizim yolumuz doğrudur, modernidir, güzeldir.”²⁶² Coşan’ın işaret ettiği modernlik aslında araçsal aklın hâkim olduğu bilimin yol gösterdiği bir modernliktir. Bu konuda bile materyalist bir bilim anlayışında olmadığını göstermek için ilim ve irfanı

²⁵⁵ Özel, a.g.e., ss. 154-156.

²⁵⁶ Coşan, a.g.e., s. 156.

²⁵⁷ Coşan, a.g.e., s. 70.

²⁵⁸ Coşan, a.g.e. s. 156.

²⁵⁹ A.y.

²⁶⁰ Coşan, **Yeni Dönemde Yeni Görevler**, ss. 60-61.

²⁶¹ Coşan, a.g.e., s. 116

²⁶² A.y.

işaret etmekte, aklın yanı başına basireti koymaktadır. Bu dahi her toplumun kendi modernliğini inşa ettiğini göstermektedir.

6) Aile Eğitim Kampları İle Cemaati Toparlama Çalışması

1990 yılında Refah partisiyle yaşanan kırılmadan sonra Cemaat'in ciddi anlamda güç kaybettiği görülmektedir. Bu güç kaybı dergi satışlarında yaşanan düşüş ve bunun Coşan tarafından dile getirilmesinden anlaşılmaktadır.²⁶³ Kotku'nun vefatından sonra geri çekilmeler yaşanmış olsa bile ciddi kopmalar olmamıştı. Bu kez ise Kotku'dan devralınan müridlerin önemli bir kısmı Cemaat'i terk etmişti. İşte bu günlerde Coşan Cemaati derleyip toparlamak ve yeni bir soluk kazandırmak, otoritesini teyit ve kalanlarla yola devam etmek üzere "Aile Eğitim Kampları" adıyla yeni bir çalışma başlatır. İlki 24 Ocak 1992 tarihinde olmak üzere aynı yıl beş toplantı yapılır. Bunlar Ayvalık, Gemlik, Söke/Aydın, Kovada/Eğirdir/Isparta ve Akbük/Söke/Aydın aile kamplarındır. Bunların hemen hepsi büyük otellerde gerçekleşmiştir. Hatta 1992 yılının son toplantısı, sonraları "Hotel Caprice Didim" olarak ünlenecek olan Türkiye'nin o günkü en büyük beş yıldızlı oteli "Didim May Hotel"de yapılmıştır. İçki satılan müesseselerden alışveriş etmeyen müşteriler için otelin barları kapatılmış, içki servisi kaldırılmış, büyük bir boşluğun zemine çarşaf serilerek ve paravanla hanımlar bölümü oluşturularak cemaatle namaz başta olmak üzere hatme, evrad ve vaz u nasihat gibi dini ritüeller gerçekleştirilmiştir. 700 civarındaki katılımcının çoğu ilk defa açık büfe ile tanışmış, yemek saati uygulaması açık büfe mantığına göre değil de herkesin belli saatte asker gibi orada hazır bulunması mantığıyla işletilince açık büfe uygulamasından vazgeçilmek zorunda kalınmıştır.* Ak Radyo'nun (kısaltılmış şekliyle Akra) kurulma kararı burada alınmıştır.

Aile Eğitim Kampları'na devam edilmiş ve bir süre sonra temalı hale gelmeye başlamıştır. 1993 yılında Uludağ'da gerçekleştirilen "Kalkınma Planları ve Cemaatin Gelecek Planları" konulu toplantının ardından 1994 yılında bu kez meslekler ayrılmış, Kızılcamaham'da Teknik Eğitimciler olarak bir araya gelinmiş ve Esad Coşan onur konluğu olarak iştirak etmiştir. Aynı yıl Bursa'daki toplantının konusu AB olarak tespit olunmuştur. 1994 yılının son toplantısı Çeşme'de icra edilmiştir. 1995 yılındaki kamplar Uludağ ve Kestel'de, 1996'da Çankırı/Ilgaz'da, 1997 yılında ise Belek/Antalya'da

²⁶³ Coşan, **Başmakaleler I**, ss. 263, 419

* Bu bilgiler araştırmacının bizzat kendi gözlemlerine dayanmaktadır.

gerçekleştirilmiş ve sonrasında yapılamamıştır. Yurt dışında ise Coşan 1995 yılında Temmuz ve Ağustos aylarında İngiltere ve Amerika’da, 1996’da Avustralya Canberra’da, 1997 yılında ise Almanya, İsveç ve İngiltere’de aile eğitim programlarına katılmıştır.²⁶⁴

“Aile Eğitim Kampları”; şeyhin müridlerin seçkinleri sayılabilecek bir kitle ile sıcak temasının sağlanması, gelecek stratejisinin oluşması ve şeyhin karizmasının mürid üzerinde tahkimi işlevlerini görmüş ve Coşan’ın geleneksel bir şeyh portresi çizmeyeceğinin ilanı olmuştur. Çünkü o iç ve dış politika ile yakından ilgilenmiş, Bosna’dan Kafkasya’ya, Orta Doğu’dan Uzak Doğu’ya kadar Türkiye’nin ilgi alanlarına yönelmiş, bu konuda önemli uyarı ve yönlendirmelerde bulunmuştur. Coşan’a göre dünya’da üç önemli savaş yaşanmaktadır. Bunlar imanla küfrün savaşı, “Yeni Dünya Düzeni”nin oluşturulması ve iktisaden güçlenme savaşlarıdır.²⁶⁵ Oluşturulmaya çalışılan “Yeni Dünya Düzeni” karşısında Türkiye’nin uygulaması gereken dış politika stratejileri konusunda da bir takım önerilerde bulunur: “Balkanlar’da Arnavutluk’a büyük önem vermek gerektiğini düşünüyorum... Orasını bir üs olarak kullanabiliriz. (...) Kafkasya’yı önemli bir bölge olarak görüyorum. (...) İran’la problemlerimizi çözebilirsek Güneydoğu Asya ve Orta Asya’yla tıkanıklığı açmış olacağız. (...) Irak’ın kurtulmak için tek çaresi vardır: Türkiye ile birleşmek. (...) Suriye ile de aramızın düzeltilmesi lazım.”²⁶⁶

Yakın zamanda Türkiye’nin karşı karşıya kalabileceği tehditlere işaret ederek: “Şimdi biz bunlarla Türkiye’de mücadele edeceğiz; Balkanlarda da mücadele edeceğiz, Kafkasya’da da mücadele edeceğiz. (...) İstiklal harbini yaşamadı mı bu millet? (...) Ne yapacağız?... Tedbir üreteceğiz, hazırlık yapacağız ihtimallere karşı...”²⁶⁷ diye yazmıştır. Hatta o bu konuda herkesin bir asker gibi eğitim almasını; “Şahsen ve ferden her türlü modern araç, gereç ve teçhizatı almalı, gerekli eğitimleri görmeli; evlerimizi savunmaya hazırlamalıyız.”²⁶⁸ sözleriyle ister. Başka bir yazısında ise; “Çoluk çocuğumuza, kadınıımıza kızınıımıza bile silahı, savaşı, ilk yardımı, sabrı metaneti, gerilla harbini, mukavemeti iyi öğretmeliyiz.”²⁶⁹ der ve iyi bir radyo edinmeyi, dayanıklı gıda maddelerini stok yapmayı, en yakındaki mağara ve sığınakları tespit etmeyi, evlerde bozulma-

²⁶⁴ <http://mecmerkezi.org/Categories/220/category.aspx> (erişim: 20.0-1-09.2017)

²⁶⁵ Coşan, a.g.e., ss. 368-370.

²⁶⁶ Coşan, a.g.e., ss. 319-322.

²⁶⁷ Coşan, **Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı**, s. 34.

²⁶⁸ Coşan, **Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri**, s. 252.

²⁶⁹ Coşan, **Başmakaleler I**, s. 358.

dan durabilecek besleyici değeri yüksek gıda maddeleri bulundurmaya, gerekli olabilecek ruhsatlı silahlar edinmeyi, piller, fenerler, aküler ve giyim eşyaları bulundurmaya salık verir.²⁷⁰ 28 Şubat 1997 postmodern darbe ismiyle ünlenen hareket öncesinde ve esnasında da olduğu gibi olağanüstü durumlarda yaptığı ikazlarda demokrasiye ve insan haklarına vurgu yapması, Sünni-Alevi, Laik-Şeriatçı, Kürt-Türk savaşı çıkartılmak istendiğini söylemesi, ordunun halkına düşman edilerek zayıflatılmak istenmesi tuzağına dikkat çekmesi fazlaca yadırganmamalıdır. Önce de ifade edildiği üzere o geleneksel bir şeyh portresi çizmez. Hem geleneksel anlamda bir şeyh gibi davranmakta hem de modern bir cemaat lideri tavırları sergilemektedir.

7) Boş Zamanlar ve Tüketim

“Aile Eğitim Kampları” başka bir tartışmayı daha gündeme getirir: Neoliberal ekonominin başat aktörlerinden boş zaman ve tatil, tüketimcilik, turizm, turizmde de beş yıldızlı (şimdilerde butik otel kavramına evrilmiştir) otel simgesinin anlamı.

Uluslararası Boş Zamanları İnceleme Grubu boş zamanla ilgili olarak şu tanıımı yapar: Boş zaman; kişinin mesleki, ailesel ve toplumsal ödevlerini ve hayatını devam ettirebilmesi için zorunlu olan faaliyetleri yerine getirdikten sonra, özgür iradesiyle yapabileceği dinlenme, eğlenme, bilgi ve becerilerini geliştirme, toplumsal yaşama gönüllü olarak katılma gibi unsurların gerçekleştirilebileceği zaman dilimidir.²⁷¹

Günümüzde boş zaman kavramı; taşıdığı kültürel çeşitlilikle, sunduğu yaşam tarzı ve kimlik belirlemesiyle, modern toplumu kendi söylemleri üzerinden anlamaya ve açıklamaya davet ediyor. Bugünün modern toplumunu anlamak, hiç kuşkusuz, boş zaman imgelerini ve göstergelerini takip etmeyi gerekli kılıyor. Bu imgelelerin/göstergelerin öne çıkanı tüketimcilik olarak beliriyor. Tüketimcilik refah toplumu kavramının başat aktörü konumundadır ve bu aktörün bir numaralı gösteri alanı da boş zaman içerisinde şekillenmektedir. Refah toplumu ise kendisini “iyi yaşam” üzerinden tanımlamakta ve neoliberalist bir yaklaşımla tüketim toplumunu imlemektedir. Bu toplum türünde tüketim; etkin bir yaşamsal faaliyet, gündelik hayatın odak kurumu ve toplumsal ilişkiler, kimlikler, statüler üzerinde açık veya örtülü nüfuz gücüne sahip bir ol-

²⁷⁰ Coşan, a.g.e., s. 231.

²⁷¹ Mahmut Tezcan, **Boş Zamanlar Sosyolojisi**, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara, 1993, s. 5.

guya işaret etmektedir.²⁷² Boş zamanı belirleyen ana unsurlar uzun süreli boş zamanlar ve kısa süreli boş zamanlar olarak sınıflandırılabilir. Bu sınıfların içerisinde uzun süreli (aylık ve daha uzun) ve kısa süreli (hafta sonları, akşam üzerleri, öğle tatili vb.) tatilin ayrı ayrı yeri bulunmaktadır.²⁷³ Boş zamanın ve özellikle tatil olgusunun, iş görenlerce, çalışma merkezli patolojiden kurtulmak için bir umut olarak görülmesinden söz edilebilir. Stres, yalnızlık ve yabancılaşmaya dayalı günlük hayata içkin şizoid yarılmaların önünü almak için modernite boş vakti bir can simidi olarak yeniden keşfetmiş, pratik kaygılarla alanını ve önemini genişletmiş, iyi bir yaşamın adresi haline getirmiştir.²⁷⁴ Ayrıca kapitalizm boş zaman üzerinden farklı bir tüketim mekanizması inşa etmiştir.

Burada tüketim toplumu perspektifinden tatil olgusunu, tatil olgusunu besleyen hedonik tatmin arayışı çerçevesinde gelişen lüks ihtiyacını ve metalaşma sürecini ayrı ayrı incelemek gerekmektedir. Ayrıca otel kavramının modern dünyanın simgesel mekânlarından biri olduğu, otelin kentleşmeyle karşımıza çıkan sembolik bir mekânı oluşturduğu belirtilir. Anadolu’da gelenekselin ağır bastığı ve modern anlamda kentleşmenin olmadığı dönemlerde konukların “Tanrı misafiri” kabul edildiği ve evlerde, köy odalarında ağırlandığı ifade edilir. “Kardeş”inin evinde kalmak yerine otelde kalmanın incitici ve lokantada yemenin göz hakkına dâhil olduğu söylenir. Modernleşme ile birlikte hayatımıza otel ve lokanta dahil olur. Oteller modern/postmodern zamanlarda ise sadece konaklama, barınma mekânı olmaktan çıkar. Tüketimin sağladığı tatmin duygusunun ve hazzın yaşandığı çok yıldızlı tatil mekânlarına dönüşürler. Bu dönüşüm ilerleyen yıllarda butik otel konseptine doğru ilerler.²⁷⁵

Her şeyden önce Coşan’ın başlattığı, beş yıldızlı otellerde gerçekleştirilmiş olan Aile Eğitim Kampları’nın Cemaat arasında tatil vurgusu yaptığını, hele hele lüks tatile kapı araladığını söylememize imkân vermez. Bununla ilgili Esad Efendi’ye ait bir beyan da bulunmamaktadır.

“Allah(...) boş oturana sevmez. (...) Peki, müslümanlar hiç tatil yapmayacak mı? Elbette yapacak, ama tatilini bile güzel çalışma ve faaliyetlerle

²⁷² Ömer Aytaç, “Tüketimcilik ve Metalaşma Kısacasında Boş Zaman”, **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 2006/1, ss.27-53. <http://kosbed.kocaeli.edu.tr/sayi11/aytac.pdf>, (erişim: 20.10.2017)

²⁷³ Tezcan, a.g.e., s. 6.

²⁷⁴ Aytaç, a.g.m., ss. 27-53.

²⁷⁵ Mehmet Baştürk, “Anayurt Otel’ ve ‘Dünya Ağrısı’ıda Anayurt Otel’”, **Cyprus International Universty Folklor/Edebiyat Dergisi**, C. 21, S. 84, 2015/4, ss. 132-144.

değerlendirerek yapacak; boş oturarak, vakit öldürerek, günah işleyerek değil. Tatil müslümanlar için çağdaş bir fırsat:(...) Kâh deniz sahili, kâh dağ tepesi, Allah'ın bize bahşettiği sonsuz güzellikleri temâşâ etmek, hem dinlenmek, hem çoluk çocuğu yurdun en şahane yerlerinde gezdirmek; hem ev hanımlarına, çalışan kadınlara rahat rahat nefes aldirmek, hem aileleri birbirleriyle tanıştırmak, ahbaplıkları pekiştirmek; hem çocukların görgü ve bilgilerini arttırmak, gibi birkaç amaç ve faydayı, devşiriyoruz bu güzel programlarda.²⁷⁶

diyerek eğitim programlarının amacını ve tatil anlayışını net ifadelerle dile getirmiştir. Zaten üçüncü bölümde detaylarıyla sunulacağı gibi müntesiplerde aynı anlayış hala devam etmekte, yeterli ve ihtiyaca cevap verebilen mekânların bahse konu oteller olduğu için tercih edildiği bildirilmektedir.

1992 yılında May Hotel'de (şimdiki Caprice Hotel) gerçekleştirilen kamp sonrası otel sahip değiştirir ve “Alternatif Tatilin Adı: Caprice ” lansmanıya 1996 yılında hizmete girer. Bu “Alternatif Tatil/Muhafazakâr Tatil” alanında çalışan en eski turizm acentesinin o günlerde Cemaatin bir kuruluşu olan İspa Turizm olduğu şirketin yönetim kurulu başkanı Hilmi Karaduman tarafından ifade edilir. Karaduman bu tür tesisleri ilk açanların kendileri olduğunu, 1992 yılından itibaren Hakyol Vakfı için aile eğitim programları düzenlediklerini ve bu programlar sonunda ihtiyaç gördükleri için 1996' da İzmir Gümüldür Özdere'de Elvan Tatil Köyü'nü işletmeye açtıklarını söyler.²⁷⁷ Görüldüğü üzere Coşan'ın tertip ettiği eğitim kamplarına olan ilgiyi ve daha sonrasında oluşan “muhafazakâr tatil” talebini yükselen üst orta İslami burjuvanın gelişinin bir habercisi şeklinde görmek mümkündür. “Muhafazakâr tatil” talebi Türkiye’de yaşanan ekonomik gelişmeyle koşut bir şekilde alenileşen İslamcı tüketici üst orta sınıf ile İslami aydınları karşı karşıya getiren bir duruma da işaret eder.²⁷⁸ Çünkü bu tatil şekli bazı kesimlerce “İslami tatil“ olarak anlaşılırken bazılarınca “İslam’ın tatil edilmesi” şeklinde ifade edilmiştir.²⁷⁹

²⁷⁶ Coşan, **Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri**, ss. 397-398.

²⁷⁷ **Yeni Şafak**, 17 Temmuz 2011, <http://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/islami-hassasiyeti-olan-da-gidiyor-esini-kiskan-an-da-330389>, (erişim 20.10.2017)

²⁷⁸ Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, ed. Nilüfer Göle, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 3. b., Metis Yay., İstanbul, 2009, ss. 216-236.

²⁷⁹ Bilici, a.g.m., ss. 216-236.

Coşan'ın Cemaat'in başında olduğu dönemde Türkiye geleneksel bir toplum sürecinden şehirleşme, medya hâkimiyeti, telekomünikasyon altyapısının güçlenmesi ve Batı ile yaşanan karşılıklı ilişkilerin yoğunlaşması ile oluşan transformasyonla; yani hızlı bir küreselleşmeyle birlikte, hızla toplumun bütün kesimleri modernlikle tanışırken dünyanın modern ötesine (post); yani yeni bir çağa (new age) geçişine de tanıklık etmiştir. Bu tanıklık bazen geleneksel söylem ve uygulamaları öne çıkartırken zaman zaman da modern davranılarak; rasyonel ekonomik kurumlar (şirketler), siyasi parti ve sivil toplum örgütleri gibi müesseselerin İslamileştirilerek dolaşıma sokulmasında her hangi bir mahzur görülmemiştir. Hatta Weberyen bir bakışla; “Mutlaka ve muhakkak fert ve cemiyet olarak daha çok üreten, daha çok kazanan, ama tasarrufa azami dikkat ve riayet göstererek, daha az harcayan, israftan şiddetle kaçan ve yatırım yapan kişiler haline gelmeliyiz.”²⁸⁰ diyerek adeta Weber'in; kapitalizmin ruhunu, püriten bir tarzda yaşayan ve kazandıklarının az bir kısmıyla yetinerek geri kalanını tekrar yatırıma dönüştürmeyi, böylece dünyada başarılı olarak “ilk günah”tan kurtulabilmeyi öğütleyen Protestanlığın; özellikle Calvinizm kolunun ahlakının oluşturduğu²⁸¹ tezini dillendirmiştir. Bu dillendirme Ersin Gürdoğan'ın dilinde “üretirken bin hırka, tüketirken bir hırka”yla ifade edilmiş²⁸² ve daha sonraları Kayseri'deki bir grup iş adamı üzerinde yapılan bir araştırmanın sonucu “Müslüman Kalvinistler “ başlığıyla tanıtılmıştır.²⁸³ Ayrıca Coşan'ın “Gümüşhanevi tarikatını siyasal örgütlenmeler ve ekonomik birlikler için bir model olarak yeniden keşfettiği”²⁸⁴ de söylenmiştir. Belki de bu keşif onun onlarca şirket kurmasının, bu şirketlerin bir holding çatısı altında (Server Holding) birleşmesinin, dernek ve vakıf oluşturmasının, hatta bu dernekleşmeyi çevre ve kültür gibi modern konular üzerinden yapmasının altında yatan nedendir.

Coşan'ın; “Bir lokma bir hırka! anlayışı hakkında ne dersiniz? “ sorusuna verdiği cevap şudur: “Biz, bir lokma bir hırka! demiyoruz. Büyüklerimiz de dememişlerdir. Ama dervişlerin arasında bu kanaatte olan insanlar da olmuştur.”²⁸⁵ Esad Efendi'nin

²⁸⁰ Esad Coşan, **Zaferin Yolu ve Şartları**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 53.

²⁸¹ Randall Collins, **Max Weber; Bir Kılavuz**, çev., Taylan Banguoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2017, ss. 68-74.

²⁸² Ersin Nazif Gürdoğan, “Bin Lokma Üret, Bir Lokma Tüket” Gençlik ve Kültür Sitesi, 1 Ocak 2013, <http://www.gencdoku.com/bin-lokma-uret-bir-lokma-tuket-2-2111.html> (erişim: 30.12.2017.)

²⁸³ Müslüman Kalvinistler!” Taha Akyol, **Milliyet** January 27, 2006, www.esiweb.org/pdf/esi_turkey_reactions_id_29.pdf (erişim: 10.11.2017)

²⁸⁴ Yavuz, a.g.e., s. 193.

²⁸⁵ Esad Coşan, **Güncel Meseleler 1**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995, s. 302.

piyasa hakkındaki vurgusu konusunda ise şu söylenebilir: Piyasa güçlerinin serbestleştirici ve rasyonalize edici “gizli el”ini Müslümanlar ilahi hikmetin bir tecellisi olarak görebilirler. “Bir lokma bir hırka” anlayışına karşı çıkan Coşan başarıya götüren yolu tanımlarken bunun ticari başarıdan geçtiğini ifade ederek ticareti; toplumu ve kolektif bilinci biçimlendirmenin bir yolu olarak görür ve dış ticarete ayrı bir önem atfeder. Ona göre en gerçekçi insanlar tüccarlardır: “Ferdin hayatında ticaret gerçektir ve süreklidir. Diğer faaliyetler hayali ve farazidir; oysa ticaret çok gerçekçidir. Benim indimde ticari tecrübesi olmayanlar iyi insan da değildirler. (...) Eğer bir işadamı aynı zamanda Müslümansa, hayatta dini konumuyla en uyumlu durumda”²⁸⁶ olmalıdır; yani en iyi Müslüman olmalıdır.

Esad Coşan ticaret konusunda oldukça milliyetçi bir çizgidedir. Tıpkı Gümüşhanevî'nin İngiliz Ticaret Anlaşması sonucu oluşan iktisadi ablukayı kırmak için “Ecnebi mallarını kullanmayın!” diye tembihlediği, yeni oluşmaya başlayan bankaların faiz kısıkcından halkı korumak için yardım “sandıkları”nı ihdas ettiği gibi; Zahid Efendi'nin Gümüş Motor girişiminde yaptığı gibi; Coşan da hasımların, düşmanların, rakiplerin mallarının asla kullanılmaması, alınacak malın menşeinin mutlaka sorulması gerektiğini söyler. Dünyayı iki kutba ayırır: Müslüman ve gâvur; dost ve hasım. Devletlerin yıkılma sebeplerinin ve ilerleme sebeplerinin başında ekonominin geldiğini ve savaşların da ekonomik alanda yapıldığını vurgular.²⁸⁷ Milliyetçi olduğunu söylerken Türk üreticilerini hem Müslüman veya değil olarak, hem de yerli ve yabancı sermaye olarak tasnif eder: “Yabancı malı dediğimiz ne? Türkiye içerisinde üretilse bile, Müslümanın üretmediği malı kullanmayacaksınız!..”²⁸⁸ Bu konuda postmodern davranmaz. Onun için çok kültürlülük ve çok dinlilik kabul edilebilir bir durum değildir. İhvanına şunları söyler: “İdeolojimiz bakımından, İslâm bakımından çok önemli görüyorum ticareti... Onun için mutlaka hepinizi şirketleşmeye ve büyük dev ticari kuruluşlar teşkil etmeye çağırıyorum.”²⁸⁹

Bütün bu söylemlere, kurulan şirketlere ve önem atfedilen konuların değişmesine rağmen O ontolojik olarak modern olmaz. Bir örnek olarak onun *İslam, Sevgi ve Tasavvuf* adlı kitabını ele alacak olursak; kitap itikâf konusu ile başlar, tasavvufun konu-

²⁸⁶ Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, s. 163.

²⁸⁷ Coşan, a.g.e., ss. 163-164.

²⁸⁸ Coşan, a.g.e., s. 179.

²⁸⁹ Coşan, a.g.e., s. 178.

sunun marifetullah olduğunu bildirir, zikrullahın çeşitlerine geçer ve hikmetin başının Allah korkusu olduğunu, bütün gücün Allah'ta bulunduğunu, dervişliğin halvetle mümkün olabileceğini, sıla-i rahmin ömrü uzattığını beyan eder. “*Yeni Dönemde Yeni Görevler*” adlı, konferanslarından derlenmiş kitabında da sık sık evliya menkıbelerinden söz eder.²⁹⁰ Ama geri kalmak ileri gitmek gibi, sanayi toplumunun olmazsa olmazlarından olan dakiklik, planlı bir yaşam, uzmanlaşma, reklam, dış ticaret, bilimsel olmak, dünyayı tanımak gibi formel modernliğin kodlarında dolaşmaktan da kaçınmaz.

Coşan'ın yaşadığı dönem “İslami Burjuva”nın henüz oluşmadığı; tüketimin yaşam tarzının bir göstergesi olmadığı; yaşam tarzlarının tüketimin belirleyiciliğinde somutlaşmadığı; bireyselliği, kendini ifade etmeyi ve üslupçu bir öz bilinci çağrıştırmadığı²⁹¹ bir zaman dilimine tekabül eder. Buna rağmen bugün İstanbul Eyüp ilçesine bağlı Göktürk Köyü'nde mutena villalardan oluşan Ravza Sitesi, 1985 yılında, Esad Coşan'ın tavsiyeleri doğrultusunda, o günün “Müslüman mahalleler ve sokaklar oluşturma” anlayışına uygun olarak bir kooperatif şeklinde başlanılmış bir girişimdir. Bugün için sitede “İslami Burjuva” terimine uygun yaşam tarzı gelişse de o günlerde böyle bir şey hayal edilmiş bile değildir. Ama Kotku'nun İskenderpaşa Camii'nin meşrutasındaki o basit evden çıkmak istemeyişi ve dünyaya ait her şeyi elinin tersiyle itebilmesi ile birebir de uyuzmaz. Ayrıca Coşan'ın tüketim ve metalaşma konusunu gündeme taşımadan şu sözleri sarf etmiş olması manidar bulunabilir:

” İSPA (Bizim İskenderpaşa hac ve seyahat şirketimiz) çok yeni, çok lüks bir yer tutmuş, Kâbe'ye fevkalade yakın, birkaç adımda Mescid-i şerîfe varılıyor, servis aracına bile gerek yok. Altında kat kat geniş ve zengin alışveriş çarşıları var. Yürüyen merdivenler, yürüyen zeminler, akarsular, havuzlar, istirahat köşeleri, yeme içme, çay kahve meşrubat dükkânları, çocuklara oyun araçları, cazip eğlence aletleri, her şey mevcut; (...) Fiyatlar nispeten ucuz. (...) Bendeniz binanın 26. katındayım; şeffaf, ışıklı, görkemli, camekânlı asansörler yıldırım gibi inip çıkıyor; (...) Benim odamdaki görünüm de şaheser, çok heybetli, çok muhteşem, çok heyecan verici! Ha-

²⁹⁰ Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, ss. 133-135, 139.

²⁹¹ Abdullah Özbolat, “Postmodern Perspektifte Tüketimin Toplumsal Anlamına Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17:1, yıl 2012, ss. 117-129. https://www.academia.edu/14638060/Postmodern_Perspektifte_T%C3%BCketimin_Toplumsal_Anlam%C4%B1na_Sosyolojik_Bir_Yakla%C5%9F%C4%B1m_A_Sociological_Approach_on_the_Social_Meaning_of_Consumption_in_a_Postmodern_Perspective_ (erişim: 10.11.2017)

*rem-i Şerîf, Kâbe-i Muazzama, yakın mahalleler tepsi gibi gözümün önünde, arkada Mekke'nin tepeleri ve bir burç, bir kule, bir külah gibi yükselen mübarek Hira dağı!"*²⁹²

Burada tüketimciliği, ticaretin içselleştirilmesini veya "İslamî Burjuva"nın ortaya çıkmasını metalaşma süreci veya İslam'ın içinin boşaltılması olarak indirgemeci bir üslupla açıklamak yerine; geleneğin, farklı iki kaynaktan beslenerek iç içe bir geçiş yaşadığını söyleyebiliriz.²⁹³ Özel dini hayatların rasyonel yapılarla karşılaşması sonucu ekonomik rasyonelliğin dini hayatın irrasyonel alanını ele geçirdiğini de belirtebiliriz. Rasyonel kapitalist ekonomi İslam hakkında yeni simgesellikler üretirken İslam da yeni kapitalist simgesellikler üretmektedir. Bu karşılıklı iç içe geçişler kapitalizmin araçsal rasyonelliğini yeni hedeflere doğru yönlendirmektedir.²⁹⁴

Bu her şeyin başına "İslam" kelimesini getirerek İslamlaştırma da değildir. İslam'ın kendinden olmayanlarla karşılaşarak bir uyumlaşma sürecine girmesi anlamını taşıyabilir. İster post olsun ister olmasın modernliğin nefesinin ulaşmadığı bir yerin kalmadığı, dünyanın "Global Köy"²⁹⁵e döndüğü, her şeyin her şeyi etkisi altına aldığı, internet ve diğer enformatik araçlar vasıtasıyla herkesin her şeyden kısa zamanda haberdar olduğu ve tüm fikirlerin dünya pazarında beğeniye sunulduğu bir ortamda otantiklik iddiası kadar kendilik iddiası da gerçekçi değildir. İslam'ın da bu küreselleşmeden nasibini almadığı düşünülemez; hatta küresel bir aktöre dönüştüğü²⁹⁶ bile söylenebilir.

Üzerinde durulması gereken tüketim toplumu ile metalaşma kavramlarına Cemaat'ın nasıl baktığıdır. Metalaşma sorunu Müslüman için ibadetlerin meta haline gelmesi ile en üst düzeye çıkar. Daha önce ekonomi dışı olarak görülen mal ve hizmetlerin birer piyasa değeri olan emtiaya dönüşmesi sürecine metalaşma adı verildiği dikkate alınacak olursa Müslümanlar için ibadetlerden dini sembollere kadar pek çok şeyin birer meta olarak değerlendirilebileceğini söylemek mümkün olur. Farklı olma isteğinden kaynaklanan modanın tesettürü, medyanın da ilahileri metalaştırdığı ifade edilebilir.²⁹⁷ Kutsal mekânlara yapılan dini gezi organizasyonları turistik gezi formatında icra edile-

²⁹² Coşan, Coşan, **Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri**, ss. 432-434.

²⁹³ Dilek Yankaya, **Yeni İslâmî Burjuvazi Türk Modeli**, 2.b., İletişim Yay. İstanbul, 2014, s. 33.

²⁹⁴ A.y.

²⁹⁵ Bkz. Marshall McLuhan-Bruce R. Powers, **Global Köy**, çev. Bahar Öcal Düzgören, Scala Yay., İstanbul, 2001.

²⁹⁶ Göle, **İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa**, 2. b., Metis Yay., İstanbul, 2010, s. 84.

²⁹⁷ İsmail Demirezen, **Tüketim Toplumu ve Din**, Dem Yay., İstanbul, 2015, ss. 40, 83-96.

rek keyif verici tarafları ön plana çıkartılmakta ve lüks tatmin duygusu tattırılmak istenmektedir. Bundan hac ve umre ibadeti de nasibini almaktadır. Bunların dini turizme dönüştürülerek metalar sistemindeki yerini alması ve yeni bir değerlendirilmeye tabi tutulması söz konusu olmaktadır²⁹⁸ Bu değerlendirme hac çeşitlerini İfrad, Temettu ve Kıran olmaktan çıkartarak lüks hac, VİP hac, otel tipi hac, müstakil tip hac gibi çeşitlere dönüştürüyor.²⁹⁹ Mehmet Görmez konuşmasında: “Kâbe manzaralı devre mülkler, hac-cın ruhaniyetiyle ne kadar uyuyor?” sorusunu soruyor ve ilave ediyor: “Bizi bekleyen en büyük tehlikelerden birisi, hacın bir inanç turizmine dönüşmesidir...”³⁰⁰ Kâbe’ye yakın olan yerlerin “Kâbe ayaklarınızın altında” sloganı ile pazarlanıyor olması³⁰¹ ciddi bir metalaşma tehdidini içerisinde barındırmaktadır. Burada bir bakış açısı farkı gündeme gelir. Çünkü Coşan; “(...) Benim odamdaki görünüm de şaheser, çok heybetli, çok muhteşem, çok heyecan verici! Harem-i Şerîf, Kâbe-i Muazzama, yakın mahalleler tepsi gibi gözümün önünde”³⁰² cümlelerini kurmakta ve olayı bir metalaşma olarak görmediğini belirtmektedir.

Alıntı yapılan satırlar yukarıda da belirtildiği üzere Coşan’ın gelenekle modernliği, hatta geç kapitalizmi iç içe yaşamakta beis görmediğinin adeta bir nişanesi gibidir. O kâh “Evliyanın Kerameti Hakır”³⁰³ yazısını kaleme alarak; “Rüyalara Tasarruf”³⁰⁴ hadisesini anlatarak Aydınlanmanın dayattığı rasyonel, pozitivist ve seküler anlayışları kabul etmez. Kâh Miraç hadisesini aynen gelenekte olduğu gibi ezoterik bir şekilde anlatır.³⁰⁵ Hans’ın haccetmek için izin isteyen Türk işçinin ısrarı üzerine; “Madem bu kadar istiyorsun peki git ve benden Muhammed’e selam söyle.” dediğini, bu selamın hürmetine Türk işçinin daha Almanya’ya dönmeden Hans’ın Müslüman olduğunu ifade eder.³⁰⁶ Ama bu arada kâh modern olduklarını³⁰⁷ söyler; kâh “Türkiye’de mutlakiyetten, diktatörlükten demokrasiye; ‘kanun devlet’inden ‘hukuk devleti’ne” ulaşıldığından ve

²⁹⁸ Demirezen, a.g.e., s. 92.

²⁹⁹ Mehmet Görmez, 2012 Yılı Hac Değerlendirme Toplantısı, http://www.gundemgazetesi.net/news_print.php?id=8315, (erişim: 01.11.2017)

³⁰⁰ A.y.

³⁰¹ Mahmud Erol Kılıç, “Hacc’ın Ardından Bazı Tespitlerim,” **Yeni Şafak**, 10 Eylül 2017, <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/haccin-ardindan-bazi-tespitlerim-2040070> (erişim: 10.11.2017)

³⁰² Coşan, a.g.e., ss. 432-434.

³⁰³ Coşan, **Başmakaleler I**, ss.297-300.

³⁰⁴ Coşan, a.g.e., ss.301-303.

³⁰⁵ Bkz. Esad Coşan, **Mi’rac**, Seha Yay., İstanbul, 1998.

³⁰⁶ Coşan, **Miraç**, ss. 263-266.

³⁰⁷ Coşan, **Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı**, s. 116

halkımızın demokratik yollardan kendi müesseselerini kurması gerektiğinden söz eder.³⁰⁸ Laikliğin kısmi bir inanç ve fikir serbestliği anlamına geldiğini³⁰⁹ ve laikliği dinsizlik olarak kabul etmenin yobazlık olduğunu³¹⁰ beyan eder. Hayır ve hizmet vesilesi olacağına kanaat getirirse mevcut politikacılara yardım da edebileceğini, yeni bir oluşum da ortaya koyabileceğini söyleyerek; “Hiçbir zaman kendimizi bağlamak, pasifize olmak, çalışma imkanlarımızı kısıtlamak ve sınırlamak, hizmet yolumuzu tıkamak, sahip olduğumuz hak ve hürriyetlerimizi terk veya iptal etmek de istemeyiz.”³¹¹ ifadesinde bulunur. Cemaat için demokrasinin, siyasi parti çatısı altında olmanın veya kısmen bir siyasi partiyi desteklemenin hizmetin ve hayrın bir vesilesi olarak görüldüğünü beyan eder. Demokrasinin ve siyasi partilerin modernliğin vazgeçilmez bir parçası olması Coşan ve dolayısıyla Cemaat için herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Böyle olduğu üçüncü bölümde bağluların yaptığı tahlillerde de net bir şekilde görülecektir. Kotku'nun da parti çalışmalarını bir cihat faaliyeti olarak gördüğü ve Türkiye'nin İslamlaşmasının bir vesilesi olarak kabul ettiği belirtilmişti.

Coşan sosyal çalışmalara önem verirken bu çalışmalarını tasavvuf hareketinin bir parçası olarak kabul etmektedir. Kamusal alanda görünür olmanın yanlış bir tarafını görmez. Yersiz kötümserlikten de naif iyimserlikten de uzaktır.³¹² Sivil toplumu; yasaların ve karar süreçlerinin oluşumunda etkili olabilmek için gönüllü üyelik temelinde oluşan tartışma, toplumsal baskı ve/veya pasif direniş grupları şeklinde yapılan tanıma³¹³ uygun bir şekilde kabul eder. Aynı tanım üyelerinin özgürlükçü bir siyasi kültüre sahip ve aralarındaki iletişimin bütün grup üyeleriyle eşit konumda olması, bu gruplara katılımın duygusal değil özerk, özgür ve akılcı kişisel kararlar neticesinde oluşması gerektiğini söyler:³¹⁴

“Cemaatle beraber olmak "hakla", "hakikatle" beraber olmaktır! (...) Sahite bir takım organizasyonlar var... böyle birtakım insanlara, organizasyonlara körü körüne bağlanmayın! Her birinize istiklâl tavsiye ediyorum.

³⁰⁸ Coşan, **Başmakaleler I**, ss. 121-123.

³⁰⁹ Coşan a.g.e., s. 121.

³¹⁰ Coşan, a.g.e., s. 125.

³¹¹ Coşan, a.g.e., s. 408.

³¹² Jean-Louis Fabiani, “Kamusal Alanda Değişimler (1983-2013)”, çev. Kemal Atakay, **Varlık**, Haziran 2014, ss. 9-14.

³¹³ Erhan Atiker, “Sivil Toplum Perspektifleri”, **Sosyoloji**, C. 3, S. 6, yıl 2003, ss. 13-21, <http://tjs.istanbul.edu.tr/makale/sivil-toplum-perspektifleri/> (erişim: 11.11.2017)

³¹⁴ Atiker, a.g.m., ss. 13-21.

*Hür olun. (...) Ne yapmak lâzım? (...) Herkesin lider olması lâzım. (...) Bir lidere, tek hocaya, tek ekibe bağladığı bir yığın insanı, böyle üzüm salkımını sapından tutar gibi, istediği yere götürüyor! (...) Müsaadeli, ağabeyli, bilmem neyli hizmet olmaz... Tâbî olmayın kimseye! Bana da tabi olmayın! (...) Tek başınıza olsanız da, hakla beraber olun! (...) Hürriyet aziz şeydir. İnsan, ancak Allah'a kul olur."*³¹⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere “gassalin elindeki meyyit” ve “mürşide tam itaat”ten özgür bireye doğru bir değişim bütün çıplaklığı ile gözler önündedir. Bunda 28 Şubat müdahalesinin etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmaz.

1998 yılından itibaren Türkiye dışında (çoğunlukla Avustralya’da) yaşayan Esad Coşan Avustralya’da 4 Şubat 2001 tarihinde Sidney yakınlarındaki Dubbo şehrinde trafik kazasında vefat etmiştir. Cemaat bu olaya kaza süsü verilmiş bir cinayet olarak bakmaktadır.³¹⁶ Coşan’ın başlattığı değişim devam etmektedir. Hem Cemaat üyeleri dönüşmekte hem de Cemaat’i oluşturan temel kavrayışın yani “öz”ün yavaşça değiştiği gözlemlenmektedir. Artık dervişlik 19. yüzyıldaki gibi bile tanımlanamamaktadır. Günümüzün dervişleri ne Bayezid-i Bistami gibidir, ne de İbrahim Edhem gibi. Global pazarının fatihlerinin ordular değil, "derviş" girişimciler olduğu söylenir.³¹⁷

Bu süreç içerisinde Cemaat yeni ve farklı bir yüzle tanışır; cenaze namazı esnasında Esad Efendi’nin oğlu Muharrem Nureddin Coşan Cemaatin lideri olarak takdim edilir. Artık yeni bir dönem başlamak üzeredir.

C) MUHARREM NUREDDİN COŞAN VE İSKENDERPAŞA: YENİ BİR YOL DENEMESİ

Esad Coşan’ın vefatı üzerine naşı Avustralya’dan Türkiye’ye getirilir. Fatih Camii’nde kılınan namazın ardından Süleymaniye Camii’ne gömülmesinin dönemin cumhurbaşkanı Sezer tarafından veto edilmesi üzerine Eyüp Kabristanlığına defnedilir.

³¹⁵ Coşan, 5 Mayıs 1990 tarihli sohbetinden, <http://www.habername.com/haber-prof.-esad-cosan--5-mayis-1990-sohbeti-hak-islam-cemaat--97831.htm> (erişim: 10.11.2017)

³¹⁶ <http://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikasti-2016-08-24.html> (erişim: 15.11.2017)

³¹⁷ Nazif Gürdoğan, Derviş Girişimciler, **Yeni Şafak**, 2 Ekim 2000, <http://www.yenisafak.com/arsiv/2000/ekim/02/ngurdogan.html>, (erişim: 15.11.2017)

Esad Coşan'ın 9 Şubat'ta kılınan cenaze namazı esnasında İskenderpaşa Camii imam hatibi olan Mikdat Kutlu; “merhumun, oğlu Nureddin'i, burada bulunmadığı zamanlarda vekil olarak atadığını” söyler. Korkut Özal da “Esad Coşan'ın kıymetlisi” diyerek kolunu kaldırır*. Bu Cemaat içerisinde Nureddin Coşan'ın yeni şeyh olarak belirlendiği algısını oluşturur ve çok geçmeden Nureddin Coşan'ın şeyhliği Cemaatin medya organı olan Ak Radyo'dan (Akra) ilan edilir.

Nureddin Coşan hakkında şu bilgilere hemen her tarafta ulaşmak mümkündür. Tam ismiyle Muharrem Nureddin Coşan 2 Haziran 1963 yılında Ankara'da dünyaya gelmiştir. Nureddin Coşan, 1981 yılında Ankara İmam Hatip Lisesi'ni bitirmiş, ardından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir süre okuduktan sonra, Suudi Arabistan Kral Fahd Üniversitesi Arap Dili Enstitüsü'nde Arapça eğitimi görmüştür. Nureddin Efendi 1987 yılında ABD'ye gitmiş ve New York'taki The College of Saint Rose'da işletme eğitimi almış ve aynı bölümde lüksek lisans yapmıştır. Türkiye'ye döndükten sonra bir süre ticaretle uğraşmış, 1996 yılından itibaren de Server Holding'in yöneticiliğini ve İskenderpaşa topluluğunun hizmet işleri sorumluluğunu üstlenmiştir. İslami ilimler eğitimini babasından alan Coşan, hafızlığını da yine babası nezaretinde tamamlamıştır. Nureddin Coşan, M. Esad Coşan'ın 4 Şubat 2001 tarihinde Avustralya'da geçirdiği bir trafik kazasında hayatını kaybetmesi sonucu, İskenderpaşa topluluğunun liderliğini üstlenmiştir. 1988'de evlenen, iki çocuk babası ve bir torun dedesi olan Nureddin Coşan'ın iyi derecede İngilizce ve Arapça bildiği bildirilmektedir.³¹⁸

Nureddin Coşan babasının ve dedesinin aksine sohbet etmez, yazı(lar) kaleme almaz, müridanımla buluşmaz, kendisini arayan kişilere randevu vermez. Adeta sanal bir şeyhlik veya liderlik yapmaktadır. Zaman zaman Cemaatin legal oluşumu olan ve tüm derneklerin üzerindeki şemsiye dernek olarak kurulmuş bulunan Zinde'den gelen kişilerce; “internetten ulaşıldığında her mesaja cevap verdiği ve bunu ayrıcalıklar oluşturmamak için yaptığı” ifade edilir. İnternetten sekreterine ulaşılabilir. Son yaptığımız görüşmelerde yetkili pozisyonundaki kişiler Nureddin Coşan'ın projesi olanlara

* Bu bilgiler araştırmacının bizzat 9 Şubat'ta yapılan cenaze törenindeki gözlemlerine dayanmaktadır ve 25.11.2017 tarihinde Aykut ile yapılan görüşmede de teyit edilmiştir.

³¹⁸ <http://www.ensonhaber.com/muharrem-nureddin-cosan-kimdir-2017-04-07.html>, (erişim: 14.11.2017)

randevu verdiğini, amaçsız ve projersiz kendisine gelenlere randevu vermediğini belirtmişlerdir.³¹⁹

Cemaatin resmi internet sitesi olan <http://www.iskenderpasa.com/>'da Nureddin Coşan'a ait olan linkte dört adet "Güncel Mesaj", dört adet 2006 yılına kadarki Yad Programlarındaki konuşmalarını ihtiva eden "Açılış Konuşmaları", on adet basın açıklaması ve altı adet "Tebrik Mesajları" bulunmaktadır. Sohbet etme ve yazı yazma isteklerine; "Babamın ve dedemin sohbetleri ve kitapları yeter." şeklinde açıklamada bulunduğu sürekli söylenmektedir. Cemaat önünde ve medyada çok fazla görünmemesini eski müridlerden Aykut; "O çok mahcup bir çocuktur." diyerek açıklamaktadır.

O şeyh olduğunu söylemez. 2003 yılının Şubat ayında yapılan yâd konuşmasında; "... Planladığım yaklaşım ve yorumlardan çok yeni, çarpıcı, etkili ve faydalı olacak bazılarını siz güzide insanlarla paylaşmak istiyorum." der. Hasan Tahsin Feyizli'nin hazırlamış olduğu *Feyzul Furkan* isimli Kuran mealinin tanıtımını yaparken; "Belki de 1400 yıllık bu mübarek kitabı ilk defa ben "İnsan Kullanım El Kitabı", 'Kullanım Kılavuzu' tarifleriyle tanıtıyorum. İçinde, âdemoğluna, yaratılış gayesine en uygun nasıl yaşayarak ulaşacağımı tarif eden en mükemmel 'Kullanım Kılavuzu', 'Kullanım El Kitabı', İngilizce anlatımıyla 'User Manual' Kurân-ı Kerim'dir." demiştir. Ardından; "İkinci yeni, etkili, faydalı yaklaşım, Sağduyu Partisinin kuruluşudur. Bilen dostlarım vardı. Şimdi de bu girişimi sizlerle paylaşıyorum. Sağduyu Partisi, hakkı söylemek ve savunmak amacıyla kurulmuş, tüm insanlara fayda hedefleyen siyasi bir girişimdir." sözlerini sarf eder. "Üçüncü olarak, benimle ilgili tüm tarifleri, algılamaları ve beklentileri yeniden yorumluyor ve açıklıyorum: Ben, sadece ve sadece, sevenlerim için takip edilmesi gereken doğal, hakiki bir liderim. Benim için öngörülen tüm diğer sıfatlar, ancak liderlik vasfım ışığında değerlendirilirse bir anlam ifade eder. Ve aynı zamanda ben, sizleri güzellik yarışmalarının en ideali, en adili olan Takva yarışına yönlendiren ve çağıran aciz bir kardeşinizim."³²⁰ Bu cümleler onun Cemaatin lideri, ama klasik anlamda bir şeyh olmadığını; yani "post"a değil Cemaat liderliğine talip olduğunu göstermektedir.

N. Coşan defin işlemlerinin ardından Cemaatin lideri olunca grubun bünyesinde bulunan ve uzun zamandır bizzat kendisinin yönettiği Server Holding'in yönetim kurulu

³¹⁹ Bünyamin, Burhan ve Bülent'le ayrı ayrı yapılan görüşmeler. 21. 12. 2017.

³²⁰ Muharrem Nureddin Coşan, **25.02.2003 Basın Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/DA143261-DFDD-4813-8263-FCCB97482126.aspx>, (erişim: 17.11.2017)

başkanı olur. Şirketlerin de aynı zamanda ortağıdır. İstanbul Ticaret Odası kayıtlarında Nurettin Coşan'ın ortakları arasında görüldüğü 13 şirket, ticaretten iletişime, sağlıktan eğitime kadar değişik alanlarda faaliyet göstermektedir. Bu şirketler, Server Holding, Server İletişim, Ak-Ra Televizyon, Sürur Ticaret, Vera Ticaret, Vefa Yayıncılık, Seha Neşriyat, Zinde Sağlık Hizmetleri, Ümraniye Sağlık Tesisleri, Asfa Eğitim Tesisleri, Yıldız Danışmanlık, Necat İnşaat ve Sim-Ağ Pazarlama'dan oluşmaktadır.³²¹

Artık yeni dönemin, sanal ortamı çok iyi kullanan lideri bu dönemin kotlarına; çağın dinamizmine uygun davranışlar sergilemektedir. Siyasi parti (Sağduyu Partisi) kurulmuş; partinin Cemaati daha bir sekülerleştireceği, demokratikleştireceği düşünülürken; partinin yalnızca sivil topluma benzer bir baskı aracı olarak kullanılması yoluna gidilmiştir. Partileşme isteği, bağlıları tarafından, legal bir oluşumun lideri olarak, konuşma ve beyanatları bu legalite üzerinden sunmanın gereği olarak görülmüştür. Üçüncü bölümde de açıklanacağı üzere bu sorunun yöneltildiği bütün müntesipler, yasal çerçeve içerisinde kalmak tezi üzerinde durmuşlardır. Zaten sonraki yapılan işlerin mutlaka yasal zeminde gerçekleşmesine özen gösterilmiştir. O güne kadar süregiden tasavvuf/tarikat formunun ister istemez informel olarak devam etmesine karşılık bunca legalite isteği Cemaatin sivil toplum örgütüne dönüşüyor olma sinyallerini barındırır. Geleneksel olarak tasavvuf/tarikat insanın nefsi ve onun kemali noktasına odaklanırken; şu sözler onun sivil toplum olarak bu hedefin ötesinde hedeflere yöneldiğini gösterir:

“Sizleri, (...) inancımıza uygun, doğaya dost yeni evler, işyerleri, camii-ler, alışveriş merkezleri, benzin istasyonları tasarlamaya, projelerini çizmeye,(...) davet ediyorum. Sizleri inancımıza uygun dünya standartlarını oluşturmaya, keşifler yapmaya, faydalı ilme, eğitime, hayırda sınırlarınızı ahiretiniz için hazırlık olsun diye zorlamaya, teşvik ediyorum. Birlikte güzeli, doğruyu, adili, faydalıyı örnek ve hâkim kılmak istiyorum.”³²²

Parti üzerinden N. Coşan'ın ses getiren çok önemli beyanatları olmuştur. İlk beyanat 3 Mart 2003 tarihinde gerçekleşir. Bu “Irak Tezkeresi” olarak bilinen ve tam adı "Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Yabancı Ülkelere Gönderilmesi ve Yabancı Silahlı Kuvvet-

³²¹ N.T.V.,Coşan, Eyüp'te toprağa verildi, <http://arsiv.ntv.com.tr/news/62723.asp>

³²² Muharrem Nureddin Coşan, **25.02.2003 Yad Programı**, <http://www.iskenderpasa.com/DA143261-DFDD-4813-8263-FCCB97482126.aspx>, (erişim: 17.11.2017)

lerin Türkiye'de Bulunması İçin Hükümete Yetki Verilmesine İlişkin Başbakanlık Tezkeresi" üzerinedir. Bu tezkere ile ilgili olarak N. Coşan: "Sayın Adalet ve Kalkınma Partisi milletvekilleri; fayda uzun vadeli, ilaç acı olabilir. Ama, duygusal olmayın! Bu tezkere oylaması bir inanç işidir. Sağduyulu olun! İnsafı olun! Yakın tarihimizdeki basiretsiz idarecilerimizin düştüğü gaflete, yanlışla düşmeyin. Sorumluluğunuzun gereği, doğru olanı yapın, tezkereye "HAYIR" deyin."³²³ şeklinde uyarıda bulunur ve Cemaate yakın olduğu ifade edilen tüm milletvekilleri markaja alınır. Tezkerenin reddedilmesi Cemaatin etkinliğinin devam ettiği şeklinde yorumlanır. 20 Mart'ta yeni bir bildiri daha yayımlanır. Bildiri; "Ey Allah'ım bizi ateşten koru!" diye başlar ve "Yoğun iç ve dış spekülasyon ve manipülasyonlar gözümüzü boyayıp siz sorumluları doğru hareket etmekten alıkoymasın. Bu savaşa Amerika'nın yanında katılmaya 'HAYIR'."³²⁴ cümlesiyle biter. Tezkereye karşı hayır kampanyası devam etmektedir.

Ardından yerel seçimler gelir. Bu seçimler dolayısıyla N. Coşan bir bildiri yayımlar. Bu bildiri de parti tercihi belirtilmemekte; "Biz, Sağduyu Partisi olarak dirlik ve düzeni sağlayacak, hizmeti adil bir biçimde eşit olarak dağıtacak adaylara oy vermenizi ve bu tip adayların kazanmasını istiyoruz. Doğru adaya oy verdiğinizden emin olun. Menfaatiniz vicdanınıza galip gelsin."³²⁵ vurgusu yapılmaktadır. Böylece N. Coşan AK Parti'nin kayıtsız şartsız taraftarı olmadığını ima etmiştir.

2011 yılında kamuya paylaşılan N. Coşan imzalı bildiri³²⁶ ise toplumda ve medyada oldukça ses getirir ve Cemaat üzerinden fazlaca karşı malzeme üretilir. Bildiri "Değerli kardeşim, aklını kullan!" uyarısı ile başlamaktadır. Mevcut Ak Parti iktidarının beklentileri karşılayamadığını "Sağduyu'nun mevcut hükümeti kuran partiye ilk genel seçimlerinde tek başına iktidar olmasıyla sonuçlanan verdiği şartlı destekle bile, hala, maalesef insanlık için, inananlar için beklenenleri gerçekleştiremeyen" sözleriyle beyan eder ve "Şimdi silkin, şimdi uyan, dengeleri boz. 'Bozkurlara' fırsat ver, yol ver, OY ver. Çeki düzen versin, destek olsun dostlara, fayda versin, tek yürek olsun iyiler." cümlesiyle MHP'ye oy verilmesi çağrısında bulunur. MHP'nin barajı aşması ve kurulan

³²³ N. Coşan, **03.03.2003 Basın Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/FA0DB11A-00E2-4F22-9E6D-6A99800EFDD0.aspx>, (erişim: 15.11.2017)

³²⁴ N. Coşan, **20.03.2003 Basın Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/BECC95AA-6D14-4F17-B9E2-1F9BDB9C2003.aspx> (erişim: 17.11.2017)

³²⁵ N. Coşan, **27.03.2004 Basın Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/B350AB74-4604-4D57-AE36-276683F23601.aspx> (erişim: 17.11.2017)

³²⁶ N. Coşan, **01.06.2011 Basın Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/F6CB50C1-D747-49B0-B35D-3C320DA30CCE.aspx> (erişim: 17.11.2017)

oyunu bozması gerektiği vurgulanır. Bu çağrı Cemaatte dalgalanmaya sebep olur. Ama büyük bir kopma olmaz. Çünkü Cemaatte sıkı bir aidiyeti bağı olmadığı gibi formel-informel ilişki biçimleri de belirgin değildir. MHP barajı aşmıştır. Bu Cemaatin gücü olarak kabul edilirken üyelerin motivasyonunda da etkili olmuştur.

Yalnız bildirinin bazı cümleleri kafa karışıklıklarına sebep olur: “Maneviyat bahçemize dadanmış domuz sürülerini, sırtlanları, hain köpekleri, kurnaz tilkileri, leş kargalarını, kanımızı, canımızı, değerlerimizi, zenginliklerimizi emmeğe yeltenen sülükleri, asalakları silkele, sırtından at, kamburunu düzelt, el ele ver, gücünü topla, maneviyatını düzelt, iyileri bul, onlarla birleş, işbirliği yap, yanlış düzelt!” Maneviyat bahçemize dadanan, domuz sürüleri, sırtlanlar hain köpekler; zenginliklerimizi emmeye çalışan sülüklerin kimler olduğu meçhul kalır. Bu hitabın muhatabının Ak Parti olduğu zehabıyla Cemaat ciddi bir tepki alır. Ama ardından patlak veren FETÖ terör örgütü ve PDY yapılanması ortaya çıkınca liderin basireti, sağduyusu ve kerametinin zahir olduğu müntesiplerce tasdik edilerek bu hitaptaki muhatabın Fethullah Gülen ve cemaati olduğu anlatılır.

Nureddin Coşan Cumhurbaşkanlığı seçimi dolayısıyla da 6 Ağustos 2014 tarihinde bir basın bildirisini yayımlar.³²⁷ Bu bildiride “biz” hitabı çerçevesinde hiçbir partiye iltisaklı olmadıklarını beyan eder: “Biz meyve ağacına benzetiliriz. Gölgemize sığınan, rahatlayan, huzur bulan, meyvemizi yiyen, çorbamızdan da içmiş insanımız çoktur. Ama biz Ak Parti’li değiliz. Biz MHP’li değiliz. Biz CHP’yi de biliriz; Hacı Bektâş-ı Velî pirimiz. Biz, bu coğrafyanın sağduyu’lu özüyüz.” Bildiri şu destek cümlesi ile sona erer: “...sahip olduğumuz muteber ve müstesna dünya görüşümüze daha yakın olması ve etkili işler yapması ihtimali adına Sayın Recep Tayyip Erdoğan’a 10 Ağustos 2014 Pazar günü destek olmaya niyet ettik.”

16 Nisan 2017 tarihinde gerçekleştirilen referandum öncesi de bir mesaj yayımlar.³²⁸ Bu mesajın içeriğine çok bir anlam verilemese de sonuçta evet denilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Mesaj şu şekildedir:

“EVET!.., Ve Esbâb-ı Hakîkî:

³²⁷ N. Coşan, **14 Şevval 1435 Cumhurbaşkanlığı Seçim Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/655A1B85-82B3-4D5C-8BAD-B460356AB242.aspx> (erişim: 20.11.2017)

³²⁸ N. Coşan, **EVET!.., Ve Esbâb-ı Hakîkî**, <http://www.iskenderpasa.com/29B9CE88-4147-4182-BCAE-F1073E755FF3.aspx> (erişim: 20.11.2017)

*Küreselleşme rüzgarı özgürlük, adalet ve hukukun üzerindeki tozlu, kireç-
lenmiş, kaskatı, adeta perçinlenmiş cürûfu söküp, altındaki cevheri gös-
termeye başladığı için EVET!*

*Hariçten ısmarlama dikilmiş, dikte edilmiş, doğal hareket etmemizi engel-
leyen kıyafetlere artık sığamadığımız için KAHRAMAN Maraş'ta dokun-
muş kıyafete EVET!*

*Ağacımıza aşulanmış GDO'lu doktrinler, toprağımıza zerk edilmiş suni
kimyasal terkipler daha fazla meyvemizin tadını kaçırmayın, özümüzdeki
lezzeti geri kazanalım diye EVET!*

*Yozlaşmış, yıpranmış ve bîcâre toplum mühendisleriyle gerçek huzurun
formül ve şifrelerini insanîyet adına paylaşalım diye EVET!*

*NASA'ya sonsuzluğun keşfinin uzayın dip köşelerinde değil, gönüllerimi-
zin engin deryasında olduğunu haykırmak için EVET!"*

Cemaatin faaliyet olarak yüklediği eylemler: 2017 yılında “Yüz Bin Tebes-
süm”³²⁹ sloganıyla duyurulan kurban organizasyonu, Rebiu'l Evvel ayında duyurulan ve
dünya nüfusuna atfen “7 Milyar Ümmetten 7 Milyar Salavat-ı Şerife”³³⁰ adı verilen sa-
lavât organizasyonu ve 2018 yılında altıncısı yapılan ve geleneksel hale gelen “Ufka
Yolculuk” isimli bilgi yarışması organizasyonudur.³³¹ Bunlara ilaveten izcilik çalışma-
ları bu çalışmalar doğrultusunda kurulan kamplar, bilek güreşi yarışmaları sayılabilir.
Ayrıca en fazla önem atfedilen faaliyetlerin başında helal ve sağlıklı gıda çalışmaları
gelmektedir. Bu çalışmalar aynı ismi taşıyan bir platform³³² adı altında yürütülmekte
iken platformun adı “Helal ve Sağlıklı Yaşam”a³³³ dönüşmüştür. Bu çalışmaların bir
app (aplikasyon, akıllı telefonlardaki uygulamaların genel adı) uygulaması olarak haya-
tımıza girmesiyle ilgili yoğun bir gayret sarfedilmekte, KAD* ve KAB** faaliyetleri ise
devam etmektedir.

³²⁹ <http://www.100bintebessum.org/> (erişim: 20.11.2017)

³³⁰ <http://www.sonpeygamber.info/7-milyar-ummetten-7-milyar-salavat-i-serife> (erişim: 20.11.2017)

³³¹ <http://www.ufkayolculuk.com/> (erişim: 20.11.2017)

³³² <http://www.helalvesaglikli.org/tr/> (erişim: 20.12.2017)

³³³ <http://helalsaglikliyasam.org/> (erişim: 30.12.2017)

* Kritik Analitik Düşünme Platformu'nun baş harflerinden oluşan kısaltma. “Kritik ve analitik düşünme zihinsel işlevlerin kullanıldığı bilişsel bir aktivitedir. Dikkat, hafıza, muhakeme, algılama ve çıkarılma yapma gibi bir dizi zihinsel sürecin eşgüdüm içinde etkileştiği bir süreçler bütünüdür. Seçme, kategorize etme, tümevarım, tümdengelleme, mecaz, benzetme, ayırıştırma ve soyutlama gibi kritik ve analitik düşünmenin diğer bileşenlerinden de söz edebiliriz. Günlük yaşantımızdaki olağan, sıradan, istemsiz, sistemsiz düşünmeden farklı; bilinçli, ilmi, hür düşünmedir.”

Say; Nureddin Coşan'ın Kuran konusundaki yaklaşımını kaynağını Necmi Sarıyer'e*** dayandırdığı bir cümlesiyle ortaya koymaya çalışır: “Deden ve baban böyle yapmıyordu, sen neden böyle yapıyorsun?” diyen annesine, ‘Kur’an’a bakıyorum, gördüğümü uyguluyorum.” diye cevap vermiştir.”³³⁴ KAD’ın ne olduğunu ise N. Coşan; “Bizi ayaklarımıza baktırıp, bize tokat atmak isteyenlerin niyetini anlamak ve gereğini yapmaktır.”³³⁵ şeklinde izah etmektedir. 25 Şubat 2003 yılında “doğal lider” olduğunu söylediği basın bildirisinde³³⁶ ayrıca şu ifadeleri de kullandığı görülmektedir: “Bugünden itibaren daima ayarını doğru yola göre kontrol ve teftiş edip düzenleyeceğimiz, kişisel hayat planınızı yapın. Analitik ve kritik düşünmeyi öğreten kitaplar alın ve anlayarak okuyup, günlük hayatınızda tatbik edin. Çocuklarımızı en önemli yatırım aracı olarak görün. Onların en mükemmel şekilde eğitilmeleri için uğraşın. Doğal beslenme uzmanları olun. Yiyecek ve içeceklerinizin içindeki katkı maddelerini çok iyi araştırın. Sivil savunma uzmanları olun.” Bütün bu açıklamalar Cemaatin seyrine ışık tutmakta ve Nureddin Coşan bir tarikat lideri değil seküler bir lider olarak tanımlanabilecek bir konuda durmaktadır.

Cemaat içerisinde N. Coşan'ın durumu ile ilgili bir kafa karışıklığı vardır. O bir şeyh olmadığını ve doğal lider olarak kabul edilmesi gerektiğini söylerken 11 Kasım 2017 tarihinde Antalya’da yapılan genişletilmiş bölge istişare toplantısına Zinde Derneği’nden gelen Feridun Uysal’ın sözleri de bunu teyit eder gibidir. Süreçte tasavvuf, tarikat, derviş, ihvan, beyat, intisap ve şeyh tanımlamalarına yer yoktur. Artık dervişler topluluğu olan bir cemaat değil 8,5 milyar insanı hedefleyen bir sivil toplum örgütü vardır.³³⁷ Bu sözlerin Nureddin Bey’in görüşlerini yansıtmadığı ve Feridun Bey’in ken-

(<http://www.kritikanalitik.global/kadi-ogrenmeye-buradan-basla/kad-nedir/>) (erişim: 20.11.2017)

** Kuran’ın Anlamıyla Buluşma Platformu’nun baş harflerinden oluşan kısaltma. Bu platform Kuran’ın anlaşılması üzerine meal çalışmalarına ağırlık vermektedir. <http://www.kuranimiz.net/web/> (erişim: 20.11.2017)

*** Necmi Sarıyer Server Holding’e ait şirketlerde yönetim kurulu üyeliği yapmış, Esad Coşan’ın çok yakınında bulunmuş ve onun özel kalemi gibi çalışmış bir kişidir.

³³⁴ Seyfeddin Say, “Geçmiş Zaman Olur ki. Melali Cihanı Tutar (22)” <https://tavassut.wordpress.com/2015/03/05/28-subatin-yildonumu-vesilesiyle-bir-28-subat-anlatisi-22/> (erişim: 10.02.2018)

³³⁵ N. Coşan, <http://www.kritikanalitik.global/kadi-ogrenmeye-buradan-basla/kad-nedir/> (erişim: 20.11.2017)

³³⁶ Muharrem Nureddin Coşan, **25.02.2003 Basın Açıklaması**, <http://www.iskenderpasa.com/DA143261-DFDD-4813-8263-FCCB97482126.aspx>, (erişim: 17.11.2017)

³³⁷ Feridun Uysal’ın 11 Kasım 2017’de Antalya’da yapılan istişari toplantıdaki konuşmalarından aktarılmıştır.

di indî mülâhazaları olduğu Cemaat’ın önemli isimlerinden, aynı zamanda tasavvuf hocası olan Ragıp tarafından görüşme sırasında ifade edilmesi bir karışıklığa işaret eder gibidir. Üçüncü bölümde bu konuya, konu ile ilgili sorular ve yapılan görüşmelerden hareketle biraz daha durmak gerekecektir.

“Şeyh değil doğal lider” sözü Cevat Akşit’le 2014 yılında yapılan özel görüşmede de gündeme gelir. Cevat Hoca bu görüşmede; kendisinin yazılı hilafet beratına sahip olduğunu, Esad Coşan’ın ise böyle bir beratının olmadığını söyler. Onun şeyh olarak çıkışı üzerine Muammer Dolmacı’nın gelerek; “Cemaat Esad Efendi’yi benimsedi. Sen haklı olabilirsiniz ama şeyhlik iddiasıyla çıkma. Niza oluşur ve ikilik çıkar, gücümüz dağılır.” dediğini, kendisinin de bu güne kadar bu şekilde davrandığını, N. Coşan’ın ise hiçbir icazete sahip olmadığını anlatmıştır. N. Coşan’ın sözleri ile Akşit Hoca’nın anlattıkları aynı anlama gelebilir.

Yapılan görüşmelerden elde edilen bilgiler Cemaatin üyelerinin, özellikle Kotku ve Esad Coşan bakiyelerinin, Cemaatin tasavvufi veçhesini sürdürebilmek için geleneksel ritüelleri devam ettirmeye gayret ettikleri yönündedir. Sürekli geçmişe atıfla ilgili olarak yeni durumu tevil edebilmek için çaba sarf ettikleri ve geçmişin o ruhani atmosferini soluma arzusu ile günümüzün tamamen değişen şartları arasında sıkışıp kaldıkları görülmektedir. Ezoterik bir dünyanın büyüsel atmosferinden uzaklaşarak tamamen post/modern bir dünyanın rasyonel ve gerçek üstüçülüğü ile karşı karşıya kalınmaktadır.

Bu durum başka bir sorunu gündeme getirmektedir: Zahid Kotku’nun bir şeyh olarak tartışılmaz otoritesi, manevi duruşu, kerametleri vasıtasıyla oluşan karizma Esad Coşan’da hafiflemiş olsa da devam etmektedir. Esad Coşan bunca modern düşünce ve eylemlerine rağmen hala rüyalara tasarruf edebilen keramet ehli bir şeyhtir. Ama Nureddin Coşan’ın böyle bir özelliği bulunmamaktadır. O bir sivil toplum lideri veya şirket yöneticisi hüviyetinde Cemaatin karşısına çıkmaktadır. Cemaat üzerindeki otoritesini sağlayacak olan karizma sorunu vardır. Nureddin Coşan bu sorunu kurumsallaştırmaya önem vererek aşmayı denemektedir. Şahıstan ziyade legal oluşumunu tamamlamaya özen gösteren kurumsallık üzerinden bir otorite sağlamaya çalışmaktadır.

Dikkat edilirse ferdi faaliyetlerden (ziyaretler, ders verme, sohbet vb.) kurumsal çalışmalara ağırlık verilmeye başlanılmıştır. Klasik tekke faaliyetlerini terk eden Cema-

atin yoğunlaştığı faaliyetler içerisinde 100 bin tebessüm³³⁸ adı verilen kurban organizasyonu vardır. Bu organizasyon yoğun bir yapılaşma içerisinde bulunan Avustralya'da kesilen kurbanların Endonezya'da dağıtılması eylemini içermektedir. İllerde bulunan Cemaat üyelerine hedefler konulmakta ve tüm üyeler canla başla bu hedefi tutturmak için gayret sarf etmektedirler. Bu kurban dağıtma eyleminin bizzat Nureddin Coşan tarafından gerçekleştirildiğine dair görseller Cemaate ait sitelerde yayınlanmakta ve Facebook, Twitter, Instagram, Whatsapp gibi yeni medya aracılığıyla elden ele dolmaktadır. Bu duruma ibadetlerin sanallaşması sürecine uygun bir gelişim olarak bakılabilir. Ayrıca kurban ibadetinin yoksulların et ihtiyacını gidermeye ve özellikle Endonezya gibi ülkelerdeki yoksul halkı “misyonerlerin tuzaklarından kurtarma”ya hasredilmesi işlevselci din teorisine oldukça denk düşmektedir.

Ufka Yolculuk adlı yarışma programları düzenlenmektedir. Bu yarışmalarda her yıl bir konu belirlenmekte, o konuyla ilgili bir kitap seçilmekte ve Türkiye çapında gerçekleştirilen bir organizasyonla ÖSYM tarzı bir sınav yapılmaktadır.

Bu yarışmalarda bugüne kadar tasavvuf ve tarikat üzerinde durulmayışı, tasavvufi terimlerin tamamından uzaklaşılması, *Ramuz* derslerinin terki, camiden kopuş, ders verme ritüelinin -şimdilik- lider tarafından icra edilmesinin tamamen terk edilmesi, söylemlerin kişisel gelişim odaklı ve postmodern söylem biçimine ayarlı oluşu, tarikat derslerinin takibinin yapılmaması Cemaatin olmasa bile liderin tasavvuf ve tarikat konusundaki görüşünü ortaya koymasından yeterli materyal olarak kabul edilebilir. Bu açıdan bakıldığında geleneksel dini grup liderlerinde var olan manevi/dini karizma burada da modern topluluklardaki karizmanın kurumsallaşması ile oluşan yasal otorite tarzına dönüşmüştür. Lakin Cemaat için “Geleneksel Dini Grup” veya “Geleneksel Tasavvufi Cemaat” tanımlamasının yerini post/modern sivil toplum örgütüne bıraktığını söylemek doğru olmayabilir. Çünkü şöyle garip bir durum söz konusudur: Taban tasavvufi bir cemaat ve liderinin de gerçek bir şeyh olduğunu beyan ederken; lider beyanlarıyla sivil toplum örgütü liderliğini ihsas ettirmektedir.

Bundan sonraki seyrin nasıl gelişeceği belirsizdir. Cemaatin geleceği için en uygun kelimenin “müphem” olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Çünkü liderin dini/manevi karizması yerini yasal/legal/kurumsal karizmaya bırakmıştır. Bu karizma grup üyelerini ne kadar tatmin edecek ve bu belirsizlikle yeni üye kazanımları nasıl

³³⁸ <http://www.100bintebessum.org/>

sağlanabilecektir? Ayrıca bağluların veya üyelerin manevi tatminleri ve batını (ezoterik) ihtiyaçları ne ile karşılanacaktır? 8,5 milyar insanı hedefleyen bir grup bütün pazarı hedefliyor demektir. Eğer günümüz dünyasının dinler pazarında yer almak isteniyorsa bu pazarda Cemaati rakiplerinin arasında görünür kılan veya bir adım öne taşıyan özellikler neler olacaktır? Çünkü bu teoriye göre dini bir grup (kurum) kendini dini pazarda tutunabilecek şekilde teşkilatlandırmak zorundadır. Dini pazar ise dini grupların üyeleri, yardımlar, kaynak ve yeni üye elde etmek için pazara sürülen yeni veya eski ürünler ve tüm bunları içerisinde barındıran sosyal alan olarak³³⁹ tanımlanmaktadır. Pazarda dini ürün arayanları iki çeşit ürünün karşıladığı söylenir. Bunlar “arayış” ile “tecrübe” ürünleridir. Arayış ürünleri, kalitesi kolayca denetlenebilen, yeni müşterilere veya yenilik arayan eski müşterilere hitap eden yenilikçi ürünlerdir. Tecrübe ürünleri ise kalitesi eski bilindik durumuna bakılarak şu andaki kalitesi bilinmeden satın alınan ve tüketilen ürünlerdir. Örneğin ikinci el araçlar klasik tecrübe ürünleridir. Kullananlar tarafından tecrübe edilmişliğine bakarak test edilmeden bu araçları kullanmak genelde hayal kırıklığı yaşatır.³⁴⁰ Cemaatin dini pazarlara koyduğu ürün çeşitlemesinde klasik müşterilere hitap edenlere pek rastlanılmamaktadır. Bu bakımdan geleneksel tasavvufi bir cemaat; bir tarikat olarak kendisini konumlandıran eski grup üyelerinin, 8,5 milyar insana ulaşma gibi belirsiz bir misyonu üstlenmiş sivil toplum örgütünü ne kadar üstlerinde taşıyabilecekleri de müphemdir.

Fakat Cemaatin 2003 ve 2011’deki beklenmedik çıkışı ve her iki çıkışta da başarılı olması grubun dikkatle izlenilmesini zorunlu kılmaktadır. Hem 2003 Mart tezkeresinin meclisten geçmemesinde Erdoğan’a rağmen etkili olması, bu esnada Muhsin Yazıcıoğlu ile devam eden ilişkiler, 2011’de kritik bir tavır alışla MHP’nin baraj altı kalmasının engellenmesindeki tesiri, sonrasında MHP’nin mecliste oynadığı rol ve N. Coşan’ın “Bozkurlara Destek” bildirisindeki FETÖ’yü işaret ettiğinin açık bir şekilde ifade edilmesi -maneviyatımıza dadanan domuz sürüleri sözleri bunun açık kanıtı olarak kullanılmaktadır- yukarıda belirtilmeye çalışılan açık belirsizliklere rağmen gelecek dönemde Cemaatin güçlenmesine ve daha etkin konuma erişmesine sebep olabilir. Cemaat, belki de, özellikle dini cemaat oluşumlarının toplum tabanındaki olumsuz algısı

³³⁹ Uçar- Selman, a.g.m., ss. 41-56.

³⁴⁰ Laurence R. Iannaccone, “Dini Pazarlar ve Dini Ekonomiler”, çev. Hatice Gül, **Bilimname**, C. XXVII yıl, 2014/2, ss. 237-246, <http://www.arastirmax.com/en/bilimsel-yayin/bilimname/2/2/237-246-dini-pazarlar-dini-ekonomiler>, (erişim: 20.11.2017)

dolayısıyla sivil topluma evrilmeyi göze almış da olabilir. Gelecek adına olumlu, daha doğrusu olması gereken bir değişim olarak da bakılabilir. Geleceğin dünyasında geleneksel yapıların ve geleneksel düşünüş biçimlerinin, geleneksel tekke ritüellerinin var olmayacağıın öngörülmesi bu yolu açmış olabilir. Bu durum belirsizliği gidermemekle beraber orta ve uzun vadede Cemaatin geleneksel bir tasavvuf/tarikat hareketi olarak kalmayacağı daha muhtemel gözükmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSKENDERPAŞA CEMAATİ'NİN MODERNLEŞMESİ

Bu bölümde gerçekleştirilen gözlem ve görüşmelerin dökümü ile bunların değerlendirilmesi yapılacaktır. Görüşmeler iki aşamada yapılmıştır. Önce görüşmeci veya görüşmecilere sekiz kategoride kırk bir soru sorulmuştur. Bu soruların bir kısmı Cemaatin değişiminin ontolojik yönünü bir kısmı da formel alanını ortaya koymağa matuf sorulardır. Bu soruların sorulduğu altı odak grupta otuz sekiz görüşmeci yer almış ayrıca on iki kişiyle de derinlemesine görüşme tekniğiyle görüşülmüştür. Bu odak gruplar ve bireysel görüşmecilerin belli bölgelerden olmamasına özen gösterilirken ülkenin farklı coğrafyalarından teşekkül etmesi sağlanmıştır. Görüşmeciler üniversite öğrencisi erkekler ve kadınlar ile orta yaş erkek ve kadınlardan oluşmuştur. İkinci soru grubu ise tek kategoride ve dokuz sorudan ibarettir. Bu soruların sorulduğu grup Zahid Korku'dan itibaren hiçbir kırılma yaşamadan Cemaat içerisinde bulunanlar ve o günden bu güne intikalde kırılmalar yaşamış olanlardan oluşmaktadır. Bu bölümde ise yedi kişiyle bir odak grup görüşmesi ve on bireysel görüşme yapılmış; totalde on yedi kişi ile görüşülmüştür. Sorular Cemaatin değişim seyrini bir de onların gözünden görmeyi amaçlamıştır.*

Cemaatin modernleşme sürecine geçmeden önce kavramsallaştırılmaya çalışılan ontolojik ve formel modernliğin ne olup olmadığının belirginleşmesi ve konunun netleşmesi açısından modernitenin temelleri ile modernliğin yani modern hayatın göstergelerinin neler olduğuna bakmakta fayda vardır.

I. MODERNİTENİN TEMELLERİ

A) MODERNİTENİN ONTOLOJİK TEMELLERİ

1) Seküler/Sekülerizm/Sekülerleşme/Laiklik

Batıda büyük değişimlerin meydana geldiği 17. ile 19. yüzyıllar arasındaki döneme sekülerleşme kuramı savunucuları tarafından “Büyük Sekülerleşme Dönemi” denilmektedir. Üç yüz yıl sürmüş olan bu dönemi en iyi özetleyen terim modernitedir.

* Soruların tamamı Ek 1 ve Ek 2 olarak tezin sonunda verilmiştir.

Açılımını dört alanda gerçekleştirilen devrimler (bilimsel devrim, kültürel devrim, siyasi devrim ve endüstriyel devrim) oluşturur.¹

Modern dönemle birlikte insanoğlu geleneksel yaşam biçimini terkederek yeni bir yaşam biçimine doğru yönelmiştir. Bu yönelimin en belirgin özelliği olarak toplumun dinî olandan uzaklaşması gösterilmektedir. Modernleşme sürecine dahil olan her toplumda modernite ile dinin yapısal anlamda birbirleriyle uyuşamayacağı anlayışı hakim bir paradigma olmuş; modernite kavramında içkin olan bireysel özerklik ve kurumsal farklılaşma gibi özelliklerin dinin yapısal özellikleriyle uyuşmadığı gerekçesi bu paradigmanın temelini oluşturmuştur.²

Sosyolojinin kurucu babalarının din ile olan olumsuz ilişkilerinin de bu anlayışın oluşumunda etkin olduğu söylenebilir. August Comte'un üç hal yasası ile ortaya koymaya çalıştığı dinin dünyayı zorunlu olarak terkedeceği anlayışı; Durkheim'in dine sadece bir fonksiyon icracısı olarak yaklaşımı; Marx ve Weber'in farklı biçimlerde olsa bile rasyonel düşüncenin ürettiği endüstrileşmenin geleneksel toplumlardaki dinin ve tanrısal düşüncenin yerini alacağı, dolayısıyla dinin kaybolup gideceği veya en azından önemini yitireceği söylemleri bunun bariz örnekleridir. Max Weber'in; "Dini bakış açısı artık olsa olsa otorite için yarışan adaylardan birisi olacaktır,"³ cümlesi sekülerleşme adına söylenmiş cümleler olarak görülmektedir. Bu söylemler modernite dediğimiz olgunun belirlenimleri olarak ortaya çıkmakta, ideolojik olarak vurgulanmakta, araştırmaya ve tartışmaya imkan dahi bırakılmamaktadır.

Aydınlanma'nın bir ürünü olan modernitenin ortaya koyduğu sekülerleşme teorisini sekülerizm olarak kabul etmemiz yanlış olmaz. Bizim ontolojik modernlik kavramsallaştırmamızın temel unsurlarından olan sekülerleşme/sekülerizm kavramı da bu ideolojik yapılanmaya atıfta bulunmaktadır. Kavram olarak sekülerleşme ile kuram olarak sekülerleşmeyi ayrı olarak değerlendirmek gerektiği tezi⁴ de bu ontolojik/formel ayırımına denk gelmektedir. Sekülerleşme kavramı toplumsal yapının dinin ve dinimsi yapıların kontrolünden çıktığı ve geri döndürülemez bir tarihi süreci tanımlamaktadır.

¹ Mehmet Özay, **Sekülerleşme ve Din**, İz Yay., İstanbul, 2007, s. 32.

² Özay, a.g.e., s. 37.

³ William H. Swatos-Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, ter. ve ed. Ali Köse, Da Yay., İstanbul, 2002, s. 100.

⁴ Faruk Karaaslan, "Post Seküler' Dinin Halleri: Dinin Dijitalleşmesi", ed. Mete Çamdereli-Betül Öney Doğan-Nihal Kocabay Şener, **Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2**, Köprü Yay., İstanbul, 2015, ss. 17.

Sekülerizm ise din gibi işlev gören yeni bir dünya görüşü, yani bir ideoloji demektir.⁵ Bu tür bir sekülerlikle dinin bir arada bulunmasının imkansızlığı ortadadır. Din kelimesi ile vahyi, ilahi olanı kastettiğimizi belirtelim. İlahi olanla dini olanın ayrımı konumuz açısından anlamlı durmamaktadır.⁶

Sekülerleşme konusu sosyal bilimlerin üzerinde anlaşma sağlanamayan pek çok konusundan birisidir. Dinsizlik ve din dışılıktan dinin zaman ve mekanda tezahürüne kadar pek çok manayı içerisinde barındırır. Sekülerleşme kelimesinin Aydınlanma ve modern düşüncenin oluşumu evrelerinde hangi anlamlar yüklendiğine bakmak gerekmektedir. Seküler anlamında “dünyanın büyüden arındırılması”, ayrımlaşma (dualite), özerkleşme, rasyonelleşme, dünyevileşme, çağdaşlaşma, dindarlığın çöküşü, kutsaldan arındırma, dinin gerilemesi, kilisesizleşme, brikolaj (önemsizleşme), toplumun dinle ilgisinin kesilmesi tanımlarına ve sözcüklerine sıkça rastlarız.⁷ Bunların bir kısmı seküler(leşme) teriminin karşılığı olarak kullanılırken bir kısmının da seküler(leşme) ile bir şekilde ilintisi bulunmaktadır.

Larry Shinner yaptığı bir araştırmada kelimenin altı farklı anlamı deruhte ettiğini söyleyerek bunları şöyle sıralar: Dinin gerilemesi, bu dünyaya uyma, toplumun dinle irtibatının kopması, dünyanın kutsallıktan arındırılması, dini inanç ve kurumların yer değiştirmesi, kutsal (geleneksel) bir toplumdaki modern (çağdaş) bir topluma geçiş.⁸

Sekülerleşme insanın ilgisini diğer dünyalardan bu dünyaya çekerek metafizik vesayetten ve dinden özgürleşmesi olarak da tanımlanır. Ayrıca; insanın akli ve dili üzerinden önce dini sonra metafizik vesayetin kaldırılması; dünyanın dini veya din benzeri kavrayışlardan soyutlanarak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması ve tüm doğüstü güçlerin, kutsal sembollerin parçalanması; hayatın sadece siyasal ve toplumsal yanlarını değil; kültürel tarafını da kapsayarak, kültürel bütünleşme sembollerinin dinî olarak belirlenmesinin yok oluşu ve dünyanın büyüünün bozulması şeklindeki tanımlara da ulaşmak mümkündür.⁹

⁵ Özay, a.g.e., s.118.

⁶ Krş. Ramazan Altıntaş, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç Ve Davranış Problemleri “ **CU. İlahiyat Fak. Der. C. 6, S. 1, ss 54-78.** www.gov.tr/cuifd/issue/4304/257450 (erişim: 13.04.2017)

⁷ Mehmet Ali Kirman, **Din ve Sekülerleşme**, Karahan Kitabevi, Adana, 2005, s. 54.

⁸ Malcolm Hamilton, **Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, Routledge Press, 2. b. London, 2001, s. 187.

⁹ Harvey Cox, **The Secular City**, SCM Press, Cheap Edition, London, 1966, ss. 7-20, 91-109.

Sekülerleşme konusunda üç teori bulunmaktadır. Teorilerin birincisi sekülerizm anlamında bizim ontolojik sekülerleşme kavramıyla ortaya koymaya çalıştığımız Aydınlanmacı modernitenin iddialarını içerir. Bu teoriye sekülerleşme teorisi adı verilmektedir. İkinci ve üçüncü teoriler ise özellikle 1960'lardan sonra başlayan farklı modernlik türleri içerisinde ele alınabilecek durumu izah eder.

Birinci teori kutsal toplumdaki seküler bir topluma geçiş şeklinde de özetlenebilir. Aydınlanmadan bu yana modernliğin din ile olan ilişkisi hep sorunlu olmuştur. Bu günlerde sekülerleşme teorisi olarak gündeme gelen düşünceye göre modernitenin dine esaslı bir şekilde düşman olduğu iddia edilir. Bu teoriye göre modernleşme mutlak surette sekülerleşmeyi doğuracak ve nihayetinde din yok olup gidecektir.¹⁰ Yani bu tanımla bir toplum ne denli modern olursa o kadar seküler olur ve ne kadar seküler olursa o kadar dinden soyutlanır, denilmektedir.

Sekülerleşme paradigmasının temel varsayımı farklılaşmadır. Yani; hayatın bilgi, devlet, ekonomi ve din gibi değişik katmanlara ayrılarak her birisinin farklı alanlar oluşturmasıdır. Yani kurumlar arasında farklılaşma ortaya çıkmasıdır. Bu varsayım ise iki ardılıyla şekillenir: Süreçte din gerileyecektir. Hatta bazı ifadelerde dinin tamamen ortadan kalkacağı varsayımına yer verilir. İkinci olarak din kurumsal etkinliğini ve otorite olma gücünü kaybedecek, sadece kişilerin özel alanında -Thomas Luckmann'ın dinin sekülerleşmesini tartıştığı *Görünmeyen Din* adlı kitabı¹¹ buna atıftır-var olmaya devam edecektir.¹²

Modernitenin ilerleme miti bize ilerleyen toplumların dini inanç ve bağlılıklarını kaybettiklerini söyler. Bu ifadeler Aydınlanmacı aydınların şiddetle arzuladıkları bir şey olmaktadır.¹³ Bu tezi, sekülerleşmeden ziyade akılcılığı Tanrıbilimle özdeşleştiren, ampirik bilginin peşinde iz sürmeyi manevi bir arayış olarak gören Aydınlanma'dan doğan "yeni akıl dini"nin yansımaları olarak değerlendirebiliriz.¹⁴ Bütün bu ifadeler ontolojik modernleşmenin itikada dair olan yönüne işaret etmektedir. Onun için

¹⁰ Ali Köse, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", **Laik Ama Kutsal**, ter. ve ed. Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 11.

¹¹ Bkz. Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din**, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2003.

¹² José Casanova, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya Üni. Kültür Yay., Sakarya, 2014, ss.27-46.

¹³ Peter Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", **Sekülerizm Sorgulanıyor**, der. ve çev. Ali Köse, Da Yay., İstanbul, 2002, s. 75.

¹⁴ Swatos- Christiano, a.g.m., s. 116.

sekülerleşme kavramını Batı dışı toplumlara; özellikle dinin hayatın her alanına değdiği müslüman toplumlara uygulamanın kendisi sorunlu olabilir.¹⁵ Nitekim de öyle olmuştur. Çünkü bu sekülerleşme tezi, sonraları, aslında dünyanın dine karşı sanıldığı gibi kayıtsız kalmadığının, hatta daha dindarlaştığının, “kutsalın geri dönüşü”, “kutsalın intikamı” söylemlerine imkan sağlayacak bir durumun hasıl olduğunun gözlemlenmesi üzerine gözden geçirilerek ikinci bir tez geliştirilmiştir.

Bu dünyanın eskisinden daha dindar olduğu tezinin ve sonra üzerinde duracağımız eklektik tezin modernitenin ideolojik söylemlerini terketmeye yüz tuttuğu 20. yüzyılın ikinci yarısı sonrasında oluşmaya başladığı göz önünde bulundurulmalıdır. İkinci tez birinci tezin tam karşısında durmakta ve dünyanın giderek daha dindarlaştığını, irrasyonelleştğini ve kutsandığını iddia etmektedir. Bu görüşte olanların ekseriyetine göre modernliğin doruk noktasına ulaştığı günümüzde din yok olmak bir tarafa her zamankinden daha kuvvetli hale gelmektedir.¹⁶ Bu tezin en ateşli savunucusu olan, önceleri sekülerleşme teziyle dinin otorite olmaktan çıkacağı ve zamanla dünyayı terkedeceğini söyleyen Peter Berger şöyle demektedir: “21. yüzyılda dine inanan bir kimsenin hali Amerikan Üniversitelerinden birisine ziyarette bulunan bir Tibetli müneccimin komik görüntüsüne benzeyecektir.¹⁷ “Sekülerizasyonla biz, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz (...) (Sekülerizasyon) Modern Batının dini açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.”¹⁸

Aynı Berger 1996 yılında kaleme aldığı bir makalesinde ise; “Dalai Lama’nın Amerikan Üniversiteleri tarafında davet edildiğini ve gösterilen inanılmaz ilgi karşısında şoka uğradığını” belirtecektir.¹⁹ Artık modernliğin din ile uyumsuzluğu doğru değildir. Burada karşımıza iki iddia çıkar. Bunlardan birisi sekülerliğin din dışı olmadığı, modernleşme ile sekülerleşmenin doğrusal bir bağının olmadığı, hatta sekülerleşme yerine kutsala doğru yönelimin yaşandığı bir dünyaya doğru yöneldiğimiz iddiasıdır. İkinci iddia ise dini olanla dünyevi olanın birbirini etkilediği, dinin

¹⁵ Casanova, a.g.e., s. 53, dipnot 48.

¹⁶ Ali Köse, a.g.m., s. 11.

¹⁷ Ali Köse, a.g.m., s. 13.

¹⁸ Peter Berger, **Kutsal Şemsiye**, çev Ali Coşkun, 4. b., Rağbet Yay., İstanbul, 2011, s. 197.

¹⁹ Peter Berger, “Sekülerizm in Retreat”, **National Interest**, Winter 1996/1997, pp. 3-12.

sekülerliğin ideolojisini esnettiği ve sekülerliğin de din algılarında değişime sebep olduğu iddiasıdır. Bu ikinci iddia “dinin sekülerleşmesi” tezini beraberinde getirmiş; “piyasa dini” kavramını ve “Yeni Dini Hareketleri” (YDH) gün yüzüne çıkarmıştır.

Din daha kapsamlı olarak incelendiği takdirde o sadece kurumsal bir olgu ve yapı olarak değil; aynı zamanda bireysel bir inanç ve üzerinde düşünülen bir kutsallık olarak da görülebilir. Stark ve Bainbridge *The Future of Religion* adlı kitapta sekülerleşmenin sürekli olarak var olduğunu, bazı dini geleneklerin çökmesine veya zayıflamasına rağmen dinin sahneden çekilmediğinin, fonksiyonlarını tamamen seküler kurumlara terketmediğinin altını çizmektedir. Bu, ortaya yeni dini anlayışların çıktığı ve dinin görüntüsel formlarının değiştiği anlamına gelir. Yani sekülerleşme dinin yok oluşunun değil dini değişimin habercisidir.²⁰

Dinin otorite konumunu kaybetmesi sekülerleşme olarak ele alınacakse eğer; din adına bir kaybın yaşanmadığı söylenemez. “Neosecularization” adı verilen teori de sekülerleşme ile dinin değil dini yetkenin azalacağını iddia etmektedir. Zaten Batı toplumlarında dini duygular her ne kadar gücünü kaybetmemiş olsa da dinin toplum üzerinde eskisi kadar yetkeye sahip olmadığı görülmektedir.²¹

Dinin dünya ile olan ilişkisine şu gözle bakmak da mümkün olabilir: İslam, tedeyyün dediğimiz fıkıh yoluyla zaten dünyalı bir dindir. Bu bakımdan sekülerleşme kavramına Aydınlanmacıların baktığı gibi dinin kaybı anlamında görmedikçe inanç bağlamında bir sorun gözükmemektedir. Bu çalışmadaki temel tez de Müslüman toplulukların genelinde; hatta daha da müessir olarak Cemaatin bünyesinde ontolojik modernleşmenin dolayısıyla ideolojik sekülerleşmenin yaşanmadığı şeklindedir. Bu durum ilerleyen sayfalarda belitileceği üzere yapılan gözlem ve görüşmelerde açıkça ortaya konulmuştur. Bunu iddia ederken hiç sapma ve kayma olmadığı anlamı da verilemez. Elbette etkileşim olacaktır. Lakin etkileşimin dozunun ontolojiyi kuşatacak kadar yoğun olmadığı iddia edilebilir.

²⁰ Stark ve Brain Bridge’den aktaran Conrad Oswald, “Seküler Çan Kuleleri”, **Laik Ama Kutsal**, ter. ve ed. Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, ss. 35-55.

²¹ Catherine E. Myers, “Secularization as a Decline in Religious Authority Over Gender”, **BYU ScholarsArchive**, Provo, 2005/7, S. 2. <https://scholarsarchive.byu.edu/etd/685>
https://www.google.com.tr/search?q=Secularization+as+Declining+Religious+Authority&rlz=1C1AOHY_trTR719TR719&oq=Secularization+as+Declining+Religious+Authority&aqs=chrome..69i57j69i60&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (erişim: 05.04.2017)

2) Rasyonalite/Rasyonalizm/Akılcılık

Rasyonalizm kelimesi ile ilgili olarak TDK *Büyük Sözlük*'te “akılcılık” karşılığı bulunmaktadır. Rasyonal kelimesi ise: “Akla uygun, aklın kurallarına dayanan, ölçülü, ussal, hesaplı” olarak tanımlanmıştır. Rasyonalitenin karşılığı ise ussallıktır.²² D. Mehmet Doğan *Büyük Türkçe Sözlük*'ünde “akıl” maddesi için şunları yazmaktadır: “i- İnsanda bulunan ve vücuttaki yeri, işleyişi keşfedilemeyen düşünce, anlama ve tedbir alma hassası, us. ii- İdrak, anlama, fehim, kavrayış, zeka. iii- Düşünce, fikretme. iv- Sadece maddi şartlara göre, duyuların verilerini dikkate almadan belli kalıplar içinde dar ve hesabi düşünme. v- Hafıza, hafıza kuvveti. vi- Rey, tedbir, tavsiye görüş.”²³ Akli terimi rasyonel kelimesinin karşılığı olarak alınmış ve; “Akılla ilgili, akılla anlaşılan, akla uygun”²⁴ izahları yapılmıştır. Rasyonalizm karşılığı olarak akılcılık terimi benimsenmiştir: “Bilginin kaynağı olarak akli kabul eden, varlıkları ve olayları akılla açıklayan felsefi doktrin, akliye.”²⁵

Moderniteyi Aydınlanma'nın sonucu olarak görmek mümkün olduğuna göre modern çağa “akıl çağı” demek de yanlış olmayacaktır. “Modern Çağ”ın en önemli iki filozofunun; Descartes'ın “Cogito Ergo Sum” unu ve Kant'ın “Aydınlanma nedir?” sorusuna “aklını kullan” çıkışını hatırlayarak bu iddia yinelenebilir: Modern çağ bir akıl çağıdır. Akılcılığın Hıristiyan dünyada geliştiğinden hareketle Aydınlanmacılıkla gelişen akılcılığın laik bir din hareketi olduğu, bunun da bir çeşit köktendincilik (fundamentalizm) olarak görülebileceği söylenmiştir.²⁶

Modernite-akıl ilişkisini 16. yüzyıldan itibaren kurmak gerekir. İkinci sıçramayı ise Sanayi Devrimi'yle birlikte yaptığı ifade edilmektedir. Bu süreçte akıl sorununun bir boyutunun metafizik olduğu da göz ardı edilmemelidir.²⁷ Aslında modernitenin dört temel esasına (Sekülerleşme, rasyonalite, bilimsel bilgi, hümanite) metafizik kurgu içerisinde baktığımızda dördünün de bir biri içerisine geçmiş olduğunu, birini

²² TDK *Büyük Sözlük*,
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58ef3a9796ed16.59159997 (erişim: 13.04.2017)

²³ D. Mehmet Doğan, a.g.e., ss. 27-28.

²⁴ A.g.e., s. 30.

²⁵ A.g.e., s. 28

²⁶ Bolay, a.g.e., s. 11.

²⁷ Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, 2. b., Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007, s. 185.

diğerinden ayırt etmenin imkansızlığını görebiliriz. Dört temel esasa ilave etmediğimiz, lakin rahatlıkla ekleyebileceğimiz ilerleme mitinin de evrim teorisiyle, onun da pozitivist mantıkla oluşturulmuş bilimsel bilgiyle yakından ilişkili olduğu görülecektir. Bu bakış açısı, bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlandırmada ve düzenlemede inanç, vahiy, duygu, önyargı, içgüdü vb. gibi kategoriler yerine ilk ve temel bilgi kaynağı olarak akıllı ve aklın düzenini ön plana çıkarır. Bilginin kaynağı geniş anlamıyla akıldır; bilim de temelde akıl yoluyla oluşturulmuş olan tündengelimsel bir sistemdir; doğruluğun tek ölçütü ise mantıksal tutarlılıktır.²⁸ Her şeyden şüphe eden aklın özgürlüğü; doğa, insan ve toplumun yasalarının keşfedilerek bunlar üzerinde hakimiyetin mümkün kılınması, rasyonel düşünme yönteminin evrensel uygulamaların sonucu olarak düşünülmesi akılcı düşüncenin başat görüşleri arasındadır.²⁹ Bu düşünceye “tümevarımsal” bir metot olan deneyimsellik eklenecek ve pozitivist bilimsel bilginin oluşumunun yolu açılmış olacaktır.

Weber’e göre de modern kapitalizmin temel karakteristiği akılcılığdır. O modern çağın ruhunun ve modern toplumu geçmişteki toplumlardan ayırt eden temel dinamiğin rasyonalite olduğu konusunu Batı’ya eşsiz bir misyon yükleyerek açıklar. Bu eşsiz özelliğin de ilk olarak Batı’da ortaya çıktığını ve sadece Batı’ya ait olduğunu iddia eder: “ Sadece Avrupa medeniyetinde kültürün rasyonelleşmesi mümkündür.”³⁰ Ona göre etkinlik ve etkililik arayışı içindeki insanları, kurumlarını organize ve kontrol etmeyi amaçlayan modern toplumu betimleyen şey rasyonel olma, mantıklı düşünme ve organizasyon biçimidir. Önceki toplumlar din, gelenek veya kişisel karizma gibi irrasyonel inançlar veya düşünce sistemlerine dayanırken, modern toplum düşünce ve örgütlenme sistemini temel olarak akla dayandırmaktadır.³¹

Modern toplumun nüvesi olarak rasyonaliteyi temel dinamik kabul eden Weber akılcılaşmayı “dünyanın büyüden arındırılması”ndan bürokratik organizasyon yetisine ve bir birey olarak oluşturduğu ideal tip Protestan’ın rasyonel davranışlarına kadar geniş bir yelpazede ele almıştır. Bunları şu şekilde açıklayabiliriz: Mitik ve dinsel dünya

²⁸ Fatih Duman, “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, **Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi**, yıl 61, S. 1, ss. 117-151.

²⁹ Duman, a.g.m.

³⁰ Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, 6.b., Ayraç Yay., Ankara, 2009, s. 23.

³¹ Weber, a.g.e. Weber bu kitabının tamamında modern toplumların ve modern kapitalizmin ayırıcı özelliğinin ussallık (rasyonalite) olduğunu anlatmaktadır.

görüşünden akılcı dünya görüşüne geçiş, kollektif eylemin akılcılaşması ve bireyin akılcılaşması.³² Bu anlamda modernliğin temelini oluşturan toplumsal rasyonalite çok uzun bir dönem sosyal bilimlerin üzerinde çalıştığı temel alan haline geldi. Onun için modernleşme uzun bir süre rasyonelleşmenin diğer adı olarak telakki edilmiştir. Toplumsal ilişkiler ağında rasyonelleşmenin gerçekleşmesiyle evrensel değerlerin ancak geçerli kılınabileceği iddiası modernite düşünürlerinin temel tezlerindedir. Bugün çoğulculuk ve herkesin kendi kültürel çevresi içerisinde kalarak çağdaşlığı aramaları düşüncesinin yaygınlaşması, modernliğin artık evrensel doğru ve ortak iyi gibi amaçlarının çöktüğünün göstergesidir. Ayrıca kültürlerden bağımsız rasyonalite anlayışının dünya yurttaşlığı meydana getireceği yönündeki hedef de böylelikle yok edilmiştir.³³

Yukarıdaki açıklamalar akılcı dikotomik olarak mütalaa etmeyi mümkün kılıyor: Tözsel akıl-araçsal akıl.³⁴ Bu ayrım Kant'ta saf-araçsal akıl ikiliği içerisinde sunulurken; Horkheimer nesnel-özsel akıl dikotomisi altında izah etmektedir. Bu terimlere bir de amaçsal-değersel akıl³⁵ ikiliği eklenebilir. Horkheimer'ın bahsettiği anlamda hakikati önceleyen nesnel akla karşılık pragmatik olmanın gerekliliği üzerinde duran öznel aklın (Horkheimer'a göre insan ve doğa için kötücül sonuçları olan aklın) gelişimini Aydınlanma düşüncesinde aramak gerekir. En geniş anlamda düşüncenin gelişimi olarak anlaşılan aydınlanma, her zaman insanoğlunu korkudan kurtarmayı vadetmiş ve onu yeryüzünün efendileri olarak iskân etmeyi amaçlamıştır. Ne var ki her türlü miti, hurafeyi, gizemi, metafiziği elinin tersiyle iterek "dünyanın büyüsünü çözen" aydınlanmacı akıl; doğa üzerindeki egemenlik hırsıyla insanlığı yeni problem ve risklerle karşı karşıya getirmiştir.³⁶ Akılcı arzularımıza en kısa ve en ekonomik yoldan ulaşmak için bize hizmet eden bir araç olarak gördüğümüz

³² Loo-Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları**, s. 121.

³³ Kaya, a.g.e., s.13.

³⁴ Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones or the Analysis of Rationalization Processes in History", **The American Journal of Sociology**, v. 85, number 5, 1980, pp. 1145-1179. www.bu.edu/sociology/files/2010/03/Weberstypes.pdf (erişim: 18.04.2017)

³⁵ Loo-Reijen, a.g.e., s.131.

³⁶ Ferhat Onur, "Horkheimer'da Akıl", **Kilikya Felsefe Dergisi**, yıl 2016, S. 1, s. 74-89. <http://philosophy.mersin.edu.tr/2148-7898/16-1/16-1-074.pdf> (erişim: 13.04.2017)

andan itibaren problem ve risklerin büyüdüğünü görebiliriz. Çünkü hakikat artık o zaman sadece “işimize yarayan şey” olarak kabul edilir hale gelmiş demektir.³⁷

Weber araçsal akılcılığın gelişimine bazı itirazlar geliştirmektedir. Ona göre bu tip akılcılığın bir sınırı olmalıdır. Bu sınırı çekecek olan aklın değerle buluşmasından oluşan değersel akıldır. Ona göre değersel akılcılık, kaynağını bazı köklü değerlerden alan eylem ve davranışlardır. Değersel akılcı eylem doğrudan eylemin sonuçlarıyla değil eylemin ahlakîliği ve iyi veya kötü olmasıyla ilgilenir. Weber’e göre geleneksel toplumlar değersel akılcılığın hüküm sürdüğü topluluklardı. Her edimin bir ereği vardı ve o ereği yerine getirmek için var oluyordu. Amaçsal akılcılığın değersel akılcılığa üstün gelmesi modernitenin tipik bir özelliği olarak görülmelidir. Şiddetin, pornografinin ve dünyanın karşı karşıya kaldığı kötülüklerin de başlıca sebebi değerlerinden soyutlanmış araçsal akıldır.³⁸

Şurası belirtilmeden de geçilemez: Rasyonel olmadan yaşamak mümkün değildir ve insanın en önemli özelliklerinden birisi olarak da rasyonel bir varlık olması zikredilir.³⁹ Hepimiz rasyonel seçimler yaparız. Yuva kurarken, işyeri açarken, okul seçerken, gidilecek yolu belirlerken hep rasyonel davranmaya gayret ederiz. Asıl sorun, nihai doğruyu belirleyecek ve ortaya koyacak olanın vahiy mi yoksa akıl mı, teoloji mi yoksa felsefe mi olduğu noktasında düğümlenmektedir.⁴⁰ Burada “her durumda rasyonel olunabilir mi?” sorusunu gündeme taşımak gerekebilir. Bu noktada şu söylenilebilir: İnsanın inancına ve özüne değmeyen konularda akılcılaştırmanın, aklî davranmanın insanın itikadına zararının olduğu düşünülmemelidir. İnanca ait olmayan konulardaki rasyonelleşmenin formel modernliğin kapsamı içerisinde olduğu ve bu konularda Türkiye’deki tüm dini grupların özellikle eğitim, ekonomi ve medyada eni konu rasyonelleştikleri rahatlıkla iddia edilebilir.

3) Pozitivizm/Modern Bilim

Pozitivizm felsefesi Fransa’da, Restorasyon dönemindeki spiritüalizm öğretisinin yerini aldı. 1848 devriminden önce ortaya çıkan pozitivist felsefe, devrimci

³⁷ Abdüllatif Tüzer, **Din ve Rasyonelite-Postmodern Bir Yaklaşım**, Lotus Yay., Ankara, 2009, ss. 139-147.

³⁸ Loo-Reijen, a.g.e., ss. 131-132.

³⁹ Etienne Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu**, çev. Şamil Öcal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, s. 95.

⁴⁰ Max Horkheimer, **Akil Tutulması**, çev. Orhan Koçak, 4. b., Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 64.

olaylardan sonra Fransa'nın ve başka ülkelerin burjuva çevrelerinde etkinlik kazanmaya başladı.⁴¹ Pozitivizmin süreçte aldığı biçimi ve edindiği anlam farklılıklarını bir kenara koyarak onun tanımı üzerinde yoğunlaşmak çalışmamızın mahiyeti dolayısıyla daha doğru olacak ve konu fazla dallanıp budaklanmayacaktır.

Pozitivizm doğa bilimleri kapsamında yer alan, hem fiziksel hem de beşeri açıdan fenomenlerin birliği düşüncesini savunan felsefi akımın ismidir. Auguste Comte ortaya attığı bu tezle ne kastettiğini açıkça izah etmez. O; kavramı bilim ve bilimsel ile eşanlamlı olarak kullanır.⁴² Nasılcılık olarak Türkçeleştirilebilen felsefi akımın eski kullanılışı "isbatiye" şeklindedir. İnsan zihninin eşyanın mahiyetini ve teleolojisini kavrama ehliyeti olmadığı için ancak evrenin nasıllığını izah edebileceğini, onun için bizim gözlemlenen fenomenlerin tespitine yarayan tecrübi (pozitif) bilgiye ulaşabileceğimizi iddia eder. Sebeplerin bilinemeyeceğinden hareketle teleolojik izahları ve metafiziği reddeder. Meşru ve muteber tek bilgi kaynağının pozitif bilim olduğunu iddia eder.⁴³ Yani Pozitif bilim deneyin ürünü olduğu kadar insan ırkının düşünsel gücünün uygulamaları ve sonuçlarını da içerir. Pozitif bilme araçsal aklın ve duyumsal deneyimin bir hasılasıdır.⁴⁴ Bu cümlelerle pozitivizmin bilimsel (modern) bilginin tek kaynağı olduğu tezine rahatlıkla ulaşılabilir.

O zaman, öncelikle, bilimin bir bilme etkinliği çeşidi olduğu, dolayısıyla bir öz-
ne –nesne ilişkisine dayandığı ifade edilmelidir. Bu ifade bilimi olgusal bilme etkinliği
düzlemine taşır. Ancak epistemolojik düzlemden hareketle bilginin, dış dünyadan edini-
len izlenimlerin, duyuların, öznedeyne aynen yansıtılmasıyla oluşmadığı; öznenin zihinsel
bir etkinlik olarak duyulara müdahale etmesiyle, onları zihnin ilkeleri ve formları doğ-
rultusunda biçimlendirmesiyle oluştuğu söylenir. Bu açıklamaya göre bilim yani bilimsel
bilgi bir yanıyla olgulara yönelik, yani gözlem ve deneye dayalı, öbür yanıyla zihinsel
bir etkinliğin ürünü olan bir bilgi türüdür.⁴⁵

Bilimsel bilginin objektif olduğu; kişiden kişiye, toplumdan topluma değişmeyeceği ifade edilir. Bilimsel bilgi, hem bilim dışı önermelere hem de bilimsel sonuçlara

⁴¹ Igor S. Narski, "Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", çev. Olcay Geridönmez, **Pozitivizm**, ed.(isimsiz), 2. b., Evrensel Bas. Yay., İstanbul, 2013, s. 60.

⁴² Frank E. Hartung, "Pozitivizmin Sosyolojisi", çev. Taylan Şahbaz, ed. Olcay Geridönmez, **Bilim ve Düşünce 3: Pozitivizm**, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006, s. 199.

⁴³ Bolay, a.g.e., s. 259.

⁴⁴ Hartung, a.g.m., s 200.

⁴⁵ Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Notos Kitap, Ankara 2008, s. 22.

karşı eleştiricidir. Bilim soyutlayıcı ve genelleyicidir. Belli bir tür olayların hepsinde geçerli olabilecek şekilde yasalar ortaya koyar. Bilim, varsayımlara dayanır. Bunlara örnek vermek gerekirse; kendi dışımızda düzenli ilişkiler içinde bir olgular dünyası vardır. Bu olgular dünyası bizim için anlaşılabilir. Bütün olgular birbirine ve tespit edilebilir nedenlere bağlıdır. Gözlem konusu bütün olgular belli bir zaman ve mekân içinde yer alır. Bilim, var olan her şeyin belli bir miktarda var olduğu ilkesine bağlıdır ve bunu ölçmeye çalışır. Bilim, denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı mantıksal düşünme yolundan giderek, olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler bulma ve bunları doğrulama metodudur.⁴⁶ Bilim, nesnelere kavramlaştırır ama hiçbir zaman “değer”e götürmez. Bütün formülleri, evrensellikleriyle ve yasalarıyla varlığın yalnızca yüzeyinde kalır, insanın varoluşsal kaygılarıyla hiç ilgilenmez.⁴⁷

Modern düşünce ereksel bir anlayışı tamamen dışlar. Weber’in sözünü ettiği ve modernliği entellektüelleşmeyle tanımlayan dünyevileştirme ve “büyü bozumu”nu kutsal tasarımın tam karşısına yerleştirerek “göksel” olanın reddini tanımlar.⁴⁸ Niçin değil nasıl üzerine bina edilen bir evren vardır ve Tanrı yerini bilime bırakmıştır. Geleneksel ontolojik bakıştaki “Allah’ın nasibi” olan çocuk modern ontolojide anne ve babanın birlikte “yaptıkları” objeye dönüşmektedir.⁴⁹ Bilimsel inanışta⁵⁰ evrende var olan, hatta olacak olan olayların bir ilke içerisinde gerçekleşeceği varsayılmaktadır. Bu bakımdan pozitif bilimin nedensellik öngördüğünü söyleyebiliriz. Nedensellik ilkesi ise sebep sonuç ilişkisidir. Hangi olayın neyi etkilediği bilinmeden bilimsel yasalara ulaşamayacağı muhakkaktır. Din ise; mucize gibi nedensellik prensibiyle uyumayan inançları içerisinde barındırır. Din aynı zamanda kutsal olanın bilgisini de sahiplenir. Bu bâtının bilgisidir. Hem nedensellik ilkesini, hem nedensellik yasasına uymayan mucize gibi olağanüstülükleri, hem de nedensellik yasasının ötesinde tüm oluşların bir bâtın tarafının varlığını kabul bir paradoks oluşturur. Modern bilimin bâtın olanla ve nedensellik

⁴⁶ Mustafa Ergün, **Felsefeye Giriş (Bilim Felsefesi)**, s. 1, <http://www.egitim.aku.edu.tr/bilimfelsefesi.pdf> (erişim: 01-04-2013)

⁴⁷ Rıza Bakış, “Varoluş İrrasyonel midir?”, **Bilimname**, S. XXX, 2016/1, ss. 297-323.

⁴⁸ Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 8. b., YKY Yay, İstanbul, 2012, s.25.

⁴⁹ Selim Sözer, “Against Modern World A Different Ontological, Ethical, Epistemological And Esthetic Overview: Sufism And Sects”, **Journal of Modern Education Review**, vol. 5, number 3, New York, 2015 pp. 321-334.

⁵⁰ Loo- Reijen, a.g.e., s. 128.

kuralına uymayan mucize gibi, inançlarla bir bağlantısı olamaz.⁵¹ Bu durum aslında dinî bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki sınırı oluşturmakta; bilimsel bilgiye ulaşmakla dinî bilgiye ulaşmak arasındaki farkı da ortaya koymaktadır.

Din ile pozitif bilimin; yani dinî bilgi ile bilimsel bilginin birbirinden ayrı fenomenler olarak kabul edilmesi pozitif bilimin nedensellik ihtiyacındandır. Bu, insan ve toplum bilimleri dâhil tüm bilimleri kapsayan bir durumdur. Fakat insan ve toplum bilimleri kesinlik içerdiği düşünülen tabiat bilimlerinin karşısına daha gevşek bir nedensellik ihtiyacı ile çıkar. Bu, öznenin aynı zamanda obje olması ve objenin de özne olmasındandır. Öznenin biricikliği dolayısıyla deneyimin biricikliği nedensellik ve yasa konulmasını kısıtlar mahiyette tezahür eder. Neticede bu bilimlerin de tabi olduğu bir epistemolojisi, metodolojisi ve tabi olduğu determinist kuralları bulunmaktadır. Tam da burada; nedenselliğin olmadığı yerde bilimsel yasaların da olamayacağı, ama her şeyde nedensellik aranırsa İslâm inancını seçmiş birisi için inancın içerdiği paradoksal durumdan kopuşun söz konusu olacağı gerçeği gündeme dâhil olur. Bu durum bizi kadim bir probleme götürür: Bilim dinden soyutlanmalı mı yoksa dinle iç içe mi olmalıdır? Değerlerden bağımsız bilim mümkün müdür? Bilgi ile bilimin ayrıştırılmadan tartışılıyor olması da konuyu çözümsüzlüğe mi taşımaktadır? Bilimsel bilginin dışında başka bir bilme çeşidi yok mudur? Dahası neyi ne kadar bilebileceğimiz, bildiklerimizin doğru ve kesin olup olmadıkları, kesinliği ve doğruluğu sağlayan şeyin ne olduğu, bilimsel bilginin dışında bilgi kaynaklarının varlığı ve meşruiyeti epistemolojinin ana konularını kapsar. Ayrıca hem bilimsel bilginin doğruluğunu, hem de dini (vahyi) bilginin kesinliğini kabul edebilir miyiz? Pozitivistlere göre bilimsel bilginin dışındaki bütün bilgi kaynakları ve bilme çeşitleri ya spekülasyon veya safsatadır. Kesin ve nesnel bilginin tek kaynağı pozitif bilgidir. Bu tarz bir bilme türünün vahyi bilgiyi, sezgisel bilgiyi ve bilmenin altında yatan değeri inkâr ettiği aşikârdır.

İtikadi olarak bir Müslüman'ın bunu kabul etmesi mümkün gözükmemektedir. Ontolojik modernlik dediğimiz alan içerisinde Türkiye'deki dini grupların bu tür bilme şeklini onaylıyor oldukları söylenemez. Bilimsel bilgiyi dışlamadan başka bilme yollarını da kabul eden bir anlayış vücuda getirmişlerdir. Bu anlayışta bilgi ve din, kognitif dünyanın temel öğelerinden bilgi ve inanç unsurlarını taşımakta ve neredeyse birbirine

⁵¹ Burhanettin Tatar, **İslâm Düşüncesine Giriş**, Dem Yay., İstanbul, 2009, ss 72–73.

değmektedir. Gerçekte vahiy bir inanç ve değer kaynağı olduğu kadar da bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmekte; yani vahiy insanları yönlendirirken manevi alanda yaptığı ilk işi bilgilendirme olmaktadır. Buradan da dini (vahiy) bilgi diye bir bilgi türemektedir ve bu tür bilgi yaklaşımı olduğu kadar yöntemi itibariyle de dinîdir. Dini bilginin yöntemi “değer verme” ve “anlam yükleme”dir. Pozitif bilimsel bilginin yöntemi ise açıklamadır. Akli ve deneyi esas alır. Alanı, niçini anlamlandırmak değil nasılı açıklamaktır. Açıklamak pozitif bilimin işi, anlamlandırmak dinin işidir. Mesela bir çocuğun ölümüne din ile bilimsel bilgi farklı açılardan bakarlar. Bilim ölümün sebebini araştırır; olayı olmuş bitmiş nesnel bir vakıa olarak ele alır. Dini bilgi ise olumsuz görünen olguya yeni bir yüklemede bulunur. Mesela ilahi takdiri gösterir, şefaatçi olarak değerlendirir, önümüze farklı bir dünya açar; “Allah emanetini aldı” düşüncesi veya “Allah cennette buluştursun” taziyesi bilim yoluyla ulaşılamayacak bir bilgidir.⁵² Modernite ise bu tür bir bilim anlayışını yadsımaktadır.

Günümüz dünyasında bilimsel bilgiyi Müslümanlar hem kullanmakta hem de üretmektedirler. Bilimsel bilginin dışında var olan vahiy bilgisini, sezgisel bilgiyi ve spekülatif rasyonel bilgiyi de yadsımamaktadırlar. Bu anlamda bilimsel bilginin yaygın bir şekilde kullanıldığı laik eğitim kurumlarında öğrenim görmekten ve bu eğitim kurumlarını bizzat çalıştırmaktan imtina etmemektedirler.

4) Hümanizm

Hümanizm kelimesini pek çok lügat insancılık maddesinde işlemektedir: Hümanizm sözlüklerde; “Genellikle alakalarının merkezi olarak insan ve insanlığı kabul eden davranış; sorunlarının çözümünde, insanların Tanrı’dan ziyade kendilerine güvenmeleri anlayışı”⁵³; “İnsanın her şeyin ölçüsü olduğunu savunan, insanı değerlerin yegâne kaynağı olarak gören anlayış”⁵⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanı merkeze alan yaklaşımı dolayısıyla hümanizm, doğaüstünü ve dini dogmaları tamamıyla reddeden seküler bir ideolojiyi ifade eder.

Özünde ateizme ya da agnostisizme dayanan, dini inancı dışlayan bir ahlakı savunan yaşam görüşü olarak hümanizm, insan varlıklarının içinde bir değer taşıdıkların

⁵² Mustafa Aydın, **Bilgi Sosyolojisi**, 2. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2010, s.191-195.

⁵³ Bolay, a.g.e., s. 178.

⁵⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 5. b., Say Yay., İstanbul, 2015, s. 217.

iddia eder. Genel olarak, akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı olarak görür. Bireyin ahlaki gelişiminin ve yaratıcılığının doğaüstü alana hiç başvurmadan doğal yoldan gerçekleştirilebileceğini savlar.

Kökleri antik Yunan düşüncesine, insanı felsefi düşüncenin merkezine geçiren Sokrates'e ve "İnsan her şeyin ölçüsüdür," diyen Protagoras'a kadar gider. Ama asıl Rönesans döneminde Tanrı'dan kopar ve dikkatini tamamen insana odaklar. Yalnızca Tanrı'ya odaklanmış, insanı yok sayan bir düşünce iklimini yadsıyan Lorenzo Valla, Pice della Mirandola ve Erasmus gibi Rönesans düşünürleri insana dönük bir felsefeye ve insancılığa tutunmaya gereksinim duymuşlardır. Hümanizmin bundan sonraki gelişimi Voltaire, Diderot, Rousseau, Hume, Kant, Jefferson gibi Aydınlanmacı düşünürler eliyle olmuştur. Aydınlanma düşüncesi sonrası hümanizm; insanın kendi içinde bir değer taşımadığını savunarak insanı yok sayan ve insan yaşamının "yüce varlık"lar karşısında bir anlamı olduğunu kabule yanaşmayan anlayışların karşısında olmuştur. İnsanı tanrısal/kutsal iradenin yarattığı değersiz bir yaratık, ancak tanrının egemenliğinde kurtuluşa erecek bir varlık olarak gören düşüncelerin tümüne karşı durmuşlardır. Aydınlanmacı modernist hareketle birlikte gelişen hümanizm ateizm ya da laik bir akılçılıkla anlamdaş bir terim haline gelir. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda bireyi ve bireyin özgür yaratma gücünü özgür bırakan bir çehreye bürünür. Yeni insancılığın ana vurgusu, insanlara seçme ve eyleme özgürlüğü tanıyarak kendi yaşamlarını biçimlendirme hakkının savunulması olarak belirir.⁵⁵

Hümanizm ortaya çıkışından günümüze kadar hayli etkili olmuş; i- insanı ve insan bilincini ön plana çıkartan, insanın öznelliğinin dışında bir evren bulunmadığını iddia eden, insanın var oluşuyla özü arasında bir ayrıma giderek var oluşu öne alan düşünceleriyle varoluşculuğa/ existentialisme; ii- İnsanın aşkın gerçeklikle doğrudan bir ilişki içerisine girebilme gücüne sahip olduğu iddiasını dile getirmesiyle personalizme; iii- insanı her şeyin ölçüsü yapan düşüncesi dolayısıyla pragmatizme;⁵⁶ iv- insanın kendini aşırı beğenmesi ve kendi benliğine aşırı önem atfetmesi sebebiyle narsizme kaynaklık etmiştir.

⁵⁵ Sarp Erk Ulaş, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002, ss. 754-756.

⁵⁶ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. b., Paradigma Yay., İstanbul, 1999, ss. 431-432.

“Kuşkusuz hümanizma çeşitli dönemlerde yapılan yanlışlıklardan, kargaşalardan, olumsuzluklardan kendisi için bir takım sonuçlar çıkarttı.”⁵⁷ şeklindeki bir ifade hümanizm fikrinin de tarihi süreç içerisinde evrime uğradığını anlatmaktadır. Bu evrim insan doğa ilişkilerine de sirayet ederek insan üzerindeki spekülasyonları kaldırmış ve insana daha gerçekçi bakabilmenin yolu açılmıştır. Her şeyin ölçütü insandır düşüncesinin bulunduğu yer insanın doğasını anlama gayreti olmuştur.⁵⁸ “Çağdaş hümanizmaya göre, sadece İnsan’ı, onun hümanitesini, dünya ile ve dünyanın realiteleriyle ilişkilerini yepyeni bir biçimde anladığımız takdirde, insanî gerçekleştirmelerin bir ürünü olan uygarlığı geliştirebiliriz.”⁵⁹

Rönesans’tan itibaren bütün bir modern tarih boyunca her alanda kendisini göstermiş bir düşünce olarak kurgulanan tarihsel hümanizmin genellikle Tanrı’nın iradesini merkeze alan Orta Çağ inançlarının aksine insanı merkeze aldığı ve onun bireyselliğini yücelttiği bilinmektedir. Yöntemsel hümanizm adı da verilen çağdaş versiyonu ise ontolojisini kaybetmiş gözükmektedir. Bu açıdan bakıldığında demokrasi, siyasal iktidarın meşruiyetini yalnızca halka yani insan iradesine dayandırdığı için ontolojik bir siyasal sistem olarak kabul edilebilirken; başka bir açıdan insanın kendisinin deneyimleri sonucunda en iyi yönetim aracı olarak ulaştığı nokta şeklindeki bir araçsallaştırma da pekâlâ mümkün olabilmektedir. Bu tanım bizim ontolojik ve formel modernlik kavramsallaştırması çerçevesinde tam da anlatılmak istenilen şeye tekabül eder.

B) MODERNLİĞİN FORMEL TEZAHÜRLERİ

Modernitenin savunucuları olan Durkheim, Simmel ve Parsons gibi sosyologlara göre modernlik; farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşıklığın, sözleşmeye dayalı ilişkilerin, bilimsel bilginin ve teknolojinin hâkim olduğu bir yaşam şeklidir. Modernliğin temel göstergeleri olarak da kapitalizm, endüstriyalizm, kentlilik, demokrasi, ussallık, bürokrasi, uzmanlaşma, farklılaşma, bilimsel bilgi, teknoloji ve ulus-devlet sayılabilir. Bunlara iletişim ve medyadaki gelişmeler, çalışma hayatındaki değişimler, kadının sosyal ve ekonomik hayata katılımı, tüketim algılarımız, mobilitenin artması eklenebilir. Ayrıca zaman-mekân sıkışması, yersiz-yurtsuzlaşma, riskin anlamının değişmesi, bireyselleşme, artan özel yaşam alanları ve özel hayatlar ile birlikte ka-

⁵⁷ Zeki Özcan, **İnsan ve Toplum Bilimleri I: Genel Bakış**, Alfa Aktüel Yay., Bursa, 2008, s.117.

⁵⁸ Özcan, a.g.e., s. 118.

⁵⁹ Özcan, a.g.e., s. 121.

musal insanın çöküşü de tartışılacak konular arasındadır. Artan özel yaşamların kendilerinin özel olmaktan çıkması ve çıkarılması yani mahremiyetin kamusallaşması da ayrı bir tartışma konusudur.

1) Bilgi, Uzmanlaşma ve Yurtsuzlaşma

Modernliğin çıktısı olarak ele alabileceğimiz en önemli konulardan birisinin eğitim olduğunu söylenilebilir. “Evrensel okur yazarlık ideali ve eğitim hakkı modern değerler tapınağının çok iyi bilinen bir tarafıdır. Devlet adamları ve siyasetçiler bundan saygıyla söz ederler.”⁶⁰ Evrensel standartlaşmış örgün bir eğitim modern toplumun işleyişinde büyük bir etkiye sahiptir. Modern toplum kendisini eğitim yoluyla tekrar tekrar üretir. Artık çoğunluk açısından bireylerin iş bulabilmeleri, onur, güvenlik ve öz saygıları aldıkları eğitimle doğru orantılıdır. Bu eğitimin altyapısı da devletin dışında kimsenin üstlenemeyeceği kadar zor ve maliyetlidir. Onun için modern insanın devlet eliyle tekrar tekrar üretilmesinin dışında hiçbir alt grubun buna yeltenemeyeceği de açıktır.⁶¹ Burada Foucault’nun kavramsallaştırdığı bilgi ve iktidar bağlantısı devreye girer ve bilginin kullanılarak güç devşirildiği durumu izah eder.⁶²

Modern düşüncenin sonucunda bilginin yaygınlaşması ve dünya ölçeğinde okuma yazma oranlarının yükselmesi sonucu bilgiyi elde eden toplumların daha güçlü olacakları var sayılır. Francis Bacon 1620 yılında çıkan *Novum Organum* isimli kitabında insanın bilgilenerek güç kazandığını vurgulamakta ve “İnsan bilgisi ve insan gücü birbiriyle örtüşür” demektedir. Bu iddia ünlü sözü “bilgi güçtür” şeklinde ifadelendirilmiştir. Bu fikirler, daha sonra “Bilmek egemen olmaktır.” şeklinde yorumlanacak ve insan-merkezli bir düşünüş olarak bugün çevrecilerin de eleştirdiği şekliyle insanın doğaya egemen olmak adına onu mahvettiği şeklinde anlaşılacaktır.⁶³

“Bilgi güçtür” tezi ile başlayan dünyanın bilgisine hakim olma ve bu bilgi ile dünyaya hükmetme arzusu bilginin bilgi olarak kalmasının önüne geçmiş ve bilgi araçsallaşarak iktidar aracına dönüşmüştür. Durkheim’in organik toplum-mekanik

⁶⁰ Ernest Gelner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksoy Özdoğan, 3. b., Hil Yay., İstanbul, 2013, s. 104.

⁶¹ Gelner, a.g.e., ss. 111-116.

⁶² Michel Foucault, **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003. S. 35; Vedat Çelebi, Michel Foucault’da Bilgi, İktidar, Özne İlişkisi, **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi** C. 5, S. 1, 2013, ss. 512-523.

⁶³ Francis Bacon, **Novum Organum**, çev. Sema Önal, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 120.

toplum ayırımında modern toplumu betimlemede kullandığı organik toplumun ayırıcı vasfı olarak şehirleşmeyi ve bu şehirli olmanın özelliği olarak da toplumsal dayanışmayı yani iş bölümünü belirtir.⁶⁴ Durkheim'in iş bölümü ifadesi bugün karşımıza uzmanlaşma olarak çıkmıştır. Uzmanlaşma haliyle eğitimi mecbur kılacaktır. Eğitimin ve işin çeşitlenmesi mobilitayı gündeme getirecek ve ardından artık kimse kendini doğduğu yere; hatta çalıştığı yere ait hissetmeyecektir. Bu durum yersiz-yurtsuzlaşma dediğimiz kavramı gündeme getirir. Bu insanların kendilerini hiçbir yere ait hissetmeyişleri ve sürekli göç duygusunu yaşamaları anlamına gelir.⁶⁵ Sanayi toplumu eğitimi, eğitim uzmanlaşmayı, uzmanlaşma yersiz-yurtsuzlaşmayı ve zaman-mekan sıkışmasını icbar eder. Böylece Giddens'in modern toplumlar için ileri sürdüğü fikirler daha bir anlamlı olur. Ona göre modernliğin getirdiği en önemli dönüşümlerden biri; bireyi modern öncesi toplumların birincil ilişkilerin kısıtlamalarından kurtarıp, ilişkilerin zaman ve mekân boyunca esnemesini sağlamasıdır; ki bu da küreselleşmenin çekirdeğini oluşturmaktadır. Giddens bu sürece "yerinden çıkarma" adını vermektedir.⁶⁶

2) Endüstrileşme, Kentleşme ve Ailedeki Dönüşüm

Modern toplumun ilk önce sanayi/endüstri toplumu olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Endüstrileşme içinde insanın içine doğduğu doğanın yine insan eliyle fethinin devrimci bir adımını işaretler. Yalın anlatımı ile Sanayi Devrimi, küçük zanaat, tezgâh ve atölye üretimlerinin yerini yeni teknik buluş, makine ve ulaşım araçlarına bırakması; bu makinelerin de insan, rüzgâr, su ve hayvan enerjisi yerine yeni enerji kaynaklarını kullanıyor olması demektir.⁶⁷

Sanayi Devrimi neticesi oluşan teknolojik kazanımlar, endüstriyel üretimin sağladığı zenginlik ve güç sayesinde dünyanın geri kalanının da modernleşmesini beklemek neredeyse zorunlu hale gelmiştir. İbn Haldun'un işaret ettiği gibi mağluplar galip olanları taklit edeceklerdir. Çünkü mağluplar galiplerin galibiyetini haklı çıkartacak üstünlükleri olduğuna inanmaktadırlar.⁶⁸ Bugün de Batı toplumlarının dışında kalan

⁶⁴ Emile Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2006, ss. 213-229.

⁶⁵ John Tomlinson, **Küreselleşme ve Kültür**, Çev. Arzu Eker, 2. b., Ayrıntı Yay, İstanbul, 2013, ss.158-166.

⁶⁶ Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, s. 25.

⁶⁷ Cahit Talas, **Toplumsal Politikaya Giriş**, S Yay., Ankara, 1981, s. 29.

⁶⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 8. b., Dergah Yay. İstanbul, 2012, ss. 361-362.

toplumlar Batı'nın teknoloji ile sağladığı üstünlüğe bakarak onlara öykünmekten başka bir yolun olmadığı düşüncesini taşımaktadırlar.

Endüstriyel üretim daha sonra ileri ve elektronik teknolojiyi yaratacak, makas neredeyse bir daha kapanmamacasına açılmış olacaktır. Yeryüzünde kimse teknolojiye itiraz edememektedir. Endüstriyel üretim iki önemli değişmeye daha sebep olmuştur. Tarımla geçinen toplumlar hızla yerlerini-yurtlarını terk ederek fabrikaların yoğun bulunduğu şehirlere akmışlar ve bu kentlerdeki insan ilişkileri de hızla değişmeye başlamıştır.

Sanayileşme kentlerin hızla büyümesine ve bir olgu olarak kentleşmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yani çağdaş manada kentleşme, göçle gelen nüfus hareketleri ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu nüfus hareketlerinin temelinde de sanayileşme ile beliren yeni üretim faktörleri, üretimin etkinliğinin artması ve dolayısı ile işgücüne duyulan ihtiyacın çoğalması yatmaktadır. Şehirlerin değişimi sosyal hayatı ve aileyi tümünden değiştirmiştir. Bununla birlikte kentlerde ortaya çıkan farklı iş kolları da kırsal alanda yaşayan bireyler için kent cazibesini artırmaya devam etmektedir.⁶⁹

Yaşanan modernleşme sürecinde oluşan insan tiplerinin önemi üzerinde duran Simmel modern kent ortamında sosyal ilişkilerdeki farklılaşmanın insan psikolojine yansımalarına değinir ve dakiklik, tamlık, hesaplanabilirlik üzerinde durur. Bu gibi olguların metropole özgü varoluş tarzının karmaşıklığının ve yaygınlığının hayata zorla kabul ettirdiği fenomenler olduğunu söyler.⁷⁰ Demirci ise modernliğin toplum üzerindeki en büyük etkisini kentleşme ve ekonomik gelişme olarak gösterir.⁷¹

Sanayi Devrimi'nin etkisi sadece bunlarla sınırlı kalmamış; toplumları, bireylerin çalışma hayatını ve çalışma algılarını da değiştirmiştir. Modern toplumlarda iş, o güne kadar görülmemiş uzmanlık, yüksek gelirin büyük sorumluluklar istemesi, kişilerin üzerlerindeki rollerin verili değil kazanılmış olması gibi bazı özellikler ihtiva etmektedir. Bu sürecin mantıksal sonucu kolektif çalışma hayatında bireysel kimliklerin yok edilmesidir. Çünkü insanlar genellikle kendilerine ait işletmelerde çalışmazlar. Çalışma gün ve saatleri kendi istek ve iradelerine bağlı değildir. Canı istemediğinde çalışmamak

⁶⁹ Örgen Uğurlu, "Kentlerin Tarihsel Gelişimi", ed. Örgen Uğurlu-N.Ş. Pınarcıoğlu vd., **Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları**, Örgün Yay., İstanbul, 2010, ss. 60-61.

⁷⁰ George Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", **Şehir ve Cemiyet**, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 167-184.

⁷¹ Demirci, a.g.e. ss. 77-84.

şansına sahip olamazlar. Modernliğin geliştiği, dolayısıyla endüstrileşmeden ve kentleşmeden söz edildiği kabaca 18. yüzyıldan bu yana aileler ve bireyler, kesin bir şekilde, ücretli bir işe bağlı hale gelmişlerdir. Çünkü diğer geçim yolları büyük oranda ortadan kalkmış bulunmaktadır. Geleneksel olarak evde yapılan işler ve üretim terk edilince hane halkı tüketici bir birime dönüşmüştür. Ev ile iş birbirinden ayrılınca ve evin dışında iş alanı erkekler tarafından kuşatılıp toplumsal rol olarak ev işleri kadınlara yüklenince; üstelik kadınlar bu işlerin karşılığında herhangi bir ücret alamayınca ve kendilerini itibarsız olarak görmeye başlayınca toplumsal cinsiyet tartışmalarının da fitili ateşlenmiş olur.⁷²

Kadınların erkek egemen bir topluma isyan etmeleri ve onların da statü, kariyer, meslek ve para sahibi olmak istemeleri feminist hareketi başlattı. Böylece ailedeki roller sarsıldı. Dışarıda çalışan kadın kariyer yapma telaşı içerisinde daha az çocuk yapmayı, hatta evlenmemeyi tercih etmeye başladı. Feminist hareket öyle boyutlara geldi ki bedenlerinin sahibi kendileri olduğu için onları teşhir etme ve istediği zaman ve istediği erkekle yatma özgürlüğüne sahip olduklarını iddia etmeye başladılar. Tam bu sırada yardımlarına doğum kontrol hapları ve yöntemleri yetişti. Böylece tam bir cinsel devrim havası esmeye başladı. Feminist hareketin cemaat modernleşmesinde de etkilerinin kadınların geleneksel rolleri kabul etmemeleri, kariyer, meslek ve statü istekleri şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Geleneksel davranış biçimlerinden farklı olarak kadın görünürlülüğünün ve mahremiyet algısındaki değişmelerin izleri ulaşılan modernliğin boyutları konusunda fikir vermektedir.⁷³

3) Gündelik Hayatın Dönüşümü ve Tüketim

Modernlik nedir sorusuna verilecek tek kelimecik cevapların içerisinde bekli de en anlamlısı hızdır.⁷⁴ Modern yaşam her şeyi hızlandırmaktadır. İnsanlar hızlı ve telaşlıdır, işler hızlıdır, kararlar hızlıdır ve dahası tüm değişimler hızlıdır. Evrenin doğal döngüsünün dışında her şey hızlıdır. İnsanlar hızlı tüketimi; fastfoodu icat ettiler, bürokratik işlemleri hızlandırmak için bilgisayarları bulup kullanmaya başladılar, bir yerden bir yere

⁷² Tony Bilton-Kevin Bonnett vd., **Sosyoloji**, çev. Kemal İnal vd., 2. b., Siyasal Kitapevi, Ankara, 2009, ss. 299-300.

⁷³ Nazife Şişman, **Emanetten Mülke**, 3.b., İz Yay., İstanbul, 2013, ss 44, 55, 65; Arat, a.g.e., ss. 74-78.

⁷⁴ Kültürel bir paradigma olarak hız ve modernite ilişkisi üzerine, bkz: Enda Duffy, **The Speed Handbook, Velocity, Pleasure, Modernism**, The Duke University Press, Durham and London, 2009.

ulaşmak için önce treni, sonra otomobili ve ardından uçağı hayatlarına kattılar. Eskiden aylar süren yolculukların süresi şimdi saatlerle ölçülüyor. Ama bunların hepsi vaktin yetersizliğinden şikâyet etmemizi bir türlü önleyemiyor.

Yeni yaşam dinamikleriyle hayatı donatmayı amaçlayan modernlik kişilerin sosyal statülerinden beğenilerine, iletişim biçimlerinden hayatı algılayışlarına eğlenme tarzlarından iletişim kurmak için kullandıkları dilin vurgularına kadar yeni düzenlemeler getirmiştir. Modernlikle birlikte insanların yaşamlarında kullandıkları objeler, günlük ihtiyaçlar tüketim algıları, çalışma anlayışları ve çalışma hayatı, toplumsal etkileşim biçimleri, haberleşme yolları da değişime uğramıştır. Tüm etkileri dikkate alındığında, modernliği toplumsal bir olgu olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Bu bağlamda toplumu yönlendiren araçlar doğrudan modernliğin etkin araçları olarak toplumsal yaşamda yerini almaktadır. Modernliğin en etkin aracı olan medya, kitlelerden gördüğü ilgi ile kitleleri yönlendirme ve bazen yönetme rollerini de oynamaktadır. Çekici unsurlarla, kitlelere seslenen kitle iletişim araçları, kitlelerin modernliği tanınması ve benimsemesinde güçlü bir etken olarak rol oynamıştır.⁷⁵ “Görkemli döşemeler, düzenli mutfaklar, göz alıcı yemekler, lüks otomobiller, çok işlevli haberleşme araçları, gösterişli giysiler, ışıltılı mekânlar, renkli eğlence ve dinlenme ortamları, hobi alanları modernlik adına medyada kullanılan unsurlardan bazılarını oluşturmaktadır.”⁷⁶ Bu bağlamda, kitlelere ulaşmanın en kolay aracı olan kitle iletişim araçları, modernlik kavramlarını ve uygulamalarını yayma konusunda başrolü üstlenmiş konumdadır.

Medya ve iletişim konusu bizi elbette tüketimi irdelemeye götürür. Geç kapitalist toplumun bugün en önemli özelliği nedir diye sorulsa; belki de tüketim toplumu olmasıdır cevabı verilecektir. Tüketim, bir şeyi sarf etmek, ortadan kaldırmak ya da kaybetmeyi anlatmaktadır. Bu anlam eylemin kendisine genellikle olumsuzluk yükler. Günümüzde öncelikle bir malın kimlik değeri kullanım değerinin önüne geçmiş ve kişilerin tüketim üzerinden kimlik izharı kaygısı, giderek bir grup seçkinin kaygısı olmaktadır çıkmış ve geniş kitlelerin kimlik kaygısına dönüşmüştür.⁷⁷ Tüketim toplumu işte bu

⁷⁵ Sedat Cereci, “Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. 1, S. 2, 2012.

⁷⁶ A.g.m.

⁷⁷ İrem Tükel, “Tüketimin Yeni Aktörleri: Y Kuşağı”, **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi**, 24 Kasım 2014.

www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/TuketimYeniAktorYkusagiKASIM2014.pdf (erişim: 21/04/2017)

yukarıdaki eylemlerin kitlesel olarak yapanlardan oluşan topluluk anlamına gelir. Kitlesel tüketimin gerçekleşmesi için kitlesel üretim gerekir. Kapitalizmin önemli dönemlerinden olan fordist üretim biçimi bu olguyu betimlemek için yıllardır kullanılmaktadır. Kitlesel üretim elbette kitlesel tüketimi yedeğine alacaktır.

Buradaki kilit kelimenin “ihtiyaç” olduğunu düşünmek gerekir. İhtiyaç kavramını temel/hayati ve yapay/oluşturulmuş ihtiyaçlar olarak düşündüğümüzde günümüz tüketim kültürünü ve bu kültürün beslediği tüketim toplumunu oluşturulmuş ihtiyaçların çerçevelediği söylenebilir. İhtiyaç kavramı çoğunlukla istek kavramıyla karıştırılmakta hatta istek kavramı ihtiyaç anlamında yaygın olarak kullanılmaktadır. Oysa ki istek, bireyin hayatı boyunca öğrenmiş olduğu ve tatmin edemediği ihtiyaçlarının varlığıyla ortaya çıkmakta, ihtiyacın tatmin edilme yönünü belirlemektedir. Örneğin susamış olma durumu, bir ihtiyacın varlığının göstergesidir. Bunun nasıl giderilip, susuzluğun ne ile tatmin edileceğini gösteren ise, istektir. Bu bağlamda, ihtiyaç ancak bir nesneye yönelindiğinde spesifik bir özellik taşımakta; bir nesneye odaklandığında ise, satın alma duygusuyla birlikte, isteğe dönüşmektedir.⁷⁸ Tüketim toplumu bu anlamda ihtiyaçlarını gideren değil; arzularını tatminine uğraşan topluma karşılık gelmektedir.

Marshall tüketim toplumu maddesinde şu ifadeler yer verir: “Bazen modern Batı toplumları için kullanılan, bu toplumların giderek maddi üretimden hizmet üretiminden ziyade tüketim (malların ve boş zamanın tüketimi) etrafında örgütlenmesini anlatan terim.”⁷⁹ Daha iyi bir yaşam için daha çok tüketim esasına göre oluşan⁸⁰ tüketim toplumu olgusu, endüstriyel değerler sisteminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modernite düşüncesinin altyapısını oluşturan bilimsel devrimin endüstrileşmeye yol açtığı, endüstrileşmenin kentleşmeyi doğurduğu, kentler ve modern bilimin mantığının da Illich’in “kabiliyetsiz uzmanlıklar çağı”⁸¹ dediği dönemi hâsıl ettiği bilinmektedir. Uzmanlık alanları da yeni bir tüketim döngüsüne yol açmaktadır. Tüketim toplumu bir “tasarruf cüzdani” değil, “kredi kartları” toplumudur. Bekleyen, erteleyen değil aksine hemen şimdi isteyen bir toplumdur.⁸² İsteyen toplumda mutluluk kavramı tüketimle ilişkilendirilmektedir. Günümüzde bir insana; “Sizi mutlu eden şey nedir?” diye sorul-

⁷⁸ Cemile Zehra Koroğlu, **Tüketim Kültürü ve Din**, Gümüşhane Üni. Yay., Gümüşhane, 2012. s. 18.

⁷⁹ Marshall, a.g.e., s. 768.

⁸⁰ N. Nur Topçuoğlu, **Basında Reklam ve Tüketim Olgusu**, Vadi Yay. Ankara, 1996, s. 168.

⁸¹ Ivan Illich **Tüketim Köleliği**, çev., Mesut Kardeşhan, Pınar Yay., İstanbul, 2002, ss. 37-56.

⁸² Zygmund Bauman, **Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar**, çev. Ümit Öktem, Sarmal Yay., İstanbul, 1999, s. 50.

duğunda; “Arzu ettiğimizi alabilmemizdir” cevabını vermektedir. Her istediğini yapabilmeyi ve satın alabilmeyi sağlayacak tüketim olgusu modern bireye popüler bir mutluluk kaynağı sağladığı belirtilmektedir.⁸³ Alışveriş ihtiyaçların temini aracı olmaktan çıkmış tatmin ve statü sağlama aracına dönüşmüştür. Aslında insanlar ürünleri değil ürünlerin arkasındaki sembolleri satın almaktadırlar. İşsiz kalmak tüketememek anlamına geleceği için korkunçtur. İş olmayan ama tüketebilecek bir gelire bir şekilde sahip olan kişi için işsizlik sorun değil, hatta ayak bağı olmaktan çıkmış bir durumdur. Örneğin, eğer evler, mobilyalar, arabalar, tatiller v.s. alım gücünün dışında kalıyorsa işsizlik üzüntü verir. Çünkü var olmak ancak sahip olabilmekle mümkün hale gelmiştir.⁸⁴

Satın alma davranışının artık zorunluluk olmaktan uzaklaşarak, haz sağlayan, eğlenceli bir deneyim şekline büründüğüne şahitlik edilmektedir. Özellikle, günümüzdeki alışveriş merkezleri sunmuş oldukları çeşitli hizmetler ve gösterilerle alışverişin bu yeni anlamına uygun ortamlar olarak belirir.⁸⁵ Baudrillard günümüz toplumlarını tüketim toplumu olarak tasvir ederken, bu tür bir toplumda gerçek ihtiyaçlar ile oluşturulmuş ihtiyaçlar arasındaki farkın yok olduğunu, bireyin satın almasının ve bunları sergilemesinin toplumsal bir ayrıcalık ve prestij getirdiğine inandırıldığını vurgular. Böylesi bir ortamda tüketmek birey için bir zorunluluk haline gelmiştir. Tüketici, günlük mutluluk peşinde koşan, anında tatmin isteyen, gelecek için bugününü feda etmeye rıza göstermeyen, içerik yerine biçime daha çok ilgi duyabilen, hazzı yanı öne çıkan, kendisini tüketime hazır bir imaj haline getirmiş kişidir.⁸⁶

Kitle iletişim kanallarının oluşturduğu tüketim yönündeki baskı kişideki arzu nesnesine yönelmekte ve kişi onu elde edinceye kadar da sürmektedir. Bu elde etme sürecinin sağladığı haz insanda sürekli tüketme arzusu uyandırmaktadır. Özellikle tüketilen ürünlerin kullanım değerlerinden çok sembolik değerlerinin öne çıkması tüketimin yöneldiği hazzı da açıklayıcı olmaktadır. Kişiye sağladığı sembolik tatmin açısından

⁸³ Erich Fromm, **Çağdaş Toplumların Geleceği**, çev. Gülnur Kaya- Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul, 1996, s. 90.

⁸⁴ Ünal Şentürk, “Tüketim Toplumu Bağlamında Boş Zamanların Kurumsallaştırdığı Bir Mekân: Alışveriş Merkezleri (Avm)”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** S. 13, 2012, ss. 63 -77.

⁸⁵ Burcu Özcan, “Rasyonel Satın Alma ve Boş Zaman Sürecine Ait Alışveriş Eylemlerinin Birlikte Sergilendikleri Mekânlar: Alışveriş Merkezleri”, **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2007, C. 9, S. 2, ss. 39-68.

⁸⁶ Jean Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, çev. Hazal Deliçaylı-Ferda Keskin, 5.b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012, ss. 111-117, 225-236.

markaların farklılaştırıcı ve statü sağlayıcı imgesel dünyası kişileri marka tutkununa dönüştürmektedir.⁸⁷

4) Modern Ulus Devlet ve Demokrasi

Ulus, ulus devlet ve demokrasi hümanizmle ve sanayi kapitalizmiyle yakından ilişkilidir. Her türlü meşruiyetin kaynağını Tanrı ve kral'dan alarak insana irca eden hümanizmin sonucunda demokrasinin doğduğu, demokrasiye bir ulus devlet gerektiği ve ulus devlet içinse ulusun inşa edilmesinin şart olduğu görülmektedir.

Feodal bir toplumun yönetilme biçimi ya çok sayıda feodal beyin hüküm sürdüğü bir yapılanma veya imparatorluk olarak belirmiştir. Serflerin ve imparatorların yönettiği halk ise teba olarak adlandırılmakta ve devlet kutsanmaktadır.

Geleneksel toplumlarda insanlar kendilerini bir din üzerinden ve asabiyetle kimliklendiriyorlardı. Modernlik neticesinde vücut bulan endüstri kapitalizmi sonucu Avrupa'da feodalitenin çöktüğüne ve burjuvanın yükseldiğine şahit olunmuştur.⁸⁸ Kırsaldan kentlere yönelim, tarım dışı istihdam imkanlarının devasa hale gelmesi ve tarımsal üretim harici yaratılan servet yeni sınıfların doğumuna sebebiyet vermiştir. Bunlar emeğini para karşılığı satan işçi ve bu işçilerin çalışması neticesinde oluşan ürünlerden elde edilen karlarla büyüyen burjuva sınıfıdır.

Geleneksel devlet biçimini feodal ve mutlak devlet olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Modern devlet biçiminin egemen formu ise ulus devlettir.⁸⁹ Toplumlar da feodal beylere aidiyet duyma ve dine bağlılık yok olunca devleti meydana getiren insanların hangi unsurlarla bir arada tutulabileceği düşüncesi, toplum denilen, Anderson'a göre hayali bir birlikteliğe tekabül eden ulusun doğuşunu hazırlamıştır. "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur, kendisi aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir"⁹⁰ Bu durumda ulus inşa

⁸⁷ Engin Özgül, "Tüketicilerin Sosyo-Demografik Özelliklerinin Hedonik Tüketim ve Gönüllü Sade Yaşam Tarzları Açısından Değerlendirilmesi", *Ege Akademik Bakış*, C. 11, S. 1, Ocak, 2011, ss. 25-38.

⁸⁸ Köksal Şahin, *Ulus Devlet*, 2. b., Yeniüzyıl Yay., İstanbul, 2009, s. 123.

⁸⁹ Şahin, a.g.e., ss. 125-128.

⁹⁰ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 9. b., Metis Yay., İstanbul, 2017, s. 20

edilmiş bir kategori olmaktadır ve moderndir.⁹¹ Çünkü endüstrileşme ile uluslaşma arasında Gelner doğrudan bir bağ kurmaktadır. Gelner ulusun oluşumunu endüstrinin ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olarak görür.⁹²

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluşu bir ulus inşa sürecidir ve bu süreçte bütün ulus inşalarında olduğu gibi milliyetçilik başat unsurdur. Uluslar ortak bir dil, tarih, kültür, folklor, gelenek, coğrafya, hatıralar, vatan yaratımı ve kutsallaştırılması sonucunda oluşurlar. Ulus inşası aynı zamanda, devletin dağılmasını ve toplumsal parçalanmayı önleyici politik bir seçenek, askerî çatışma yönetimine karşı bir tercih ve askerî müdahalelerin bir parçası ya da çatışma sonrası politikaların bir unsuru olarak tartışılmaktadır.⁹³ “Ulus inşası terimi, bir tarafta, ideal olarak, genellikle çok uzun bir tarihsel süreçte, başlangıçta birbirlerine gevşek bağlarla bağlanmış toplulukları, ulus-devlet terimine tekabül eden ortak bir toplum haline getirmeye yol açan sosyopolitik bir gelişim süreci anlamına gelir.”⁹⁴ Devletin oluşumundan sonra ulusun, devleti oluşturan ideolojiye göre var kılındığı ifade edilmektedir. Bu ideolojileri; dil birliği, kültür ve tarih birliği, soy birliği, din birliği ve düşman tanımı olarak belirtebiliriz.⁹⁵

Ulus devletin yönetim biçiminin demokrasi olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Lakin hümanizm sonucu gelişen modernite özgür ve özerk bireyi oluşturmuştur. Özgür ve özerk bireyin demokrasi talebinde bulunması ise doğal bir süreçtir. Onun için ulus devletlerin tümünün demokrasi ile yönetildikleri söylenmese de demokrasinin modernleşmenin bir sonucu olduğu ifade edilebilir.

5) Bireycileşme

Modernlik düşüncesi içerisinde var olan kavramlara bireycileşme ilave edilebilir. İngilizcede individualisation kelimesi ile karşılanan kavram Türkçeye bireycileşme olarak çevrilmiştir. Individualizm ise bireycilik şeklinde sözlüklere girmiş ferdiyetçiliğin⁹⁶ karşılığı olarak kullanılmıştır. Sosyolojide ise; “Genel olarak bireyin önemini ve çıkar-

⁹¹ Ozan Erözden, **Ulus-Devlet**, 3. b., 12 Levha Yay., İstanbul, 2013, ss. 82-84. Ulusun tarih dışılığı ile ilgili olarak bkz. a.g.e. ss. 75-82.

⁹² Gelner, a.g.e., s. 118.

⁹³ Jochen Hippler, **Ulus İnşası**, çev. Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 7-19.

⁹⁴ A.g.m., ss. 7-19.

⁹⁵ Ozan Erözden, a.g.e., ss. 133-147.

⁹⁶ D Mehmet Doğan, a.g.e., s.148.

larını vurgulayan fikirleri anlatan (...) fikirleri, öğretileri ve felsefeleri karşılar.”⁹⁷ Bi-reycilik birçok insana göre modern uygarlığı en büyük kazanımıdır. Çok az sayıda insanın bu kazanımı terk edebileceği vurgulanır. Dahası çoğu kişi yetersiz bireycileşmeden söz eder ve ekonomik düzenlemelerin, aile yaşamı modellemelerinin, geleneksel hiyerarşi anlayışının kendimiz olma özgürlüğümüzü sınırladığı düşüncesindedir⁹⁸ Buna karşılık Bellah ve arkadaşları sınırların aşındığı aşırı Amerikan bireyciliğinin toplumun ahlaki bütünlüğünü yok etmeye başladığını iddia etmektedirler.⁹⁹ Bir takım düzenlerin bizi sınırlarken dünyayı ve toplumsal hayatı anlamlandırdığı ama dünyanın büyüünün çözülmesiyle her şeyin araçsallaştığı ve uğrunda ölünecek herhangi bir değer kalma-dığı da ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Kimileri bireyciliği düzen, din, ortaklık ve adanma umutları-nın boşa çıkması karşısında tanrıtanımazlığın, bencilliğin temelini atan olumsuz düşün-celere işaret olarak görmektedir. Voltaire, Rousseau, d’Holbach, Kant gibi birçok düşün-ür de bireycileşmenin önemine atıfta bulunarak geçmişin bağlarından birey olma ile kurtulabileceğimizi ifade etmektedir.

Ayn Rand devletin ya da siyasal erkin bireyden daha önemli olduğunu söyleyen ve iktidar aygıtının bireye önceliği olduğunu vurgulayan hiçbir sistemin birey haklarını tam anlamıyla koruyabileceğini garanti edemeyeceğini söyler. Çünkü bu iktidarlar, ne-yin doğru ve neyin yanlış olduğuna kendileri karar vermekle bireyin seçiminin önemli olmadığını düşünmektedirler. Ona göre bireylerin kendi aralarında kuracakları ilişkile-rin nasıl olacağına karar veren sistemler, hem bireysel ve hem de toplumsal anlamda emrediciliklerinden dolayı, hak ihlâl edici sistemlerdir.¹⁰¹ Akıl bireyin önemli bir özel-liğidir. Gerçekliğe tam bir sadakat talep eder. Gerçekliğe sadakat ise bencillığe öncülük eder. Bu da mutluluğu arama hakkını vücuda getirir. Rand bütün hakların bencillik eti-ğine dayandığını ve bencil olmayan bireylerin hayat hakkı, özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı ve mutluluğu talep etme hakkı gibi haklarının hiç birisini savunamayacaklarını iddia eder.¹⁰²

⁹⁷ Marshall, a.g.e., s. 73.

⁹⁸ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, çev. Uğur Canbilen, 2. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011, s. 10.

⁹⁹ Marshall, a.g.e., s. 74

¹⁰⁰ Taylor, a.g.e., ss. 11-12

¹⁰¹ Ayn Rand, **Capitalism: The Unknown Ideal**, New American Library, New York, 1967 p. 320.

¹⁰² Ayn Rand, **The Virtue of Selfishness**, New American Library, issue, 16, New York, 1964, pp. 114-115.

Bireycilik düşüncesi dinin bireyselleşmesine kadar uzanmış, dinin insanın zihninde var olan içsel bir olguya ve tatmin aracına dönüştürülmüş ve “Görünmeyen Din” kavramsallaşmasına ulaşılmıştır.¹⁰³ Bu bireycilik düşüncesinin temel özellikleri olarak; insanın yüceltilmesi, özerklik, kendi iyiliğinin peşinde koşabilme alanı olarak mahremiyet, kişinin kendisini diğerlerinden farklı görmesine ve onlardan üstün olma duygusunun oluşmasına yardımcı olan kendini geliştirme¹⁰⁴ ve özgürlük düşüncesi, haz ve tatmin isteği sayılabilir. Bu son ilke “Ben Nesli” dediğimiz bir kuşağı anlatmakta ve tek ebeveynli ailelerin artışının sebepleri üzerine eğilmemizi sağlamaktadır.¹⁰⁵

Şurasını da ifade etmeden geçmemek gerekir: “Bireyselleşme devamlı kalmak üzere buradadır. Onun hepimizin hayatlarımızı yönetme tarzımız üzerinde yarattığı etkisi ile ilgili düşünen herkes bunu bilerek işe başlamalıdır. Bireyselleşme, artan sayıda erkek ve kadına görülmemiş bir deneme özgürlüğü verir ama aynı zamanda önlerine onun sonuçlarıyla başa çıkmaya ilişkin görülmemiş bir görev çıkartır.”¹⁰⁶

Bugün geldiğimiz noktada meta anlatılarını bırakmış, biriciklik idealinden vazgeçmiş, tek hakikat söylemini askıya almış, Batı’nın dışında modernin olamayacağı düşüncesini terk etmiş bir uygarlıktan söz edebiliriz. Bu uygarlık Batı’nın kurduğu ama yeryüzünde yaşayan tüm ulus, medeniyet ve kültürler tarafından sürekli üretilen, yenilenen, her kültürün kendi normlarına uygun hale getirdiği postmodern bir uygarlığa tekabül eder. Bu uygarlığın tüketici kültürüyle tanımlandığını; hazır yiyecekler, boş zaman uğraşları, televizyon programları, medya ünlüleri, blue jeanla özdeşleştiğini; kapitalizm, kadın eşitliği, disneyland, yüksek bir yaşam, sağlık ve eğitim standardı, entelektüel enerjisi, Hollywood olarak temsil edilebileceğini söylemek abartı olmayacaktır.¹⁰⁷ İşte bu izahtan sonra modernitenin teolojik-ideolojik-ontolojik sistemi ile; dönüşen modernliğin farklı modernlikler üreten yeni durumunun Cemaat içerisindeki nüfuzu ve yansımaları incelenmeye çalışılacaktır.

¹⁰³ Thomas Luckmann, **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yay. İstanbul, 2003, ss. 64-71.

¹⁰⁴ Steven Lukes, **Bireycilik**, çev. İsmail Serin, Ark Yay., Ankara, 1995, ss. 53-79.

¹⁰⁵ Jean M. Tvenge, **Ben Nesli**, çev. Esra Öztürk, 4. b., Kaknüs Yay., İstanbul, 2013, ss. 107-110.

¹⁰⁶ Zygmunt Bauman, **Bireyselleşmiş Toplum**, çev. Yavuz Alagon, 3. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015, s.72.

¹⁰⁷ Akbar S. Ahmed, **Postmodernizm ve İslam**, çev. Osman Deniztekin, Cep Kitapları, İstanbul, 1995, ss. 119-120.

II. CEMAATİN MODERNLİK GÖSTERGELERİ

Modernliğin nefesinin hissedilmediği herhangi bir yerin kalmadığı bir gerçeklik olarak kabul edilirse Cemaatin de modernlikten nasibini almadığını söylemek mümkün olamaz. Ama modernliğin ontolojiye (teoloji-ideoloji) değen alanlarının neler olabileceğinin ve biçimsel olarak modernlik alanları ve tezahürlerinin bir de Cemaatin içerisinde bulunanlarca nasıl görüldüğü bu kısmın ana sorunsalını oluşturmaktadır. Görüşmecilerle bu sorunsal ile ilgili olabileceği tahmin edilen bazı sorular sorularak görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde sorulan sorular ontolojik ve formel modernliğin cemaat üzerindeki etkisini görmeye yönelik olmuştur. Ontolojik modernliği tespit etmeye yönelik soruların ilki pozitivizme; modern bilime aittir. Diğer bir soru ise hümanizm ile ilişkilendirilebilen demokrasiye; bir diğeri de rasyonalizm konusundaki inanç ve düşünceleri belirlemeye yöneliktir. Sekülerizm ile ilgili de bir soru bulunmaktadır.

Cemaat üyelerinin vermiş olduğu cevaplar, metin tahlilleri ve gözlemler N. Coşan'a kadar, hatta şu ana kadar ontolojik anlamda bir modernleşmenin neredeyse yaşanmadığı, ama modernliğin dünya ölçeğindeki tezahürlerinin içselleştirilmesi, benimsenmesi noktasında Cemaatin de eni konu modernleştiği tezini teyit etmiştir. N. Coşan'a kadar hatta şu ana kadar değişimizin sebebi söylemlerdeki değişim ve bu değişimin yaratabileceği mübhemlikle ilgilidir. Çünkü geleneksel tasavvuf ve tarikat düşüncesinden; derviş, ihvan, şeyh söylemlerinden hızla uzaklaşan; "Kritik Analitik Düşünce" ile modernitenin temel felsefesinin üzerine oturduğu eleştirel düşünce biçimine doğru dönüşen bir hareketi nasıl bir geleceğin beklediği belirsiz (müphem) gözükmektedir.

A) ONTOLOJİK ALANLA İLGİLİ GÖSTERGELER

Kategorilere ayırarak yapılan odak grup görüşmeleri orta yaş kadınlar ve erkekler, üniversite öğrencisi kadınlar ve erkekler olarak belirlenmiş, bu görüşmeler farklı illerde gerçekleştirilmiştir. Bu odak grupların birer grup ismiyle adlandırılması ve bunun için de çeşitli kuş isimlerinin kullanılması uygun görülmüştür. Kuş isimleri olarak Kanarya, Bülbül, Atmaca, Kırlangıç, Kartal, Şahin ve Turna adları seçilmiştir. Odak grup görüşmecilerine ve derinlemesine yapılan görüşmelerde kişilere ontolojik

alanlar olduğu düşünölen dört alanla ilgili sorular yöneltölmüştür. Bu alanlar eğitim/bilim, politika, ekonomi ve rabıta/şeyh olarak belirlenmiştir.

Müslömanın inancına değecek bir modernliğe sürökleme ihtimali olan modern bilim ve bunun dayandığı pozitivist felsefe konusunda sorulan sorulara göröşmecilerin hiç birisinin olaylara determinist ve pozitivist yaklaşmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu konuda sorulan: “İslami kesime mensup ailelerin çocukları özel veya devlet okullarında modern eğitim almalı mı?” ve “Okullarda çocuklarımıza verilen modern Batılı eğitimin onların din ve inançlarını olumsuz yönde etkilediğini düşünöyor musunuz?” sorularına istek üzerine açıklık getirilmiş; modern eğitimden kastın Batı’nın pozitivist evrimci ve determinist eğitim anlayışı olduğu izah edilmiştir. Bu soruya göröşmeye katılanların büyük bir kısmı olumlu kanaat bildirmemiş ve ailenin çocuğa verdiği Allah inancının onları koruyacağını söylemiştir. Kanarya Grubu’ndan kadınlarla yapılan odak grup göröşmesinde Meryem; “Hayır düşünmüyorum. Biz çocuklarımıza yeterince dini değerleri verdiğimizde korunacaklardır diye düşünöyorum.” demiştir. Tarih derslerinde evrimi anlatan maymundan insana doğru olan değişimin onları ne kadar etkilediği sorulduğunda Fatma; bu resimlerin devlet eliyle sınıf ve koridorlara asıldığını ama o günkü aklımızla bile çok komik geldiğini söylemiştir. Grubun diğer kadınlarının da bu görüşte olduğu belirlenmiştir.

Orta yaş erkeklerden oluşan Atmaca Grubu’nun da cevaplarının hemen hemen aynı olduğu görölmüştür. Burada kadınlarla arada şöyle bir ayırmadan söz edebiliriz: Erkekler biraz daha mütereddit durmaktadırlar. Göröşmecilerden Ali; “Evet düşünöyorum, ama ailesinden eğitim alıyorlarsa ayırım yapma imkanına kavuşuyorlar. Eğer dini bilgiden yoksun olarak geliyorsa çok uç noktalara ve yanlış yönlere yönelen bireyler oluyorlar.” demiştir.

Kırlangıç Grubu ile yapılan grup göröşmesinde ise Mustafa soruya farklı yaklaşmış ve etkileyecek olan kişinin dersin öğretmeni olduğunu, eğer öğretmen pozitif bilime iman etmiş birisi ise etkilenmenin vuku bulabileceğini söylemiştir. Diğer görüşme gruplarının cevaplarına da bakarak herkesin ortak kanaatinin şu olduğu belirtilebilir: Modern pozitivist mantık Cemaat üyeleri ve çocukları içerisinde kabul görmemiş; onlar kainatın tek yaratıcısının Allah olduğunu ve kendiliğinden hiçbir şeyin vuku bulmadığını beyan etmişlerdir.

Modernitenin dört ana temelinden birisi olarak belirlenen hümanizm, insanın tek meşruiyet kaynağı ve tek ölçüt olmasını öngören demokrasi anlayışı ile somutluk kazanmaktadır. Meşruiyetin kaynağı konusunda Cemaatin görüşünün belirlenebilmesi için politika başlığı içerisinde; “Sizce İslam demokrasiye karşı mıdır?” ve “Siyasi partiler aracılığıyla İslam’a hizmet edileceğini düşünüyor musunuz?” şeklinde sorular yöneltilmiştir. Bütün Cemaat mensubu erkek ve kadın bireyler demokrasiye olumlu bakmışlar ve bir hizmet aracı olarak görmüşlerdir. Abdülhalim; İslam’ın demokrasiye asla karşı olmadığını, hatta en demokratik sistemin İslamiyet olduğunu, geleneğimizde de dine aykırı olmadıkça bir uyum olduğunu, Esad Coşan’ın da bütün seçimleri demokratik bir ortamda desteklediğini anlatmıştır. Yalnızca Kırlangıç Grubu’ndan Mustafa farklı bir cevap vererek “Sizce İslam dini demokrasiye karşı mıdır?” sorusuna; “Karşıdır,” demiştir.

Bu konuda üniversiteli kadınların farklı görüşleri olmuştur. Onların önemli bir kısmı demokrasi ile İslam’ın çeliştiğini söylerken yine de bugün için gerekli olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle Aslıhan’ın demokrasiyi tarifi ve araçsallaştırması önemlidir. Aslıhan soruya cevap verirken ontolojik olarak demokrasiyi kabullenmediğini ama araçsal olarak kullanılması gerektiğini şu sözlerle açıklamıştır: “Demokrasinin şartını şeriatle yönetilen bir ülkede şeriat hükümlerinin bize sağladığı haklar olarak hakkımı kullanmak, söz sahibi olmak şeklinde düşünüyorum. Buna izin vermeyen demokrasiyi İslam’a uygun bulmuyorum.” Sözlerinin devamında dinle demokrasinin çeliştiğini, egemenliğin kayıtsız şartsız millette olduğu şeklindeki demokratik iddiayı kabul etmediğini, ancak Kuran’daki kurallar çerçevesinde kalınarak demokrat olunması gerektiğini beyan etmiştir. Diğer görüşmecilerin de hemen hemen aynı görüşte olduğu düşünülürse itikadi anlamda bir dönüşümün söz konusu olmadığı; demokrasiye İslam’a hizmet aracı, inancını ve kendini ifade edebilme ve hakların korunması vesilesi olarak bakıldığı görülmektedir.

Modernitenin temellerinden sekülerleşme ile ilgili bölümde de izah ettiğimiz üzere sekülerleşmeye modernitenin ilk çıkışı olarak kabul edebileceğimiz Aydınlanmacı bir form içerisinde ve sosyolojinin babalarının anladığı anlamda yaklaşırsak kişinin inancına yönelen ontolojik bir anlayışa ulaşıldığını ve bu anlayışın bizi din dışılığa yönlendirdiğini görebiliriz. Ama bugün gelinen noktada hiçbir şeyin otantikliğini üzerinde taşımadığı gibi sekülerlik de otantik anlamını yani ontolojisini yitirmiş ve

dünyevi, dünyalı, “dinin her alanı boğarcasına kuşatması”nın hafiflemesi şeklinde bir anlama bürünmüştür. Ontolojik sekülerliği tanımlarken kullanılan “dinin otorite olmaktan çıkması” şeklindeki bir tanıma uygun sorulardan ekonomik alanla ilgili olan soru şu şekildedir: “Ev almak istediniz, paranız yetmedi. Bankadan kredi alır mısınız? Alırsanız yasak olmadığını mı düşünürsünüz? Almazsanız alternatif davranışınız ne olur?” Burada ölçülmek istenilen şey kredi kullanmaktan ziyade kredi kullananların bu hareketi dinden bağımsız olarak yapıp yapmadığı ve dini otorite olarak tanıyarak bununla ilgili dini çözümler arayıp aramadığıdır. Bu sorularda genelde orta yaş erkeklerin verdiği cevaplar belirleyici olacaktır. Çünkü kadınların çoğu eşlerinin kendilerine verdiği kredi kartını kullanıyor, genelde faizsiz finans kurumlarını tercih ediyor ve ekonomik konularda “Eşim bilir.” cümlesini sarfediyor, fazla bir bilgilerinin olmadığını beyan ediyorlardı. İçkili yerlerden alışveriş yapıp yapmadıkları sorusu da değerlendirmede kullanılan diğer bir sorudur. Yazılı ve sözlü metin incelemelerinde Cemaat liderlerinden hiç birisinin faize geçit vermediği ve içkili yerlerden alışveriş yapılmamasını tembihledikleri bilinmektedir. “Hangi tür yerlerden alışveriş yapıyorsunuz?” sorusu da bu noktada İslami hassasiyetin devam edip etmediğinin ve dinin otorite olmaktan çıkıp çıkmadığının bir göstergesi olacağı düşünülmüş ve yöneltilmiştir.

Atmaca Grubu’ndan ticari faaliyetleri de olan Ali kesinlikle faizli muamele yapmanın uygun olmadığını söylerken ancak hakkında caiz hükmü verilen faizsiz finans kurumlarından kredi kullanarak ev alınabileceğini belirtmiştir. Arif mümkünse hiç bulaşılmaması gerektiğini beyan etmiş, Asım bu sorunun cevabının farklı gelir gruplarında farklı çıkabileceğini söyleyerek; “Bizim grupta çok şükür maddi durumundan şikayetçi olan yok gibi. Gelir durumu biraz daha düşük olan gruplarda belki bir defaya mahsus olarak alabilirim diyenler çıkabilir. Ama bunların da bu işlemi caiz konumunda görenek veya içleri rahat olarak yapacaklarını düşünmüyorum.” demiştir. Kartal Grubu’nun cevaplarının da benzer olduğu görülmüştür. Bu gruptan Tuncay; “Kirada oturur yine de kredi almam. Bir ara Hayreddin Karamanların ucunu açtığı şeyin, zaruret hali falan diye, Orhan Bey’in de zaruret hali değil de açsanız ölmeyecek kadar dediği durumda eyvallah. Diğer durumda asla doğru değildir. Kirada da oturursun. Allah neden kirada oturdun demez mantığında olan birisiyim.” demiştir. Diğerleri ise İslam alimlerinin uygun gördüğü yerlere müracaat edilebileceğini

söylemişlerdir. Bütün kadın gruplarının bu konuda daha tavizsiz durdukları gözlenmiştir.

Görüşmeciler; “Hangi tür yerlerden alış veriş yapıyorsunuz?” sorusunun cevabında içkili yerlerden yapılacak alışverişten mümkün olduğunca kaçındıklarını ama mecbur kaldıklarında alışveriş yaptıklarını söylemiştir. Abdülkadir içki satılan bir yerde bir ürün daha ucuzken gidip daha pahalı yerden alış veriş yapıp yapmamayı gündeme getirmesi konuşmaya farklı bir boyut katmıştır. Ali; ” Bu dediğiniz soru doğru. Şu anda toplumda bunun mücadelesi yapılıyor. Bu mücadelede İslami hassasiyetleri olan arkadaşlarımız bedel ödüyorlar. Markette bedel ödüyor, tatilde bedel ödüyor, bankada bedel ödüyor, her yerde bedel ödüyor. Onun için bu hassasiyetin gittikçe kaybolmaya yüz tuttuğu da gözlemlenebiliyor. Çünkü şöyle düşünebiliyor: Niye hep ben bedel ödüyorum. Biraz da satıcı bedel ödesin.” görüşünü serdetmiştir. Görüldüğü gibi ekonomik alanda da Cemaatin dini otorite olmaktan çıkarmadığı, bu anlamda sekülerleşmenin yaşanmadığı rahatlıkla belirtilebilir.

Modernitenin dört temelinden sonuncusu olarak rasyonalizm inceleme alanına alınmıştır. Bu konuda bir görüş bildirebilmek adına “Tarikat, Rabita ve Şeyhlikle İlgili Sorular “ başlığı altında kimi sorular yöneltilmiştir. Bu sorularla aklı tek ölçüt olarak kabul eden rasyonalizm anlamında bir aklileşmenin yaşanıp yaşanmadığı saptanmaya çalışılmıştır. Rasyonelleşmenin itikadi alana sirayet edip etmediğini anlamak üzere “Şeyhin tasarrufuna inanıyor musunuz” suali ile “Rabita nedir ve rabita yapıyor musunuz?” soruları yöneltilmiştir. Bu sorulardan özellikle şeyhin tasarruf sahibi yani olağanüstülükler gösterebilen, kişinin rüyalarına ve kalbine hükmedebilen ve onu yönlendirebilen birisi olduğuna inanıyor olmak kişinin ontolojik anlamda rasyonelleşmediğine işaret etmekteydi. Rabita sorusu ise (özellikle mürşit rabitası) başka bir önemi haizdir. Çünkü mürşid rabitasında kişinin hayalinde şeyhini canlandırarak onun kalbinden kendi kalbine feyz-i ilahinin akmasını sağlamak esas alınmıştır.¹⁰⁸ Böyle bir inanca sahip olan kişinin de ontolojik anlamda rasyonel olması mümkün gözükmemektedir. Görüşülen kişilerden orta yaştakiler ve üç mürşid dönemine de muttali olmuş olanlardan hiç birisi farklı bir inançta olduğunu

¹⁰⁸ İrfan Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabita", **MÜİFD**, S.7-8-9-10, 1989-92, ss. 243-274; Rıfat Okudan. "İnsani Bir insiyak Olarak Rabita", **Tasavvuf**, S. 10, Ankara, 2003, ss. 201-218, Şahver Çelikoğlu, **Rabita**, Server Yay., İstanbul, 2016, ss., 33-36; Necdet Tosun, Rabita, **D.İ.A.**, C. 34, İsam Yay., İstanbul, 2007, ss. 378-379.

söylememiştir. Yani tamamı müridlerinin tasarruf sahibi olduğuna inanmakta ve şeyh rabitasının gerekli olduğunu kabul etmektedir. Ölünün yaşanan mekanlardan ve ölüm düşüncesinin insanın zihninden uzak tutulması gereken bir şey olduğunu söyleyen kapitalizmin gelişimi; modern kent yaşamı ile birlikte ölüyü ve ölümü yaşamdan ve bu dünyadan uzaklaştırmıştır. Artık şehirlerin uzaklarında mezarlıklarımız vardır ve isimleri de “Asri Mezarlık”tır. Bu alanlar birer “getto”durlar: Ölülerin gettoları. Konformizmin ve teknolojinin gelişmesi ve sağlık stratejileri yaşamı ve bu dünyayı yüceleştirmiş, ölüm ve öte dünyanın gözden düşmesine sebep olmuştur.¹⁰⁹

Modern ve postmodern algıların zıddına hergün dakikalarca öldüğünü hayal etmeye dayanan ölüm rabitasını ise hiçbir görüşen reddetmemiş hatta yaptığını söylemiştir. Yalnız burada şunun ifade edilmesi gerekmektedir: Görüşülen üniversite öğrencisi kadın ve erkeklerin önemli bir kısmının rabita yapmadıkları hatta bazılarının şeyh rabitasını kabul etmedikleri görülmüştür. Rabitayı kabul etmeyen öğrencilerden ikisinin iki yıldır bu camia içerisinde olduğu; üçünün ise beş yıldır bağlı oldukları göz önünde bulundurulacak olursa, rabitayı kabulde, gelecek kuşaklarda ciddi zorluklar oluşacağı rahatlıkla söylenebilir.

“Sadece Avrupa medeniyetinde kültürün rasyonelleşmesi mümkündür.”¹¹⁰ diyen Max Weber aslında haklıdır. Kültürün modernleşmesi ontolojik anlamda modernitenin kabulü anlamını taşımaktadır. Zira Müslümanların modernliğin hasılası olan teknoloji ve sair kurumlarla bir çatışmasının olmadığı ve asıl çatışma alanının kültür olduğu ifade edilmektedir.¹¹¹ Doğulu dinlerin ve özellikle İslam’ın akıl sınırını aşmayan bir inancı ve hayatı kabul etmesi mümkün değildir. İslam’ın inanç temeli “gaybe iman”¹¹² olarak konulmuştur. Çünkü ancak görülmeyene iman edilir. Beş duyu ile duyumsanana ise iman edilmez; o gerçek olarak bilinir. Mitik ve dinsel dünya görüşünden akılcı dünya görüşüne geçiş, kolektif eylemin akılcılaşması ve bireyin akılcılaşması¹¹³ şeklinde öngörülen ontolojik modernlik yani modernite; mitsel ve dinsel dünya görüşünden asla vazgeçmeyeceği görülen İslam toplumlarında gerçekleşmeyecek bir durumdur.

¹⁰⁹ Yıldız Akpolat, “Ölüm Sosyolojisi’ne Dair: Ölüm İdeolojisi Ya Da Ölümün Toplumsallaştırılması Olarak Eshab-I Kehf Miti”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 51, Aralık 2013, ss. 121-134.

¹¹⁰ Weber, a.g.e., s. 22.

¹¹¹ Kaya, *Yeni Türkiye: Modernliği Olmayan Kapitalizm*, s. 68.

¹¹² Bakara Suresi, ayet no: 3.

¹¹³ Loo- Reijen, a.g.e., s. 121.

Rasyonel anlamda en absürt ibadet olarak sayabileceğimiz, epeyce mali bir külfet gerektiren Hac ibadeti için 1.5 milyon kişinin sıraya girmesi vakıayı izahtaki en iyi örneklerden birisidir.

Aynı şekilde Cemaat üyelerinin Umre ve Hac ibadetine karşı arzulu oluşları; onların şeyhlerini rüyalara ve kalblere nüfuz edebilme özelliğine sahip, gerektiğinde kalbden geçenlere muttali olabilme yeteneğini haiz, tayy-i mekan ve tayy-i zaman kavramları çerçevesinde değerlendirilebilecek keramet gösteren bir kişi olduğuna itikatları Cemaatin ontolojik anlamda rasyonelleşebileceği fikrini devre dışı kılmaktadır.

B) FORMEL ALANLA İLGİLİ GÖSTERGELER

1) Eğitim ve Modernleşme

Modernliğin çıktısı olarak ele alabilecek en önemli konulardan birisi eğitim ve uzmanlaşmadır. Cemaatin eğitim konusundaki bakış açısını öğrenebilmek için görüşmecilere bazı sorular yöneltilmiştir. Bu soruların bir kısmı yukarıda değindiğimiz gibi ontolojik olarak pozitivizmin kabul edilip edilmediği ile ilgili iken diğerleri de eğitime verilen önemi tespitle alakalıdır: “İslami kesime mensup ailelerin çocukları devlet veya özel okullarda modern eğitim almalı mı?”, “İslami kesime mensup aileler kız çocuklarına yüksek tahsil yaptırmalı mı?” “Niçin yaptırmalı?” soruları eğitim olgusunun nasıl algılandığı ve modern hayatın eğitime verdiği önemin Cemaat içerisinde ne denli içselleştirildiğini görmek için sorulmuştur. Niçin yaptırmalı sorusu ise ayrı bir amaca yöneliktir. Burada kız çocuklarının geleneksel toplum modelinde eğitimlerine sıcak bakılmamasına mukabil modern toplumlarda, özellikle eğitimde kız-erkek ayrımının kalmadığı bilgisine¹¹⁴ paralel bir şekilde Cemaat üyelerinin kadınların yüksek tahsil yapmalarını teşvik etmekte olduklarının görülmesi Cemaatin modernlik anlamında ciddi mesafe katettiğini göstermektedir. Bu bölümde karma eğitimle ilgili sorulan soruların cevapları da ilginç bir şekilde Cemaatin eğitim konusunda “kaç-göç”ü çok önemsemediği, karma sınıflara mahremiyetin ihlali olarak bakmadığı, hatta yüksek

¹¹⁴ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadın Statüsü Genel Müdürlüğünün resmi internet sitesinden yapılan açıklamaya 2015/16 yılı itibariyle üniversitede eğitimini sürdüren 6.689.185 öğrencinin %45,8’ini kadınlar oluşturmaktadır. Lisansüstü düzeyde yüksek lisans programına devam eden öğrencilerin %40,1’ini doktora programlarına devam eden öğrencilerin ise %41,4’ünü kadınlar oluşturmaktadır. <https://kadinistatusu.aile.gov.tr/uygulamalar/turkiyede-kadin> (erişim: 30.11.2017)

öğretimde karma okumanın çalışma hayatına hazırlanılması anlamında gerekli olarak telakki edildiği görülmüştür.

Eğitim konusyla ilgili olarak yapılan görüşmede “İslami kesime mensup ailelerin çocukları modern eğitim almalı mı?” sorusu pozitivizm açısından yukarıda değerlendirilmişti. Burada modern eğitim kavramı ile yürürlükte olan kastedilmektedir. Üniversiteli kadın grubu ile görüşürken mevcut olanın dışında bir alternatifin olup olmadığı gündeme gelmiş ve “alternatif eğitim”, “doğal eğitim” konuları da konuşmalarda yer almıştır. Medrese eğitiminin bir alternatif olabileceği söylenince çoğunlukla bu görüş kabul edilmemiş ve zamandan kopmamak gerektiği, İslam’ı anlatabilmek için modern eğitim almanın bir noktada gerekli olduğu ve alternatif eğitimlerin toplum ve devlet nazarında bir geçerliliğinin olmadığı ifade edilmiştir..

“Yüksek tahsil yaptırılmalı mı?” sorusuna tüm erkek ve kadın görüşmeciler “yaptırılmalı” derken; “Kız çocuklarına yaptırılmalı mı?” sualinde ise bazı farklı cevaplara rastlanmıştır. Genelde “yaptırılmalı” denmekle birlikte hem Meryem hem de Bülbül Grubu’ndan Nurbanu “Seçici olunması kaydıyla yaptırılmalı” cevabını vermişlerdir. Seçici olmaktan kastını Meryem şöyle açıklamıştır: “Her bölümün, her yerin kızlara uygun olmadığını düşünüyorum. Kızların kendi ailesine yönelik, değerlerine yönelik bölümlerde okuması gerektiğini düşünüyorum. Biz Aksu’da kalırken bulunduğumuz yere iki yıllık açılmıştı. Çok uzak yerlerden hiç uygun olmayan bölümlere kızlar okumaya geldiler. Mesela Su Ürünleri Meslek Yüksek Okulu gibi. Bunların uygun olmadığını düşünüyorum.” Nergis ise kızların seçiminin kendileriyle ilgili olduğunu söylerken Hz. Hatice örneğini vererek; eğer kendisine fayda sağlayacağını düşünüyorsa her bölümde okuyabileceğini, ticarete çok etkin olan Hz Hatice’nin ticaretten elde ettiği gelirle Peygamberimize ciddi anlamda destek sağladığını, burada kişinin nasıl düşündüğünün ve aldığı dini eğitimi nasıl kullanabildiğinin önemli olduğunu dile getirirken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Ben kendimden yola çıkarak, kendi yapımı ve fitratımı düşünerekten şöyle diyebilirim. Mesela ben boş kalamayan bir insanım ve boş kaldığımda Allah’ın hoşnut olmayacağı şekilde zamanını geçirebilen bir insanım ve benim meşguliyetimi artırmak, Allah rızasına yönelmek için yüksek lisans benim için bir fırsat olabilir. Seçici ve niyetim halis olduğu sürece yüksek

lisans yapmayı uygun buluyorum. Eğer Allah'ın hoşnut olmayacağı şeyler için içerisine girerse ben bunu terk edebilecek miyim? Ben bunu bir iş kapısı olarak mı görüyorum yoksa ilim kapısı olarak mı görüyorum? Bunu sorgulamamda niyetin halis olmaktan çıktığını anladığımda bu eylemimi bırakabiliyorsam ben doğru yoldayım. ”

Kızlar niçin okumalı sorusuna verilen cevaplar iki temel fikirde birleşmektedir: Tebliğ ve annenin eğitimi olması. Aslıhan bu soruyu; “Yüksek tahsil yaptırılması taraftarıyım. Çünkü evde oturan kızlar kendi kendilerini yetiştiremiyorlar. Ya televizyon seyrediyorlar veya bilgisayarda, Facebook’da zaman geçiriyorlar. Ciddi disiplinli bir eğitimi almaları lazım. Bunu açık öğretim şeklinde de yapabilirler.” şeklinde cevaplamıştır. Bu soru ile ilgili aykırı bir görüş olarak Mustafa: “Kız çocuklarına yüksek öğretim yaptırılmamalı!” diyerek radikal gelenekçi bir duruş sergilemiştir. Ama gruptan gelen baskılar üzerine sözünü “Mümkünse yaptırılmamalı” olarak değiştirmiştir.

Kızların yüksek tahsil yapmalarının salt “eğitim alsınlar”dan ziyade meslek sahibi olmalarını temin için istenildiği gibi bir düşüncenin var olup olmadığı sorusu ise; Cemaatin kadın bağlularının hemen tamamı tarafından “Maalesef var” şeklinde cevaplandırılmıştır. Bu düşüncenin altında yatan temel felsefenin “erkeğin eline bakmamak mı?” olduğu sorusu sorulduğunda bu ifade doğrulanmış ama “Müslümanca düşüncenin böyle olmaması gerektiği”i de söylenmiştir. Meryem’in ifade ettiği; “Kız okusun, yarın anlaşılmazsa mesleği elinde olsun,” düşüncesi aileyi yıkan sebeplerin başında gelmektedir. Bu yüzden boşanmalar çok artmıştır.” fikri genel kabul görmüştür. Bu konuda Harun; “kadının kocasının eline bakması” düşüncesinin yadırganmasını yadırgadığını belirterek kız kardeşlerinin meslek sahibi olmaları durumunda şu andaki kocalarının “kahrını çekmek” zorunda kalmayabileceklerini veya en azından erkeklerin şimdiki tavırlarını sürdüremeyeceklerini, bunun da bir olumsuzluk içermediğini söylemiştir. Bu anlayış geleneksel beklentilerin dışında gelişen bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslıhan ise ilmi elde eden kadınların bunu değerlendirmesi gerektiğini vurgulamıştır. İki yıldır Cemaat içerisinde olduğunu söyleyen Bülbül Grubu’ndan Nihan ise farklı bir duruma dikkat çekerek; “Üzerimde bir baskı var. Ailem bir beklenti içinde. Benden yüksek tahsil yapmamı bekliyorlar. Niçin? Çünkü kendi parasını kendi kazansın. Bu Cumhuriyetten beri modernleşme sürecinde

çocuklar üzerinde ailelerin ciddi bir beklentisi ve baskısıdır.” diyerek Cemaat içerisinde meslek için okunmamalı görüşünde olursa bile ailelerin böyle düşünmediğini, mutlaka bir meslek sahibi olup eline ekmeğini alması gerektiği düşüncesinde olduklarını bildirmiştir. Nihan konuşmasının devamında evlendiğinde eşinin mesleğini bırakmasını istemesi durumunda bırakabileceğini; evi, eşi ve çocuklarıyla meşgul olabileceğini de söylemiştir. Kadınların sorulara verdiği cevapların ikircikli bir durum ihtiva ettiği söylenebilir. Çünkü eğitimin bir meslek edinmek için olmaması gerektiğini ifade eden kadınların ve bazı erkek görüşmecilerin hayattaki eylemlerinin farklı olduğu da görülmektedir. Gözlem ve tespitler özellikle genç kadınların statü elde etmek veya bir gelire sahip olmak için yüksek eğitime devam ettiklerini ve eğitimdeki asıl amacın meslek sahibi olmak olduğunu belirginleştirmektedir.

Eğitimle ilgili sorulan sorulardan bir tanesi de karma eğitime nasıl baktıkları ile ilgilidir. Karma eğitim konusunda erkeklerin daha tavizsiz oldukları ve karma eğitime karşı çıktıkları görülmüş, kadınların ise bir iki istisna hariç karma eğitime karşı olumsuz bir tutum içerisinde olmadıkları görülmüştür. Örneğin Aslıhan karma eğitimi doğru bulmadığını, hükümetin bu hususta sıkıştırılarak karma eğitimden vaz geçilmesi gerektiğini belirterek fitrata vurgu yapmış, “Erkek ve kızların kafaları dağılıyor.” demiştir. Karma eğitime taraftar olanların iddiaları sosyal hayatta erkek ve kadının sürekli biraradalığı, internet ve sosyal medya yoluyla gençlerin karşı cinsle ilgili korumacı tavrın geçersizleştiği konularında yoğunlaşmaktadır. Meryem; “Karma eğitime karşı olmak koruma amaçlı ise okulda korumaya çalıştığımız kızlarımızı ellerine verdiğimiz telefonlardan ve sair yerlerden nasıl koruyacağız?” sorusunu gündeme getirmiştir. Merve ve Şeyma karma eğitimin de faydalı tarafları olduğunu söyleyerek, sınıf ortamında daha dikkatli olduklarını ve karşı cinsin bir denge unsuru olduğunu dile getirmişlerdir. Merve; “Biz kız erkek karma okuduk ve şimdi dönüp baktığımda biz daha edepliydik. Bizim biraz ötemizde kız meslek lisesi vardı, onlar daha çılgındı, daha her şeyleri yapabilirlerdi yani.” sözleriyle konuya odaklanmıştır.

Bu durum Cemaatin geleneksel mahremiyet normlarını esnettiği ve kadın erkek ilişkilerinde daha geniş bir pozisyona büründüğü yorumu yapılmasına imkan sağlayabilir. Çünkü geleneksel görüş Zahid Efendi'nin beyanlarında da gördüğümüz

üzere¹¹⁵ kadınların evlerinde oturmaları ve erkeklere (namahrem) görünmemeleri üzerine bina edilmişti. Daha sonra Esad Coşan kadınları aktif bir sosyal hayata çağırış ve yüksek öğrenime katılmalarını teşvik etmiştir. Günümüzde ise özellikle kadınlar “düzgün” kıyafetlerle erkeklerle bir arada aynı mekanı paylaşmaktan imtina etmemektedirler. Burada değişen kadın bedeni üzerinden feminist söylemi kabul ediyor olmak değil; tesettür yorumunu değişen şartlara göre tekrar yorumlamasından ibarettir. Bu konuya “Mahremiyet, Kadın ve Modernleşme” başlığı incelenirken tekrar değinilecektir.

2) Teknoloji Kullanımı ve Modernleşme

Yaşadığımız dünyanın hakim paradigması hakimiyetini teknolojik üstünlük sayesinde pekiştirdiği için modern dünyanın tanımlanması teknik veya teknoloji üzerinden yapılır olmuştur. Aslında hakim paradigmanın gerisindeki ana unsurun insanın kainattaki yerinin yeniden ve geleneksel anlayıştan farklı olarak yorumlanması neticesinde oluşan kafa yapısı ve ahlaki değerler bütünü¹¹⁶ olarak bakmak da mümkündür.

Tekniğe insanlığın ortak kültürel mirası olarak bakmak gerekir.¹¹⁷ Teknoloji ise tekniğin düşünsel arka planı olan, daha sofistike ve daha organizeli biçimi olarak tanımlanmıştır.¹¹⁸ Öyle ki teknolojinin ideoloji ile irtibatının varlığından söz edilmekte ve tıp ve bilgisayar teknolojileri dolayısıyla makinenin ideolojisi konu edilmektedir.¹¹⁹

Teknoloji tarihinin insanoğlunun kendi yaşantılarını kolaylaştırmaya karar verdikleri noktada başlamış olduğunu ifade eden; teknolojiyi insanlık tarihi boyunca yaşamı kolaylaştıran buluşlar olarak gören bir açıklama teknolojinin kültürel, ideolojik ve ahlaki boyutunu dışarıda bırakıyor demektir. Diğer taraftan ise teknolojik determinizmin de katkısıyla teknolojinin yönetilemez, baskılanamaz, önüne geçilemez bir duruma tekabül ettiği söylenilmekte ve teknolojik gelişmelerin hangi toplumsal yansımalarının olduğunun tespit edilmesi gerektiğinden söz edilmektedir. Çünkü bu görüşe göre tekno-

¹¹⁵ Kotku, **Mü'minlere Vaazlar**, s. 97; Kotku, **Nefsin Terbiyesi**, ss. 56-57.

¹¹⁶ İsmet Özel, **Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma**, 17. b., TİYO Yay., İstanbul. 2012, s. 119.

¹¹⁷ Aydın, **Moderniteye Dışarıdan Bakmak**, ss. 33-35.

¹¹⁸ A. g. e., s. 134.

¹¹⁹ Neil Postman, **Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni**, çev. Mustafa Emre Yılmaz, 2. b., Paradigma Yay., İstanbul, 2006, ss. 109-140.

lojinin dokunmadığı, değiştirmedığı ve etkilemediği hiç bir şeyden söz edilemez.¹²⁰ Dahası bu determinist görüş; “Teknolojik araçlar sayesinde kaç kişiye daha ulaşabilirim düşüncesiyle zihni meşgul olan bir din adamı asıl önemli soruyu es geçecektir: Yeni bir teknolojik araç din, kilise ve hatta tanrı kavramlarıyla kastettiğimiz şeyleri hangi anlamda değişikliğe uğratacaktır?”¹²¹ sorusuna ve sorunun temelini oluşturan düşünceye kaynaklık etmektedir. Çünkü her teknolojik alet düşünce dünyamızda veya davranış biçimlerimizde değişimlere sebep olmaktadır.

Cemaatin önderleri teknolojiye “teknik” şeklinde; kavram olarak tekniğe verilen anlam boyutundan bakmakta, hayatı kolaylaştıranlar olarak değerlendirmekte ve cerrahın elinde neşter, katilin elinde cinayet aracı metaforundan hareket etmekte oldukları beyan edilmişti. Bu doğrultuda Esad Coşan da: “Gelişmiş ilim ve teknoloji, vicdansız ve imansızların elinde ne korkunç bir silah!” derken aynı yazının baş tarafında süratle uçan ve rahatlıkla ulaşım imkânı veren uçaklardan, anında haberdar olmamızı sağlayan medya imkânlarından ve muazzam gelişmelerden¹²² söz etmektedir.

Soru başlıklarının içerisine teknolojinin de bulunması teknoloji-modernleşme ilişkisi içerisinde teknolojinin önemli bir ağırlığının olması dolayısıyladır. Zaten büyük bir çoğunluğun modern veya modernleşmeden anladığı şeyin teknolojik gelişim olduğu söylenmeden geçilemez. Hatta Immanuel Wallerstein, iki tür modernliğin olduğunu, bunlardan birisinin teknolojik modernlik olarak tanımlanabileceğini iddia eder. Bu modernlik çok ileri teknoloji anlamına gelmekte ve teknolojik gelişmenin sonsuzluğuna vurgu yapmaktadır.¹²³ Bunca teknolojik gelişimin altında yatan şeyin eleştirel düşünme biçimi ve modern bilimin ürettiği bilimsel bilgi olduğu reddedilemez bir gerçektir. Görüldüğü üzere teknolojiyi modernlikten ayırmak da pek mümkün gözükmemektedir.

Görüşmecilerin de teknolojiye bakışları genelde olumludur. Sorulara bağlı olarak bazı görüşmecilerin teknolojinin mahzurlarından söz ettiği de görülmüştür. Görüşmecilere sorulan; “Sizce İslam teknolojik ilerlemeye karşı mıdır?”, “Sizce Batı’nın ürettiği teknolojiyi Müslümanlar da kullanmalı mı?” ve “Sizce teknolojinin insan hayatına

¹²⁰ Ece Baban, “McLuhan ve Baudrillard’ın Penceresinden Sosyal Medyanın Etkisi: İfadenin Esareti, Gözetlenen Toplum ve Kayıp Kimlik Sendromu.” ed. Tolga Kara-Ebru Özgen, **Sosyal Medya/Akademi**, Beta Yay, İstanbul, 2012, ss. 57-79.

¹²¹ Neil Postman, **Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni**, 2. b., çev. Mustafa Emre Yılmaz, Paradigma Yay., İstanbul, 2006, s. 30.

¹²² Coşan, **Başmakaleler 1**, s. 399.

¹²³ Immanuel Wallerstein, “Hangi Modernliğin Sonu”, çev. Adem Palabıyık, **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi**, 3 Mayıs 2011, www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/ademPalabiyikaasl.pdf (erişim: 25.12.2017)

bu denli girmesinin onun dine karşı ilgisizleşmesi ile bir ilişkisi var mıdır?” soruları Cemaat üyelerinin teknoloji ile ilişkilerinin boyutunu anlamaya yöneliktir. Verilen cevaplardan anlaşıldığı kadarıyla teknolojiye sadece bir araç olarak bakılmakta ve o Allah’ın bir lütfu olarak görülmektedir. Ona atfedilen felsefi açıklamalara ve onu olumsuzlayan hiçbir görüşe itibar edilmemektedir. Teknolojinin hayatı kolaylaştırırken yeni ve daha büyük sorunlar ürettiği, iletişim teknolojilerinin ise insanı sürüleştirdiği¹²⁴ hiç gündeme gelmemektedir. Lakin teknolojinin hayatımıza bu denli girmesinin Allah’la olan ilişkiler konusunda sıkıntı çıkardığı da söylenmiştir.

“Sizce İslam teknolojik ilerlemeye karşı mıdır?” sorusuna bütün görüşmeciler “hayır” cevabı vermişlerdir. Hatta Kanarya Grubu’ndan Şeyma; “bilakis tam da göbeğinde” olduğunu söylemiştir. “Sizce teknolojinin insan hayatına bu denli girmesinin onun dine karşı ilgisizleşmesi ile bir ilişkisi var mıdır?” sorusuna ise “Evet var. Kısmen. İbadeti dahi sıradanlaştırıyor.” cevabını vermiştir. Şahin Grubu’ndan Edip konuyu farklı bir tarzda ele alarak teknolojik olarak üstünlüğü elde etmiş olan ülkelerin bu aşamaya geliş sürecinde geçirdikleri evrelere paralel olarak dinden uzaklaştıklarını gören Müslüman ailelerin çocuklarının bir kısmının bu popüler rüzgârdan etkilenerek dinden uzaklaştığını söylemiştir. Aynı gruptan Egemen ise; “Dervişin zikri ne ise fikri de odur diye bir söz vardır. Sürekli meşgul olursa iman zayıflığı ortaya çıkıyor zaten” cevabını vermiştir. Rahatsızlıkların önemli bir kısmının iletişim teknolojileri ve sosyal medya üzerinden gündeme getirilmesi medya araçlarının vazgeçilmezliğini, vazgeçilmezliği oranında da rahatsızlık veriyor olmasını vurgulamaktadır. Bu durum teknolojik determinizm kuramı üzerinden olaya bakmamıza imkan vermektedir.

Yukarıda da bir nebze değindiğimiz üzere bu teoriye göre kuramın kaynağında özerk teknoloji miti yatmaktadır. Yani teknoloji her şeyden bağımsız olarak gelişir, zihin dünyanızla ona şekil vermek imkânsızdır ve özerktir. Fakat teknoloji zihin dünyalarımızı şekillendirir. Teknolojiyi insanlar oluşturur ama teknoloji insanı dönüştürür. Teknolojinin kurumsallaşmadan sosyalleşmeye kadar tüm toplumsal örgütlenme ve toplumsal davranış biçimlerini etkilediğini ve dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca teknolojik bir üretimin sonucunda nasıl bir dönüşüm yaşanacağı ve akabinde nasıl bir teknolojik yeniliğin kapımızı çalacağı da kestirilemez.¹²⁵

¹²⁴ Ersin Gürdoğan, *Teknolojinin Ötesi, Kaybolan Denge ve Bozulan Ölçü*, Akabe Yay., İstanbul, 1985, s. 11.

¹²⁵ Ece Baban, a.g.m., ss. 57-79.

Teknolojik determinizm düşüncesini Marshall McLuhan'ın şekillendirdiği ifade edilir. Bu kuramın arkasında yatan temel düşünce, insanlar arası iletişimin, iletişim aygıtlarının hatta her türlü teknolojik aygıtın insanlığın varoluşunu biçimlendirdiği varsayımıdır. McLuhan'a göre kültür, nasıl iletişim kurulduğuna bağlı olarak şekillenir. Teknolojik determinizm geçmişte ve şimdi neler yaşanmakta olduğunun anlaşılmasında bize yardımcı olur. Ancak teoriyi savunanlara göre teknolojik determinizm gelecekle ilgili öngöründe bulunmaz. Üretilen bir aygıtın akabinde nelerin üretileceği ve bu üretimlerin hayatı nasıl şekillendireceği konusunda fikir beyan etmez. Teknolojik determinizm bize içerik yerine araca bakmamızı önerir.¹²⁶ McLuhan; "Araçların nasıl kullanıldığının önemli olduğu, teknolojik mankafanın uyuşuk tutumudur" derken aracın içeriğinden çok kendisinin toplumsal değişimi meydana getirdiğini söylemektedir. Çünkü bir aracın içeriği, hırsız tarafından bekçi köpeğinin dikkatini başka yöne çekmek için taşıdığı yağlı bir et parçasıdır.¹²⁷

Cemaatin geneline bakıldığında teknolojiyi kullanmaktan ve üretmekten yana her hangi bir tereddüdün yaşanmadığı fikrine ulaşılabilir. Ama teknoloji ve kemaliyet (insan-ı kâmil) noktasına gelindiğinde Cemaat içerisinde hoşnutsuzlukların baş gösterdiği görülmektedir. Değişimden ve manevi olanın terkinden dolayı bir endişe yaşandığı da gözlerden kaçmamaktadır. Teknoloji denilince daha çok iletişim teknolojilerine vurgu yapılması ve özellikle bu alanla ilgili kimi hem manevi anlamda hem de mahremiyet anlamında rahatsızlıkların yaşanması bu alana yönelinmeyi zorunlu kılmıştır.

3) İletişim Teknolojileri, Medya ve Modernleşme

Yaygın kullanımıyla medyayı kitle iletişim araçları (gazete, dergi, radyo, televizyon ve internet) olarak tanımlamak mümkündür. Yani kitle iletişim araçlarının genel adı olmaktadır. Tanzania'daki küçük bir kabileye saniyeler içinde ulaşılabilme imkânı veren ve böylece dünyanın "Global Köy"¹²⁸ dönüşümünü sağlayan medya araçları, uzaydan bilgi aktarıyor, siyasilerin gündemlerini gözler önüne seriyor veya bir eğlence

¹²⁶ İnci Duygu Baytum- Ayşen Özerem, "Teknolojik Determinizm Kavramı Kısacasında Eğitim", **International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education**, volume 1, issue 4, 2012, ss. 45-54. www.ijtase.net/ojs/index.php/IJTASE/article/viewFile/152/188.

¹²⁷ Marshall McLuhan, **Understanding Media, The Extensions of Man**, MIT. Press, Cambridge, 1994, s. 32.

¹²⁸ Bkz. Marshall Mc Luhan-Bruce R. Povers, **Global Köy**, çev. Bahar Öcal Düzgören, Scala Yay., İstanbul, 2001.

mecrasına da dönüşebiliyor. Gerçekliği simülasyona dönüştürüp hiper gerçeklik¹²⁹ yaratabilirken; modern hayatın tüm dünyayı çepeçevre kuşatmasında etkin rol alabiliyor. Eğitim aracı olarak kullanılırken, mesaj iletme, haberleşme modülüne dönüşebiliyor ve reklamlar aracılığıyla kitlesel tüketimin ana unsuru haline gelebiliyor.

Medyanın modernliğin ve modern toplumun asli öğelerinden biri olduğu ve onun içinde sürekli gelişerek yeni konumlar kazandığı pekâlâ belirtilebilir. Medya modernliği, modern olmayı, moderniteyi kendi anlatılarında açıklar ve onun karmaşıklığı ile nasıl baş edilebileceğinin ipuçlarını verir. Bu noktada önerdiği şey daha çok kitle kültürü ve popüler kültür ürünlerinin değişik formlarıdır. “Filmler, müzikler, eğlence biçimleri, moda, serbest zaman etkinlikleri, gündelik hayata dair pratikler, teknolojiye, bilim ve sanata bakış açıları, dine, geleneğe, ahlaki davranışlara yaklaşım biçimleri ve insan hayatının hemen her alanına denk düşen kültürel deneyimler bu formlar arasındadır.”¹³⁰

Medya kullanımı öylesine yaygındır ki pek çok ülkede hastanede medya veya teknoloji bağımlılığı tedavi merkezleri açılmıştır. Televizyon izleme konusunda medya takip kuruluşu Ajans Press televizyon izleme alışkanlıkları üzerine RTÜK’ten derlediği verilerle bir araştırma gerçekleştirmiştir. RTÜK’ün 2017 verilerine dayanarak derlenen araştırmaya göre, dünya genelinde günlük televizyon izleme oranlarında 330 dakika ile Türkiye dünya rekorunun sahibi olmuştur.¹³¹ İnternet aboneliği ve kullanımı da dünyanın gelişimi ile paralellik arz etmekte ve 2010 yılında 14 milyon olan abone sayısı 2017 yılında Haziran sonu itibariyle 66,5 milyona ulaşmış durumdadır. Cep telefonu kullanımındaki durum da aşağı yukarı aynı konumdadır. Cep telefonu operatörlerinin yılsonu verilerine göre ülkemizdeki mobil abone sayısının 73,2 milyon olarak gerçekleştiği, bu rakamın 41,5 milyonunun ise akıllı telefon olduğu görülmüştür.¹³² Cep telefonu kullanımını yaygınlığı ise inanılmaz boyuttadır. Bununla ilgili olarak 16-24 yaş aralığındaki

¹²⁹ Bkz. Jean Baudrillard, **Simülakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, 6. b., Doğu Batı Yay. İstanbul, 2011.

¹³⁰ Mukadder Çakır, **Medya ve Modernlik**, Parşömen Yay., İstanbul, 2013, s. 7.

¹³¹ <http://haber.sol.org.tr/medya/ulkelerin-televizyon-izleme-oranlari-aciklandi-turkiye-rekor-kirdi-191433> (erişim: 11.12.2017)

¹³² <http://btdunyasi.net/mobil-abone-sayisi-73-2-milyon-akilli-telefon-sayisi-41-5-milyon/> (erişim:11.12.2017)

gençlerin günde 3.5 saat mobilden online oldukları bildirilmektedir.¹³³ Bu çevrimiçi oluştta en önemli pay da tabii ki sosyal medyaya aittir.

Sosyal medya yeni medya ve geleneksel medya ayrımı içerisinde yeni medya uhdesinde sınıflandırılabilir. Geleneksel medya olarak da basın, film, radyo ve televizyon sayılabileceği gibi interaktif televizyonlar da geleneksel medya kapsamında değerlendirilebilir. Sosyal Medya terimi genel anlamı ile dijital bir alanı ifade etmektedir. İnternet tabanlı programların, site ve uygulamalar (app) aracılığı ile hayatı kolaylaştırdığı, bilgi paylaşımını hızlandırdığı söylenebilir. İnternetin geniş bant sistemi sayesinde geliştiği ve devasa boyutlara ulaştığı bilinmektedir.

Geleneksel medyaya alternatif olan, hızla gelişen bir sektör halini alan sosyal medya, medya platformları arasındaki en aktif kullanılan ve kendini sorgulayabilen bir medya sistemi olarak da ifade edilebilir. Sosyal medyanın oldukça hızlı bir şekilde, yani anlık bilgi paylaşımına olanak verdiği, oldukça demokratik bir şekilde herkesin söz hakkının olduğu da belirtilebilir. Mesela; Twitter'daki bir ankete denizin ortasındaki bir gemici de katılabilir, metrobüsde yolculuk yapan bir öğrenci de. Balkonunda şezlonguna uzanmış bir emekli de katılabilir, komşularıyla kahve içerek dedikodu yapan kadınlar da. Yer ve zaman sınırı yoktur. Kullanıcı odaklıdır. Sosyal medyanın hem olumlu hem de olumsuz yönleri çok güçlü ve etkilidir. Diğer medya araçlarına göre oldukça ucuz, hatta maliyetsizdir. Geçmişi ise 10-15 yıllık bir süreçle ifade edilmektedir.

Yeni medya tamamen dijital ortam üzerine şekillenen bir sektördür. Dijital medya üzerinden yayınlanan kitaplar, dergiler ve tüm yazılı basımlar dijital bir ortamda bulunmakta herhangi bir materyal kullanılmamaktadır. Yeni medyanın dâhil olduğu ortamlardan bazıları ise şu şekildedir: İnternet, sanal gerçeklik ortamları, bilgisayar oyunları, blog sayfaları, mobil medya ortamları, multimedya araçları (animasyonlar, çok ortamlı sesler, çok ortamlı videolar vb.) elektronik postalar, interaktif televizyon yayınları, web siteleri, uygulamalar (app).

İnternetin interaktif ortamı, bir kısım dini pratikleri sanal da olsa gerçekleştirebilme olanağı vermiştir. Örneğin internetin interaktivite özelliği sayesinde, dünyanın herhangi bir yerindeki bir Yahudi, Ağlama Duvarı'na dua gönderebilmekte, bir Hıristiyan günah çıkartabilmekte, bir Müslüman "Sanal Hac" uygulamasıyla Kâbe'yi sembo-

¹³³ <http://www.connectedvivaki.com/turkiyenin-medya-tuketim-aliskanliklari/> (erişim: 05.12.2017)

lik de olsa ziyaret edebilmektedir. Birçok site üzerinde müslim-gayrimüslim herkese sanal Hac imkânı tanıyan bir uygulama bulunmaktadır. Bu uygulamayla, internet kullanıcıları seçtikleri avatarlar* aracılığıyla ihrama girmekte ve Kâbe'yi tavaf etme imkânı yakalamaktadır. Böylelikle Kâbe'ye gitme imkânı bulamayan bir Müslüman İnternet ortamında Kâbe'yi sanal olarak da olsa ziyaret etmeyi tecrübe etmiş olmaktadır.¹³⁴ Bu anlamda sosyal medya “gösteri” ve küreselleşme terimleri ile birlikte anılır. Çünkü sosyal medyanın işleyiş süreçleri ile küreselleşmenin işleyiş süreçleri arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Anti tek merkezliliği, tek bir otoriteye bağlı olmayışı, kitleselliği ve popüler kültüre yaslanması bu birlikteliğin bariz göstergelerindedir.¹³⁵ Sosyal medyanın bir “gösteri” ve görünürlülük aracı olarak kullanıldığını da belirtmek gerekir. Sosyal medyadaki gösteri ve görünürlülük isteği post/modern toplumun para, şıklık, şöhret, başarı, rekabet ideal ve amaçlarına uygun bir şekilde ortaya çıkar.¹³⁶ Geleneksel hayatın ve özellikle tasavvufun mahviyet* terimini ön planda tutması ve M. Zahid Efendi'nin sürekli; “herkes yahşi ben yaman, herkes buğday ben saman” demedikçe ve kişi benlik arzularından sıyrılmadıkça kemale ulaşması mümkün değildir.” sözleri ile sosyal medyanın ön planda tuttuğu yaşam tarzında taban tabana zıt bir durum söz konusudur.

Cemaat bu durumda formel modernlik göstergelerinin içerisinde ele alınan medya ile ilişkilerinde modern bir tavır izlediği açıkça görülmektedir. Önce kitap ardından dergi yayıncılığı ile başlayan medya macerası radyo, televizyon ve gazete yayıncılığı ile devam etmiş, ardından kurumsal olarak internetin etkin kullanımı ile web sayfaları oluşturulmuş, Cemaat üyeleri de facebook, twitter, instagram, whatsapp, vb. gibi kanallarla sürekli bir iletişim içerisine girmişlerdir. Dünya ölçeğinde yaygınlaşan dijital ve sosyal medya Cemaat mensuplarınca “gözden kaçırılması imkânsız” olarak değerlendirilmek-

* Avatar farklı anlamlara gelebilmektedir. Genelde kullanılan Avatar kelimesi, internette çeşitli sitelerinde kullanılan kişilerin küçük boyutlu görselinin bulunduğu küçük pencereye verilen addr. Bu avatar denilince akla ilk gelen anlamıdır. Bu küçük resim sizi temsil ettiği için sizin avatarınız olmuş olur.

¹³⁴ Mehmet Haberli, “İslam ve İnternet,” **Dijitalleşen Din**, Köprü Kitapları, İstanbul, 2015, ss. 45-68

¹³⁵ Mukadder Çakır, “Sosyal Medya ve Gösteri”, ed. Ali B. Aslan-Ali Murat Kınık, **Sosyal Medya**, Çizgi Yay., Konya, 2013, ss. 18-19.

¹³⁶ A.g.m., s. 46.

* Mahv kelimesinden türemedir. Türk Dil Kurumu tevazu ve alçak gönüllülükle eş anlamlı olduğunu belirtir. Kubbealtı Lugatı ise “alçak gönüllü olma durumu” dedikten sonra tasavvufi anlamının “kulun kendisinde hiçbir varlık görmeyerek bütün iş ve davranışlarında Allah'ın külli iradesine teslim olma durumu, mahv hali.” olarak açıklar. İnsanın kendi benlik ve varlığını yok edip, Allah'ın zatında ve varlığında fani olma hali olarakda tarif edilebilir. İnsanın kendinde kusur ve eksiklikten başka bir şey görmemesi, şayet üzerinde sena edilmeye layık bir haslet varsa, onu Allah'tan bilip ona şükretmesi ve asla kendinden bilmemesi hali olarak tanımlanır. Allah'a karşı tam bir mahv (yok olmaklık) hali hakimdir.

tedir. Kurdukları “Kibrit Çöpü”¹³⁷ gibi kimi kanallarla mesaj ulaştırma gayreti içerisinde. Yapılan görüşmelerde de bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır.

Görüşmelerde görüşenlere altı soru sorulmuş, görüşmeler esnasında bazı yan sorular da ilave edilmiştir. Bunlar: “Gazete ve dergi okur musunuz?”, “Televizyon seyrediyor musunuz?”, “Radyo dinler misiniz?”, “Sosyal medyayı kullanır mısınız?”, “Gazete, radyo ve televizyon gibi yazılı ve görsel medya araçları ile İslam’a hizmet edilebileceğini düşünüyor musunuz?” ve ”Mensubu bulunduğunuz cemaatin bu tür medya faaliyetinde bulunarak İslam’a hizmet ettiğini düşünüyor ve destekliyor musunuz?” sorularıdır. Gazete ve dergi okuyor musunuz sorusuna erkek muhatapların tamamı okuduğunu söylerken kadın muhataplardan bazıları, özellikle orta yaş kadın grubu okumadıklarını beyan etmiştir. Okuyorum cevabını veren görüşmeciler gazete ve dergileri basılı olarak almadıklarını fakat internet ortamından takip ettiklerini ifade etmişlerdir. Televizyon seyrettiklerini, radyo dinlediklerini, televizyon programlarında seçici olduklarını, çok kanallı olmanın kendilerine çok iyi alternatifler sunduğunu ve radyo olarak da Akra Fm.’i dinlediklerini belirtmişlerdir. “Televizyon izler misiniz?” sorusunun cevaplarında seçicilik vurgusu ön plandadır. Bazı görüşmeciler televizyonu olumsuzlarken “Ama gelinen noktada televizyon masum kalmıştır.”ifadesiyle başka bir olumsuzluğa dikkat çekmiştir. Kırlangıç Grubu’ndan Melih evde sadece Tivibu olduğunu, istediği filmleri izlediğini ve istemedikleri filmleri ise izlemediklerini, reklamlara asla bakmadıklarını beyan etmiştir. Kanarya Grubu’ndan Merve televizyon seyredirken seçici olduğunu belirtmiş; “Çok zevk alıyorum. Bazı programlar çok bilgilendirici, uyarıcı oluyor. Ramazan programları harikaydı.” demiştir. Ali televizyonun görsel ve sesle ilgili olduğu için içeriğini doldurmanın çok zor olduğunu, ya popüler olana kayıldığı veya sabah akşam vaaz programı yapılmak zorunda kalındığını ifade etmiştir. Asım medya araçları ile İslam’a hizmet edilip edilemeyeceği sorusuna; “Evet hizmet edilebilir. Çünkü artık insanlar neyden zevk alıyorsa bu amaçta olan gruplar bunlara yönelmek zorunda ki en azından oradan bir kazanç elde edilsin, inanç bakımından birkaç kişi kazanılsın.” cevabını vermiştir. Bu cümle dini pazarlar teorisine tam tamına uymakta ve her grubun kişilerin isteklerine yönelik olarak dini pazara mal arz etmesi gerektiği fikriyle örtüşmektedir.

¹³⁷ <https://twitter.com/kibritcopucom>, <https://tr-tr.facebook.com/KibritCopuCom/>. (erişim:28.12.2017)

Radyo ise medya araçlarının en faydalısı, en masumu ve amaca en hizmet edeni olarak görülmüştür. Merve; “Radyo olmazsa olmazım. Sabah mutfağa girdiğimde ilk işim Akra’yı açmak oluyor. Yatıncaya kadar kapanmaz. Özellikle hocalarımızın saatlerini hiç kaçırmam.” derken orta yaş kadınların aynı fikirde oldukları görülmüştür. Üniversiteli kadın grupları ise bu konuda daha farklı olarak diğer radyo kanallarını dinlediklerini beyan etmişlerdir. Erkekler ise radyoyu ancak araba ile seyahat ederken dinleyebildiklerini belirtmişlerdir. Ortak kanı ise Akra Fm.’in yayın kalitesi ve hizmetteki kusursuzluğu, diğer medya araçlarının içlerinde barındırdıkları negatifliklerden uzaklığı olmuştur. Bu konuda ilave olarak sorulan “Hangi tür televizyon programlarını izlersiniz?” sorusunun cevabı ise kişilerin ilgilerine göre farklılık arz etmektedir. Bazıları sadece film izlemekte ve izletmekte, bazıları dini programları takip etmekte, kimisi de haber ve tartışma programlarını seyretmektedir. Magazin programlarına ise ilgili olmadıkları görülmüştür.

İnterneti kullanıp kullanmadıkları sorusuna bütün üyeler kullandıklarını söylemişlerdir. Görüşmecilerden Aslıhan; “İnterneti daha yeni yeni duyarken hocamızın ‘Çocuklarınıza interneti muhakkak öğrenin ve öğretin’ düsturunun şimdi ne kadar doğru olduğunu gördük.” demiştir.

“Sosyal medyayı kullanıyor musunuz?” sorusuna Cemaatin hemen hepsi kullandıklarını söylerken bazıları facebook, instagram, twitter hesaplarının olmadığını, kapatıklarını veya aktif bir şekilde kullanmadıklarını bildirmişlerdir. Gerekece olarak da “Çok vakit kaybettiriyor.” ifadesini kullanmışlardır. Kırlangıç Grubu’ndan Mustafa twitter hesabının olduğunu, bu hesapla aktif bir şekilde paylaşım yapmadığını, ama sürekli takip ettiğini; sürekli güncelleyerek akışı takip ettiğini, bazı haber kaynaklarına daha hızlı erişim sağlayabildiğini söylemiş, Ortadoğu ve Avrupa’nın ilgi alanlarında olduğu bazı hesapları takip etmenin sağlıklı olduğuna değinmiştir. Murat sosyal medya hesaplarının olduğunu, bunları aktif bir şekilde kullandığını, bunun için günlük 2-2,5 saatlik bir zaman ayırdığını ifade etmiştir. Bu grubun sosyal medya hesaplarında üç saatten fazla bir zaman harcadıkları görülmüştür. Bülbül Grubu’ndan Nurbanu sosyal medya hesaplarının hepsinin olduğunu ve aktif bir şekilde kullandığını ifade ederken hesaplara Snap’ı da eklemiştir. Cemaatin genç erkek ve kadınlarının hemen tamamı sosyal medyayı aktif bir şekilde kullanırken; orta yaş kadınlar grubunun whatsapp hesabında yoğunlaştıkları, diğer hesaplarla ilgilenmedikleri görülmüştür. Aynı kategorideki erkelerin birçoğu sos-

yal medyanın diğer hesapları ile de ilgilenmektedir. Hatta Ahmet duyarlılığı artırmak adına “trend topic”lere dahil olunması, sosyal medyanın mutlaka ama mutlaka kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Üç kuşağı gören müntesiplerin ise çoğu sosyal medyayı hiç kullanmazken bazılarının whatsapp’ı kullandıkları tespit edilmiştir. Ayrıca orta yaş grubunun sosyal medya hatta tüm medya için çok olumlu cümleler kurmadıkları da görülmüştür. Abdülkadir gelecek açısından en önemli tehlike olarak sosyal medyayı gördüğünü, doğruyu ve eğriyi ayırt edebilecek insanların yetiştirebilirliği konusunda emin olamadığı için internetin ve sosyal medyanın ifsat edici tarafının ağır bastığını ifade etmiştir.

Her türlü medya aracı vasıtasıyla İslam’a hizmet edilebileceğini düşünüp düşünmedikleri sorusuna ise tümü hizmet edilebileceği görüşünde olduklarını; Cemaatin medya vasıtasıyla yaptığı hizmetleri desteklediklerini beyan etmişlerdir. Kartal Grubu’ndan Tarık bu beyana; “Hocamızın -galiba bir sözü diye biliyorum ben- ‘Cennetin yolu internetten geçer,’ diye bir ifadesi var. Onun için internet dünyasının iyi kullanılması gerektiğini düşünüyorum.” sözleriyle katılmıştır.

Bu açıklamalar doğrultusunda şu söylenilebilir: Cemaat formel modernlik sınıflaması içerisinde gösterdiğimiz medya ile kurduğu ilişkide hiçbir sakınca görmemekte, sadece seçici davranmaktadır. Hatta toplumsal anlamdaki kaç-göçün zayıflamasına koşul olarak Cemaat müntesipleri de televizyon izlerken en azından kadın sunucu konusunda hassas davranmamaktadır. Eski üyelerin bu konuda biraz daha hassasiyetlerini korudukları gözlenmiştir. Süreç devam etmekte, “modernliğin prizmasından geçen geleniğin ışıkları yeni bir ışık huzmesi olarak hayatımızı aydınlatmakta”¹³⁸ ve yeni bir tarz oluşturmayı sürdürmektedir.

4) Siyaset ve Modernleşme

Siyaset ve modernleşme konusunda görüşmecilere beş soru sorulmuştur. Bunlar: “Bir partiye üye misiniz?”, “Seçimlerde oy verir misiniz?”, “Sizce İslam Dini demokrasiye karşı mıdır?”, “Siyasi partiler aracılığı ile İslam’a hizmet edileceğini düşünüyor musunuz?” ve “Mensubu bulunduğunuz cemaatin kurduğu Sağduyu Partisi ile İslam’a hizmet edileceğini düşünüyor musunuz? Destekliyor musunuz?” şeklindedir. “Sizce İslam demokrasiye karşı mıdır?” sorusu ontolojik modernlik kapsamında sorulmuş, di-

¹³⁸ Göle, **Melez Desenler**, ss. 24-25.

gerleri ise formel modernliği tespit için yöneltilmiştir. Sorularla demokrasinin araçsallığı sorgulanmakta ve Cemaatin partileri, demokrasiyi araçsallaştırdığı; dolayısıyla İslam'ın anlatılabilmemesinin bir aracı olarak gördüğü tezi test edilmeye çalışılmaktadır.

Görüşmecilerin hemen tamamı bir partiye üye olmadıklarını belirtirken seçimlerde mutlaka oy verdiklerini de beyan etmişlerdir. Bu durum Cemaat üyeleri arasında demokrasinin yerleştiğini göstermesi açısından önemlidir. Zaten üyelerin demokrasi ile ilgili kanaatleri alındığında demokrasinin araçsallığından azami derecede istifade etmek istedikleri de aşıkâr bir şekilde görülmektedir. Kanarya Grubu'nun tamamı "Sizce İslam Dini demokrasiye karşı mıdır?" sorusuna hayır cevabını verirken Zehra; "Tam içindedir." demiştir. Merve'nin olayı insan ve kadın hakları açısından değerlendirmesi demokrasinin araçsallığı konusuna açıklık getirmektedir. Bu arada az sayıda da olsa demokrasi fikri ile İslam'ın bağdaşmadığını söyleyenler de yok değildir. Bunlardan Kırlangıç Grubu'nda Mustafa; "Ben karşı olduğunu düşünüyorum." diyerek demokrasi düşüncesine farklı bir bakışı gündeme taşımıştır. Aynı çekinceyi üniversiteli kadın grubunun kimi görüşmecileri de göstermişlerdir. Demokrasiyi insan hakları, kişilerin ibadet ve inanç özgürlüklerinin sağlanması ile despotça davranışların engellenmesi olarak gördükleri ve İslam'a uymayan kısımların kabul edilmemesi gerektiğinin ifade ettikleri görülmüştür.

Avni; demokrasi ile İslam'ın çatışmadığını söylerken şu anda uygulanan sistemin Yunan demokrasisi olduğunu, gerçek demokrasinin İslam'dan doğduğunu söylemiştir. "Fertlerin, insanların haklarını özgürce savunabileceği bir ortamın oluşmasını sağlamak gerçek demokrasidir ve İslam da bunun yanındadır." sözleriyle demokrasiden ne anladığını ortaya koyarken; "Halk ne istiyorsa o olmalı" sözünüzden hareketle "Halk İslam'ın yasakladığı bir şeyin olmasını isterse?" sorusuna; "Biz halkın ahlakına mugayir olana izin vermeyiz." karşılığını vermiştir. "Biz izin vermeyiz dediğinizde demokrasi oluyor mu?" denildiğinde ise; "Aynen oluyor. Biz toplumu kötülüklerden korumak istiyoruz." şeklinde cevaplamıştır. "O zaman siz kendinizi ülkede hâkim bir unsur olarak mı görüyorsunuz?" sorusuna; "Aynen öyle. Demokrasi bizim düşüncemizde olacak. Çünkü biz sahih düşünceye sahibiz ve bu bakımdan yanlı demokrasi taraftarıyım." cevabını vermiştir. Aynı şekilde Aslıhan demokrasi ile İslam dininin uyuşmadığını söylerken; demokrasideki kayıtsız şartsız milletindir sözünün İslam'la çatıştığını, kaydın Allah'a ve onun koyduğu şeriata ait olduğunu, demokrasinin bu şariat kurallarına uymasıyla mümkün olabileceğini söylemiştir. "Demokrasiyi şariat hükümlerinin bize sağla-

dığı şartlar olarak, haklarımı kullanmak, söz sahibi olmak olarak düşünüyorum.” diyerek demokrasinin ancak şeriat ile uyuşuyorsa kabul edileceğini ifade etmiştir.

Atmaca Grubu’ndan Ahmet demokrasinin İslam’la çatışıp çatışmadığı sorusuna “asla” diyerek çatışmadığını ifade ederken ortak görüş hatta Cemaatin ortak görüşü oy vermenin gerekliliği olarak belirlemiştir. Bir partiyi bünyesinden çıkararak ve sonra kendisi parti kuran bir topluluğun başka şekilde düşünmesi beklenemezdi. Zaten Abdülhalim; “Niye öyle düşünüyoruz? Çünkü geleneğimizde İslam’a aykırı olmadığı müddetçe mevcut düzenle bir uyum söz konusudur.” diyerek yukarıdaki görüşü teyit etmiştir. Oy kullanma konusunda herhangi bir farklı düşünce olmamasına rağmen demokrasi konusunda bazı çekincelerin olması Cemaatin demokrasinin ontolojik boyutunun varlığından haberdar olduğunu göstermektedir.

Cemaatin siyaset konusunda sorulan sorulara açık ve net cevaplar verdiği görülürken parti kurma ile ilgili olarak özellikle kadın müntesiplerin çekimser davrandıkları ve aleyhte bir beyan vermekten kaçındıkları da dikkatten kaçmamaktadır. Kanarya Grubu’ndan Şeyma’nın “Partileşmenin iyi bir şey olacağını düşünmüyorum, kendi adıma. Bilemiyorum. Partiyi hocamız kurdu yani” ifadesi bu görüşe bir örnek olarak verilebilir. Aynı tutumu erkek grubundan “Faydalı da olabilir zararlı da,” diyen Mustafa’nın şu ifadelerinde de görmekteyiz: “Partiyi destekliyoruz da burada tepki almak istemiyorum. Cemaat üyesiyim. Gönüldaşım. Eleştirecek durumda değilim. Açıkçası gurur da duyuyorum.” Kadınlarda var olan partiyi ve liderini eleştirmekten kaçınma tavrı burada da kendini göstermiştir. Orta yaş kadınlar tarafından bir siyasi partiye anılmaktan rahatsız oldukları ifade edilmiş, seçimlere girmek için değil fikrini söylemek adına ortaya çıkarılmış olabileceği; dolayısıyla iyi bir şey olduğu da ifade edilmiştir. Bu konuda erkeklerde bir yeknesaklık gözlemlenmiştir. Onlar partiyi seçimlere giren bir teşkilat olarak değil; siyasi arenada etkili görüş bildirme aracı olarak görmektedirler.

“Siyasi partiler aracılığıyla İslam’a hizmet edilebileceğini düşünüyor musunuz?” sorusuna genel olarak olumlu bakılırken Mert kısmen yapılabileceğini ama ne kadar başarılı olunabileceğini bilmediğini söylemiş, Metin ise cemaatlerin siyasi faaliyet içerisinde bulunmalarının bölünmeleri artıracığı görüşünü serdetmiştir. Aynı soru Sağduyu Partisi ile hizmet edilip edilemeyeceği, partiyi destekleyip desteklemedikleri olarak sorulunca; yukarıda da belirttiğimiz gibi hizmet konusunda kadınlarda var olan bir takım çekincelerin erkeklerde birden kaybolduğu görülmüştür. Hatta Sağduyu Partisi’nin hiz-

meti konusunda kimseden herhangi bir çekince gelmemiştir. “Kısmen. Zarar da verilebilir, fayda da sağlayabilir. İyi şeyler olduğunu düşünüyorsak da İslam adına iyi midir, buna karar verebilecek nitelikte biri değilim.” diyen Mustafa İş Sağduyu’ya gelince: “Partiyi tabii ki destekliyoruz. Allah’ın yardımını ile inşaallah yardım edilebilir.” demiştir. Bu tutum Cemaat bağlılarının ne kadar kritik analitik düşünce çalışmaları yapsalar, ne kadar demokrat olsalar da şeyhe/lidere karşı gelmekten açıkça çekindikleri bariz bir şekilde açığa çıkmıştır. Görüşmecilerin hemen tamamı seçimlere girmek gibi bir faaliyet içerisinde bulunmayan partinin amacının siyasi arenada söz sahibi olmak ve görüşlerini yüksek sesle söylemek olduğu için faydalı olduğunu, bu yolla İslam’a hizmet edilebileceğini ifade etmişlerdir.

Demokrasi ve parti fikrinin Cemaat tarafından içselleştirildiği, ontolojik tarafının farkında olduğu ve bunda uzak durulduğu açık bir şekilde ortadadır. Burada bir adım daha atmak gerekirse partileşmeyi sivil toplum örgütü işlevini yapan bir kuruluş olarak görmeleri Cemaatin sivil toplum örgütüne evriliyor olmasının bir işareti olarak kabul edebilir.

5) Mahremiyet, Kadın ve Modernleşme

“Bireyin; devletin ve diğer kişilerin müdahale edemeyeceği bir alana sahip olması, kendisine ait kimseyle paylaşmak istemediği bilgiler ve kendisi ve birlikte olduğu kişiden başkasının bilmesini istemediği faaliyetler” olarak yapılabilecek mahremiyet tanımında üç özellik öne çıkmaktadır: Kişi mahremiyeti, bilgi mahremiyeti ve mekan mahremiyeti.¹³⁹ İşte bu üç masuniyet alını içerisinde mahremiyetin oluştuğunu söyleyebiliriz.

Mahremiyet kavramının modern bir kavram olduğu ve biraz da refahla ilgili olarak mekanların mahremiyete uygun hale gelmesiyle geliştiği söylenir.¹⁴⁰ Özel mekanların oluşması, kişiye ait oda, çekmece ve dolapların varlığı, cinselliğin kimsenin hissetmeyeceği bir ortama aktarılması için epey bir zaman geçmiştir. Geleneksel toplumun hem çadır yapılanması hem mesken imkanları da mahrem alanların oluşumuna çok da izin verdiği söylenemez. Bütün bunlar mahrem bir hayatın, mahrem

¹³⁹ Nalan Çelikoğlu, **Mahremiyet, Kişiyeye Ait Alan Tartışmaları**, İskenderiye Yay., İstanbul, 2008, s. 20.

¹⁴⁰ David Vincent, **Mahremiyet, Kısa Bir Tarih**, çev. Deniz Cumhuriyet Başaraner, Epos Yay., Ankara, 2016, ss. 19-30.

bir zamanın ve mahrem bir bilginin olmadığı anlamına gelmemektedir. İnsanların her zaman başkalarından gizlemek ihtiyacı hissettiği durumlar/bilgiler var olagelmıştır. Bunların şekli ve yoğunluğu değişmektedir. Bireysel yaşamın bunca yoğun olmadığı bir toplumda ve zaman diliminde kişilerin kendilerine ait ne bol zamanları, ne bol odaları, ne de kimsenin görmediği “özel” eşyaları olabilir. Bu durum mahremiyetin değişen yüzüne işaret etmektedir. Geleneksel olarak; eve getirilen erzakın, kadının, hatta kadın elbisesinin bile görünmesinin uygun olmadığı; mahrem olduğu bir zaman diliminden geçtik. Bu zaman diliminde kadınlara ait olan yerler mutfak, kuyubaşı, avluydu ve buraların komşu tarafından görülmesi yasaktı.¹⁴¹ Bu zaman diliminde evin hallerinde özel alanların varlığı çok kısıtlıydı. Lakin evin dışı; içerinin hiçbir şekilde yansıtılmaması gereken bir alandı; “dışarı”ydı. Çocuklar dahi “kem gözlerden” nazar endişesi ile saklanırdı. Şimdi mahremiyet duygu ve anlayışının dönüşümüne şahitlik edilmektedir. Önce mahremiyet alanı genişlemiş, önce uzak akraba ve yakın arkadaşlar “dışarı” olmaktan çıkmış, dün mahrem sayılan pek çok davranış ve görsel onlarla paylaşılmaya başlanılmıştır. Nerede ve kiminle olduğumuz, ne yeyip ne içtiğimiz, ne düşündüğümüz, çocuklarımız, sevgililerimiz, eşlerimiz vb. önce “dışarı” olmaktan çıkanlarla sonra da “dışarı” ile paylaşılır olmaya başlamıştır. Kadın görünümüyle ilgili çekincesi olanlar bile mütesettir, yarı mütesettir veya mütesettir olmayan görüntülerini yaymaktan çekinmemişlerdir.

Bu konuda Cemaat üyelerinin hassasiyetinin büyük oranda devam ettiği görülmektedir. Büyük oranda denilmesinin sebebi orta yaş bağlularla daha genç bağlular arasında farklılıklar ve eskiden mahrem kabul edilen birçok paylaşımın yapılabiliyor oluşundandır. Orta yaş kadın grubunun büyük oranda whatsapp dışında sosyal medyayı kullanmadığını, genç kadın ve her yaştan erkek üyelerin sosyal medyayı daha yoğun kullandığı ve paylaşımlarda bazı sınırlamalara dikkat ettikleri esas alınarak bu yargıya varılmaktadır. Kadının görünürlüğü ile ilgili sorulan sorunun cevapları da bu yargıya varmamızı kolaylaştırmıştır.

İlk soru olan “Sosyal hayatta kadın ve erkek sizce eşit midir?” sorusuna Aslıhan; “İbadette eşittir; ama hayatta birbirlerini tamamlayan unsurlardır.” şeklinde cevaplamıştır. Avni ve Aziz eşit olmadığını savunurken Aydın ise “evet “ cevabını

¹⁴¹ Göle, **Modern Mahrem**, s. 56.

vermiştir. Atıf “Her cinsin kendine has özellikleri var.” cümlesini kurmuştur. Orta yaş kadınlardan oluşan Kanarya Grubu’ndan Meryem; bugün dışarıda çalışan kadınlarla ilgili olarak “Eşit gibi görünüyorlar ama eziliyorlar, farkında değiller.” demiştir. Üniversiteli erkek öğrencilerin de eşit değildir cevabı eşitlik konusunda kadınların tamamı ayetlerin literal ve geleneğe uygun yorumuna denk bir şekilde eşit olmadığını savunmuşlardır. Orta yaş erkeklerden oluşan Atmaca Grubu bu konuda kadınların sosyal hayatta erkeklerle eşit olduğunu düşündüklerini söylemişlerdir. Bu konuda kadınların konuya ayete uygunluk açısından baktıkları, orta yaş erkeklerin ise “sosyal açıdan” ifadesini esas aldıkları görülmektedir. Abdülkadir’in çarşı pazarda temsil noktasında da eşitlik olduğunu ve peygamber döneminde de mescidi paylaşan kadınların eşit olduğunu beyan etmesi bu şekilde değerlendirilebilir. Üniversiteli erkek grubunun tamamını “Eşit değildir,” cevabını vermesi ve bu cevabı gerekçelendirirken sarf ettikleri ifadeler onların da kadınlar gibi konuyu ayete ve ayetin literal yorumuna dayandıklarını göstermektedir. Örneğin Mustafa; “İslam’a göre kadın ve erkek eşit değildir.” demiş, Metin ve Mert de aynı düşünceyi dile getirmişlerdir.

Kadının görünürlüğü konusunda Aydın; “Bu kadar görünür olması değil nasıl görüldüğü önemlidir.” derken Aziz, Avni ve Aslıhan bu kadar görünür olmalarını doğru bulmadıklarını ifade etmiş, Atıf ise; “daha az görünür olmalarını uygun buluyorum.” demiştir. Meryem aynı soru için “doğru bulmadığını” ifade ederken; “Sınırları koruyamıyoruz çünkü. Bir de aileye zarar verdiğini düşünüyorum ben.” diye de eklemiştir. Kadının görünürlüğü konusunda Ahmet “cazip” olarak görünürlüğünün normal olmadığını söylemiş ve “Kadın sosyal olayların hepsinde olmalı ama farkedilir olmamalı” ifadesini kullanmıştır. Ahmet ve Asım ise “normal” diye cevaplandırmışlardır. Abdülkadir günümüzde sokaktaki kadın sayısının erkeklerin kat be kat üzerinde olduğunu bunu ise normal bulmadığını söylemiştir. Üniversite öğrencisi erkeklerden oluşan Kırlangıç Grubu kadının sosyal hayatta bu kadar görünür olmasının normal olmadığını ittifak etmişlerdir. Üniversiteli kadınlardan oluşan Bülbül grubu normal olmadığını ama normalleştiğini ifade ederken aynı görüşü serdetmiştir.

“Kadının yeri evi midir?” sorusu geleneksel düşüncedeki baskın anlayışın ne derece devam ettiğinin ölçülmesi ile ilgilidir. Bu konuda Aydın; “Hem evidir, hem de olması gereken her yerdir.” görüşünü aktarmıştır. Atıf; “Evi olmamakla birlikte erkekle temasın daha az olduğu işler tercih edilmelidir.” demiş, Aydın ise; “hayır” cevabını

vermiştir. Avni; “Elbetteki kadının yeri evidir.” cümlesini sarfederken Aslıhan; “Kadının yeri evidir diyemeyiz; ama görevleri gereği evde daha çok zaman geçirmektedir.” Görüşünü dile getirmiştir. Bülbül Grubu ise kadının yeri evidir fikrine katılmadıklarını beyan etmiştir. Kadının yerinin evi olduğunu “mutlaka” şeklinde ifade eden Kırlangıç Grubu üyelerinin kendilerinden yaşlı olan Atmaca Grubu’ndan daha fazla kadınlar konusunda titizlendikleri görülmüştür.

Kadının yeri konusunda genç üniversite öğrencisi kadınların hiç birisi “evidir” görüşüne katılmamıştır. Genç erkekler ise “evidir.” şeklinde cevap vermiştir. Bir önceki kuşakta ortak bir görüş belirtilmemekle beraber “hem evi hem dışarı” görüşü ağır basmaktadır. Görüşmecilerin bu soruya vermiş olduğu cevaplar kadının yerinin evi olduğunu kabul eden geleneksel düşünceye sıkı sıkıya bağlı olmadıkları şeklindeki bir çıkarıma imkan tanımaktadır.

“Kadın evinin dışına çıkıp ekonomik anlamda çalışmalı mıdır?” sorusuna Atıf; “Ruh ve beden sağlığı açısından kısmi zamanlı olarak çalışmasının daha uygun olduğunu düşünüyorum.” demiştir. Aydın ise; “gerekliyorsa” diye cevaplamış, Aziz; ”evet” cevabını uygun görmüştür. Üniversiteli erkekler grubunun tümü olumsuz duruş seğilemişler ve mutlaka katkı yapacaklarsa bunu evde kalarak yapabileceklerini belirtmişlerdir. Mahir’in; “Ama bazı bölümler için kadına ihtiyaç olmaktadır,” itirazına sadece bayanlara hizmet götürülen yerlerde çalışmasının mahzurlu olmadığını ifade etmişlerdir.

Bülbül grubundan Nurbanu; “Eğer başka imkanı yoksa ve geçimini sağlaması gerekiyorsa evet çıkmalıdır. Ama onu himaye eden birisi varsa gerek yoktur.” demiştir. Grubun tamamı “Kadın mecbursa çalışmalı, mecbur değilse asli görevi üzerinde olmalıdır.” görüşünde birleşmiştir. Grup içerisinde meslek icra etmek veya ekonomik olarak iş gücüne katılmaya zorunlu hallerde icra edilmesi gereken bir eylem olarak bakılmaktadır. Yalnız tatbikatta pek öyle olmadığı da görülmektedir. Bu konuda iki ayrı görüşün varlığından bahsedebiliriz. Kanarya Grubu’ndan Zehra kadın çalışması ile ilgili olarak;

“Ben gençliğimde kadınlar evlerinde oturmuş olsalar ailelerine daha fazla katkı sağlamış olurlar diye düşünüyordum. Şimdi ise bu fikrim daha bir öne çıkmış durumda. Çünkü eğer kadınlar o işe talip olmazlarsa

erkeklerin iş bulmaları kolay olacaktır. İşsizlik daha çok arttığı için kadının erkeğin önüne geçmemesi gerektiğini düşünüyorum. Liseden sonra bir yerde çalışmak için sınava girmiştım. Baktım sınav kuyruğunda bir çok erkek var. Hemen 'Benim burada ne işim var?' diye sordum kendime. Milli Eğitim'in memur sınavı idi. Erkekler girsin bu işe bayanların ne işi var demiştım."

diyerek farklı ve tasavvufun da tavsiye ettiği diğergam bir bakış açısını dile getirmiştir. Bu düşünce moderliğin kadının işgücüne katılımıyla ilgili bakış açısıyla uyumsuzluk arz etmektedir. Ama aynı Zehra karma eğitime sıcak bakarak ve modern eğitim kurumlarında yüksek tahsil yapmanın mutlaka gerekli olduğunu söyleyerek de modern bir anlayış sergilemektedir. Merve ise kadınların yüksek tahsile giderken ayırım yapmadıklarını, sonrasında ise çalışmadıklarını, bunun yanlış bir şey olduğunu, çünkü devletin okulunu, hocasını kullandığını, diğer kişilerin hakkına girdiğini, buna çok karşı olduğunu ve bir kadının çalışmasından yana olduğunu söylemiştir.

"Kadın sosyal hayatta aktif olarak bulunmalı mı?" sorusuna Bülbül Grubu'ndan Nergis; "Evet, kadın sosyal hayatta aktif olarak bulunmalı ama çok aktif olmasına da gerek yok bence. Yeteri kadar bulursa kafidir. Soyutlanmamalı. Sadece kadımla başarılabilir bir sürü iş var ve kadın tamamlayıcıdır." cevabını vermiştir. Meryem'in cevabı ise; "Sosyal hayat dediğimiz çok geniş bir alan. Bu alan içerisinde kendimizi geliştirmek ve hizmet adına bulunuyorsak tamam; ama çarşı pazar geziyorsak bunun doğru olmadığını düşünüyorum." olmuştur. Orta yaş kadınlar, kadının sosyal hayatta bulunmasını istediklerini burada da ölçüyü kaçırmadan davranılması gerektiğini ifade ederken Şeyma; "sosyal hayatta kadınlar olmazsa erkeklerin o işi götüremeyeceklerini düşünüyorum." demiştir. Bu hususta Cemaatte bir mutabakat söz konusudur. Zaten Esad Coşan'ın kadınların aktif olarak sosyal hayatta yer almaları konusundaki tavsiyesi sonucu geleneksel anlamda kadının edilgenliği düşüncesinin terk edildiği görülmektedir.

"Son zamanlarda ortaya çıkan tesettürlü bayanların tesettür modası şeklindeki giyimlerini doğru buluyor musunuz?" sorusuna görüşmecilerin genel kanaati nüanslarla birlikte olumsuz olarak belirlenmiştir. Orta yaş kadınlar genç kızların rengarenk giyinmelerine karşı olmadıklarını; ama daracık bir tayt veya pantolon, yarım kısa kol ve

koyu bir makyajın üzerinde başörtüsüne de karşı olduklarını ifade etmişlerdir. Bu konuda Zehra “Anne ile kızı aynı kıyafette olmamalı. Gencin kıyafeti de gence yakışmalı” derken Şeyma; “genç kızların başına örtü takıp daracık kot pantolonlarla gezmesine taraftar değilim yani.” şeklinde düşüncelerini aktarmıştır.

Kırlangıç Grubu’ndan Mustafa; tesettürün örtünerek gizlenme anlamı taşıdığını, kendisini belli etmeyecek bir şekilde giyinmesinin doğru olduğunu söylemiştir. Grup, kadınların vücut hatlarını belli eden kıyafetler giydiklerini ve evde giyilmesi uygun olan kıyafetle dışarıya çıktıklarını, buna sadece başörtüsü eklediklerini ifade ederek bunun uygun olmadığını bildirmişlerdir. Bülbül Grubu’nun da tesettür modasından şikayetçi olduğu görülmüştür.

Kadın, tesettür, kadının iş gücüne katılımı ve mahremiyet konularında tam bir mutabakatın olmadığı görülmektedir. Ama pek çok konuda formel modernlik dediğimiz yaşam tarzını kabulde zorlanılmadığı ama bir çok çekincelerin varlığı da açıktır. Özellikle kadınlar erkeklerle eşit olmadıklarını beyan ederken erkeklerin kadınlarla eşit olduklarını söylemeleri dikkat çekicidir. Tesettür modası ve süslenme konusunda rahatsızlık beyan etmeleri, “ama malesef yapıyoruz” demeleri, “Annesi ile kızı aynı renk manto giymemeli. Gençler biraz daha renkli giyinmeliler.” sözleri de gelenekle modernliğin içiçeliğini yansıtmaktadır.

6) Tüketim, Tatil Algıları ve Modernleşme

Refah toplumuyla birlikte tüketim arzının büyümesi, tüketimciliğin parıltılı, büyümlü, şenlikli bir yaşamın göstergesi haline gelmesi, kişilerin tüketim üzerinden kendilerini konumlandırmaya çalışmaları bir “tüketim toplumu” gerçeğiyle karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor. Özellikle geç kapitalist veya postmodern toplum tüketimcilik ve tüketim metaforları üzerinden anlatılmaya çalışılıyor. Bu çerçeveden bakıldığında modern toplumun neredeyse tüm yaşamsal deviniminin daha iyi bir “iyi yaşam”a veya “kaliteli yaşam”a ulaşmak olduğu söylenebilir.¹⁴² Aslında tüketimin kendisinin masum olduğunu söylemekte bir mahzur olmasa gerektir. Çünkü neticede insanoğlu tüketmek ve üretmek zorundadır. Tüketim toplumu ve tüketim toplumunun nesnesi olmak tüketimi ihtiyaç kavramından ayrı düşünmekle mümkün olabilmektedir. Bu tür tüketimin içerisi-

¹⁴² Ömer Aytaç, “Tüketimcilik ve Meta Kıskacında Boş Zaman”, *Kocaeli Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, 2006/1, ss. 27-53.

ne tüketme eyleminin kendisinin amaç olarak değerlendirilmesi ve tüketimin gösteri ve hazza odaklanması dâhil olmaktadır. Artık “amatör velinimet yerini katılımcı müşteri”ye bırakmıştır.¹⁴³ Endüstriyel üretime odaklanmanın modern bir gösterge olarak kabul edilebileceği gibi, tüketim toplumunun gerçekliğini nesnelere ve eşyanın hakikati değil onların markaları tarafından belirlendiği görüşü de¹⁴⁴ postmodern bir gösterge olarak görülebilir. Markaya olan bağlılıkları onların tüketim nesnesi ile ilişkilerini, markaya odaklanarak tüketimin nesnesi olup olmadıklarını gösterecektir.

Tatile gidip gitmedikleri konusunda başlanacak olursa; Cemaat üyelerinin tatile gittikleri görülmüştür. Burada Cemaat üyelerinin farklı cevapları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bazıları memleketi, hısımları akrabayı ziyareti öne alarak ardından birkaç gün “kafa dinlemek” şeklinde bir tatili yeğlerken; bazıları da “arkadaşlarla buluşmak”, “dinlenmek” ve “eğitim” biçiminde bir tatil tarifi yapmışlardır. Üyelerin çoğu arkadaş grubu ile düzenledikleri ve gelenek haline getirdikleri ailelerle bir araya gelip buluşmaya vesile saydıkları kaplıca, orman veya deniz kenarında, uygun fiyatlı, muhafazakâr, birkaç yüz kişiyi ağırlayabilecek vasıfta yıldızlı otelleri tercih ettiklerini söylemişlerdir.

Tatile gidip gitmedikleri ve nasıl bir tatil tercihleri olduğu konusunda Aziz; ailecek muhafazakâr ortamlarda her kış ve yaz döneminde tatil planı yaptığını, deniz kenarlarında veya kaplıcalarda belirli bir süre kalarak sıhhat bulmayı ve dinlenmeyi tercih ettiğini belirtmiştir. Atıf ise; her yıl olmasa da, çocukları denizi çok sevdiği için deniz kenarına tatile gittiğini, pansiyonları tercih ettiğini, ama kendi tercihinin serin ormanlık bir alanda sakin zaman geçirmek olduğunu söylemiştir. Aydın; “hem dinlenme ve hem dostları ziyaret fırsatı olarak her yerde” cevabını vermiştir. Kanarya Grubu’ndan Merem; “Gidiyoruz. Gideceğiz inşallah. Genelde arkadaşlarla birlikte olan tatili tercih ediyoruz.” demiştir.

Atmaca Grubu’ndan Ahmet; her yaz Kumluca’ya tatile gittiğini, orada teyzesinde kaldığını, hem sıla-i rahim hem de deniz kenarında tatil imkânı bulduğunu, senede bir defa da arkadaş grubu ile ailecek otel programı yaptığını söylemiştir. Bülbül Grubu’nun henüz evli olmadıkları, ailelerinde de otellerde tatil geleneği bulunmadığı ve tahsil süresince “gurbette” oldukları için sıla-i rahim şeklinde bir tatili tercih ettikleri görülmüştür.

¹⁴³ Jean Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, çev. Ferda Keskin, 5. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012, s. 120.

¹⁴⁴ Baudrillard, a.g.e., s. 133.

Orta yaş erkek grubundan Asım tatile gittiğini ve tatile giderken seçeceği alanın sakın olmasını tercih ettiğini söylemiştir. Ali ise farklı bir bakış serdetmiştir: “Tatil dinlenmek ama Müslümanın tatil diye ayrı bir konusunun olmaması lazım. Müslüman her şekilde dinlenebilir, farklı bir iş yaparken de dinlenebilir. Günümüzde çeşitli otellerde grup halinde tatil yapmak moda oldu. Ünlü tatil beldelerinde yeşil tatil tabir ettiğimiz şekilde tatil yapılabileceği de değerlendiriliyor. Müslümanların sosyo-ekonomik seviyeleri değiştiğinden dolayı tatil anlayışları da değişti. Öylesine bir salgın ki bu; siz istemerseniz bile çocuklar istiyor ve siz artık bu hayatın bir parçası oluyorsunuz.” Ali tatilin bir dinlenme aracı olmadığını da vurgulamıştır. Cemaatin tatil olgusuna olumsuz bakmadığı anlaşılmaktadır.

“Tatilinizi nerelerde geçirmeyi yeğlersiniz?” sorusunu ise Meryem; “Rahat edeceğimiz yerlerde. Tesettürümüze uygun, ailece bize münasip olan yerlerde.” şeklinde cevaplamıştır. Zehra artık yaş itibarıyla tatile gitmediklerini, ya çocukların yanına gittiklerini veya çocukların onların yanına geldiğini beyan ederken; Ahmet; “Benim tatil anlayışım; isterse on yıldızlı olsun çok lüks, ihtişamlı, çok muhteşem bir yere gitmekten daha ziyade dostlarımla güzel bir vakit geçirmek benim için en iyi bir tatil. Onun için şu ana kadar, şurada bir otel varmış diye ailecek hiçbir yere gitmedim.” Cemaat üyelerinin sıla-i rahim ziyareti dışında “dostlarla güzel bir şekilde vakit geçirmek” anlamında bir tatili yeğledikleri, aile kampı tarzındaki tatillere devam ettikleri görülmüştür.

Tatil ve otellerden bahsederken beşyıldızlı otel konusuna gelinerek; “Esad Coşan’ın bağlılarını bir dönem beşyıldızlı otellerde eğitim kamplarına götürmesine nasıl bakıyorsunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Esad Coşan’ın bu tavrı Cemaat üyeleri tarafından hiç eleştirilmemiş ve “Mükemmel olmuştu,” diyerek övgülerini dile getirmişlerdir. Kartal Grubu’ndan Tuncay; “Ben hocamızın Cemaati bir yere taşıdığını düşünüyorum. Cemaate çok şey kazandırdığını düşünüyorum.” demiştir. Tarık ise olaya çağa uygun davranış sergilemek açısından bakmış “Modernitenin getirdiklerini uygulamak gerekir. Bu anlamda da doğru bir davranıştır.” görüşünü dile getirmiştir. Tahir; “Kapalı bir cemaatin ufkunu açtı. Yeni bir yol ortaya koydu.” cümleleriyle konuyu açıklamaya çalışmıştır. Aslıhan ise soruyu; “Allah razı olsun diyorum. Müslümanlarda şöyle bir zihniyet vardı. Müslümanlar öyle yerlere gitmez. İslam’da öyle şey yoktur gibi. Müslümanlık anlayışımız öyleydi. Takva adı altında çok acziyet içerisinde yaşamak, hiçbir nimetten fayda-

lanmamak gibiydi. Bu otel programlarıyla biz Allah'ın verdiği nimetlerden faydalanabileceğimizi, bunları kullanarak şükredebileceğimizi öğrendik.” şeklinde cevaplamıştır.

Atmaca Grubu'ndan Abdülhalim başyıldızlı otellerdeki aile eğitim kamplarının kendi yetişmesine büyük katkılarından bahsederek; “Ben tam o programların yapıldığı yıllarda intisap ettim. Otel programı başladı, yaklaşık sekiz-on otel programına katıldım. Benim asıl eğitimim bu programlarla oldu.” demiştir. Ahmet; “Beş yıldızlı otellerdeki açık büfe eğitimin bir parçasıydı. Nefis terbiyesiydi. İnsanların o kadar çeşit içerisinde kendilerini dizginleyerek yiyecekleri kadar alabilmeleri eğitimin bir parçasıydı.” görüşünü paylaşmıştır. Gruptan Asım ve Abdülhalim bu programların toplumla bir arada olmak işlevinin de olduğunu belirtmişler, Antalya Tatil Köyü'ndeki programda Fenerbahçe futbol takımının kampta olduğunu ve zaman zaman sohbetlere geldiğini anlatmışlardır. Ali bu konuda da farklı bir perspektif geliştirmeye çalışarak; “Müslümanların böyle bir aşağılık kompleksi vardı, beş yıldızlı otellere gidememek gibi. Oraya ulaşmaz, sanki başkaları gider de biz gidemeyiz gibi. Bunu kırmaktı. Beş yıldızlı otelin de çok matah bir şey olmadığını göstermekti ve güncel sosyal hayata bir adaptasyonu bana göre.” cümlelerini kurmuştur. Kanarya Grubu'ndan Meryem aynı soruya; “Çok güzeldi ve hocamızın şu sözünü hiç unutmuyorum: 'Hanımlarımız hep evlerde kalırdı, mutfakla uğraşırđı, onlara da bu tatil imkânını sunalım.' demişti. O ortamlarda bulunmak, arkadaş çevresini değerlendirmek bence güzel.” cevabını vermiştir. Merve ise Müslümanların her şeyin en iyisine layık olduğunu belirtmiş, Zehra; “Biz o dönemde Almanya'da idik. Orada değişik şehirlerde böylesi kamplar vardı. Oralara katılmıştık. Ailecek eğitim aldığımızı düşünüyorum. Toplu olarak eğilmek çok güzel.” demiştir. Ayrıca 500-1000 kişiyi başka bir mekânda konaklatma imkânının bulunmadığı grubun ortak görüşü olarak belirtmiştir.

Cemaat beşyıldızlı otel konseptine haz olarak bakmamakta ve bunu eğitim, kaynaşma ve dostluk olarak değerlendirmektedir. Orta ve ileri yaş bağluların, gençlerin tutkulu ve hazza yönelik dünyaları konusunda da şikâyet ettikleri görülmektedir. Modern insanın merakına dayalı bir eğilim de görülmemektedir. Cemaatin tatil konusunda geleneksel ve modern göstergeleri üzerinde taşıdığı söylenilebilir.

Tüketim algıları ve Cemaatin tüketime bakışının tespiti noktasında lüks ve markanın öne çıkartılması modern dünyanın kendini bunlarla konumlandırıyor olmasındandır. Sade ve basit bir hayat tercihi ise geleneksel dünyanın yaşama biçimine denk gel-

mektedir. Tasavvuf büyüklerinin dünyadan sakındırmaları, gösteriştten uzak durmayı teşvik edişleri, israf üzerinde kuvvetli vurguları geleneksel zamanların söylem biçimine tekabül etmektedir. Bu konuda sorulan basit ve sade bir hayatın tercihi ile ilgili soru Cemaatin tüketim konusunda gelenekle ve modern olanla ilişkisini tespate yöneliktir. Bu soruya orta yaş erkeklerden oluşan Atmaca ve Kartal Grubu tüketime nasıl baktığımızın değil; böyle bir hayatın mümkün kılınıp kılınamayacağıın önemli olduğunu söylerken uygulama olarak mümkün olamadığı ifade edilmiştir. Grup olarak keşke yapabilesek temennisini dile getirmişlerdir.

Aynı soruya Kanarya Grubu'ndan Zehra; sade ve basit hayatı öngören geleneksel görüşe katıldığını, hayatında tatbik etmeye çalıştığını, ama çocuklarının çevrenin etkisiyle kabulde zorlandıklarını söylemiştir. Merve bu görüşe katıldığını bildirirken; “Böyle bir hayat benim hoşuma gidiyor. İslami burjuva beni çıldırtıyor. Onları görünce ‘İslam bu mudur?’ diyorum. Hiç hoşuma gitmiyor.” demiştir. Fatma; “Sorunun tevazu kısmına katılıyorum. Azla yetinme kısmına ise Müslümanın elinde bulunanları abartmadan kullanması gerektiğini düşünüyorum. Ama bunu bir övünme ve statü vesilesi yapmamalıdır.” şeklinde cevap vermiştir. Şahin Grubu'ndan Edip, Emir ve Erkan müslümanın mütevazı, sade ve basit bir şekilde yaşaması gerektiğini beyan ederken Egemen; “Ben tam katılmıyorum buna. Aşırıya kaçılmamalı ama çağa uygun modern bir Müslüman olma hususuna da özen gösterilmelidir.” ifadelerini kullanmıştır. Edip yukarıdaki ifadelerine “Sadelik ucuz şeyi almak değil, ihtiyacın olmayan şeyi almamaktır.” şeklinde bir açıklama getirmiştir. Enver bir yönden katıldığını söylerken; “Egemen'in dediği gibi basit olacak diye dökük de olmamak gerekir. Çağın ve toplumun şartlarına aykırı durmamak gerekir.” diyerek diğer yönden bu görüşe itiraz ettiğini dile getirmiştir. Mert ise; “Riya ve gösteriş olmadan yapılabilecek her türlü harcamalar, gerekirse yüksek harcamalar bile olabilir diye düşünüyorum ben.” şeklinde görüşünü açıklamıştır. Kırlangıç Grubu'ndan Mustafa sade yaşamı tercih konusuna tamamen katıldığını ama uygulamakta sıkıntı çekildiğini söylemiştir.

Lüks ve marka konusunda, “Sizce Müslümanların lüks ve markalı ürünleri kullanmalar doğru mudur?” sorusuna Zehra, “Ellerinde imkânları varsa, hani alabiliyorsa, gücü yetiyorsa kullanabilir diye düşünüyorum. Aşırıya kaçmamak şartıyla. Ben Müslümanım diyenin, zekâtını da hakkıyla verenin lüksü de hak ettiğini düşünüyorum.” cevabını vermiştir. Bu cevaba Meryem; “Lüks olarak alınabilir ama modaya yönelip

sürekli değiştiriyorsa yanlış olur. Biliyoruz mobilyasını üç beş senede değiştiren de var.” şeklinde bir katkı sunmuştur. Merve ise; “Sıcak bakmıyorum. Ama bugün artık normalleşti. Ne diyelim. Varsın kullansınlar. Ben toprak gibi mütevazı olmayı isterim.” cevabını vermiştir. Fatma övünme üzerine odaklanmış; “Aşırıya kaçmadan ve tefahhur vesilesi yapmadan lüksten istifade edebilir.” demiştir. Aynı soruyu Atmaca Grubu’ndan Ahmet; “Adamın yaşantısı ruhuna aksedip onu bozmuyorsa hiç mahzurlu değildir ben- ce” şeklinde cevaplamıştır. Ali;

“Bu soru çok farklı yerlere gidiyor. Bu markalı sistem genelde gayr-i Müs- limlerin elinde şu anda. Onun için siz iç dünyanızdaki dengeleri kurarken diş dünyanızda olması gereken dengeler bir anda bozuluyor. Böyle bir durum peygamberin tatbikatlarına ne derece uygun? Tarikattan murat adapte olup peygamber gibi olmak, zor olsa da benzemeye çalışmaksa o zaman bu soru zor bir soru. Markaya takılmak Müslümanların kendilerin- den olmayanlar karşısında ezilmesine sebep olmaktadır.”

cümlelerini sarf etmiştir. “Madem Müslümanlar sade bir hayatı tercih etme noktasında hem fikirler o zaman lüks bir hayatı talep etmemeliler.” şeklindeki bir düşünce için Ah- met ve Ali; “Talep yok zaten” derken Ali; “Ama fırsat bulduklarında hiç affetmiyorlar. Biz aslında tasavvuf, tarikat, sünnet kısmını bir kenarda rezerv halinde tutarken dünyalık kısmında da teslim oluyoruz. Bu da kapitalizmin ekmeğine yağ sürüyor ve Müslüman coğrafyanın niye bu halde olduğunun izahını yapıyor. Biz o malları tüketmeyi gücümüzü birleştirsek o zaman hal-i perişanımızı düzeltebiliriz.” demiştir. şahin Grubu’ndan Ege- men lüks tüketim konusunda da “aşırıya kaçmamalı” vurgusunu yinelemiştir. Murat kişi- nin toplumdaki konumuna göre değişebileceğini savunmuştur. “Toplumda üst tabakaday- sa, Müslümansa, geliri yerindeyse, İslami şartları yerine getiriyor ve zekâtını doğru bir şekilde veriyorsa alabilir.” demiştir. Mahir gösteriş ve abartı kelimelerini kullanarak “gös- teriş ve abartıya girmediikten sonra niye olmasın?” cümlesini kurmuştur.

İster sade ve basit yaşama ile ilgili olsun isterse lüks ve marka tutkunluğu ile ilgili olsun Cemaatin; özellikle yaşlı ve orta yaş müntesiplerin bu konularda, yapamasa bile, geleneksel dünyaya karşı bir muhabbetinin olduğu görölmektedir. Gençler ise tüketime daha meyyal görünmektedirler. Ama modern dünyanın kendisini tüketim ve markalar üzerinden tanımlıyor oluşuna katılmadığı da belirgindir. Kadınlar erkeklerden biraz farklı duruyor olsalar da bu fark enikonu bir fark değildir. Cemaat sade yaşamı tercih etmede

tevazu ve tüketimde liderlerinin israf ve gösteriş konusunda yaptığı sürekli uyarıların etkisi altında gibidir. Bu açıdan bakıldığında tüketim çılgınlığının Cemaati tümüyle sarıp sarmalamadığı, geleneksel dünyanın azla yetinen birey olgusunu çok da reddetmedikleri, marka konusunda yapamaları bile farklı bir bilinç geliştirdikleri görülmektedir.

7) Geleneksel Tarikat Formları ve Tasavvuf/Tarikat Algılarında Değişim ve Modernleşme

Bu bölümle ilgili olarak yapılan görüşmeler iki kısımda gerçekleştirilmiştir. Birincisi ontolojik ve formel modernlik göstergelerinin tespitine yönelik olarak yaklaşık 41 sorunun sorulduğu ve içerisinde “tarikat, rabıta ve şeyhlikle ilgili sorular”ın olduğu görüşmelerdir. Diğerisi ise üç nesli gören kişilerle yaptığımız yalnızca tarikat ve değişim konularına odaklanan mülakatlardan oluşmaktadır. Birinci bölümdeki sorular hem Cemaatin şeyh ve tasavvufla ilgili ontolojik modernleşmesinin varlığını, hem de formel modernleşmesinin izlerini takibe ilişkindir. Tarikatın daha doğrusu Cemaatin üç şeyhine mülaki olanlarla yapılan görüşmeler ise geleneksel tarikat formlarını, zikir adabını, şeyh telakkilerini, rabıta anlayışlarını, tarikatın gereklerini ne kadar yerine getirebildiklerini ve bu alandaki değişimleri incelemeye yönelik olarak gerçekleştirilmiştir. Bu bölüm için ayrı soru formatı oluşturulmuş ve birbiri ile ilişkili olarak görüşmecilere dokuz soru yöneltilmiştir. Görüşmecilerin üç şeyhi de görmüş olmalarına özen gösterilmiştir. Kotku’yu görerek ona bağlanan bazı görüşmecilerin sonraki gelişmelerden çok fazla haberdar olmadıkları da söylenebilir. Görüşmeciler arasında Zahid Efendi’ye intisaplı olup daha sonra koparak yalnız kalan veya Cevat Akşit’e bağlananlar da bulunmaktadır. Esad Coşan’a bağlı olup da Nureddin Coşan’a bağlı olmayana rastlanılmamıştır. Bunun yeni bir intisabın gerekmemesi, yeni liderin intisap ritüelini gerektirecek bir pozisyona kendisini koymayarak şeyh tanımlamasından kaçınması ve sıkı bir bağlanmanın söz konusu olmaması gibi sebeplerle izah edilmesi mümkündür.

İlk bölümde sorulan 41 sorunun içerisinde “tarikat, şeyh ve rabıta ile ilgili sorular” kısmındaki beş sorunun ontoloji ile ilgili olanları “Ontolojik Alanla İlgili Göstergeler” başlığı altında incelenmişti. Bu bölümde ise formel değişimi anlamaya yönelik sorulara verilen cevaplar irdelenecektir. Bu sorular şöyle oluşturulmuştur: “Sizce tarikat nedir ve şeyh kimdir?”, “Bir şeyhe intisabınız var mı?”, “Tarikat derslerini yapıyor musunuz?”, “Rabıta sizce nedir? Tarikat dersleriniz esnasında rabıta yapıyor musunuz?”.

Bu sorularla Cemaatin geleneksel tarikat özelliklerinin ne kadarını devam ettirdiği ve ne kadarını terk etmiş olduğu tahlil edilmeye çalışılırken tasavvufi bir cemaat olarak yoluna devam edip edemeyeceği tartışılacaktır. Böylece Cemaat üyelerinin tarikat içerisindeki asli görevlerinin ne olduğu, asli görev tanımındaki farklılıklar, Cemaatin geldiği son durum ve aydınlatılması gereken konular olarak durmaktadır. İkinci kısım sorular ise üç neslin değişim sürecinin izlenmesine yöneliktir.

Öncelikle yapılan görüşmelerde geleneksel tasavvufun devam ettirilebilmesinin imkansızlığına¹⁴⁵ vurgu yapılırken 8.5 milyar insanı hedefleyen bir Cemaat için bu tür- lü geleneksel lokal oluşumların aşılması gerektiği¹⁴⁶ söylenmektedir. Verilen cevaplar arasında eski ile yeni arasında değişen hiçbir şeyin olmadığı, derslerin, rabitanın ve tasavvuf düşüncesinin aynen devam ettiği görüşü ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷ Ayrıca *Ramuz* ve *Tabakat-1* Sufiye sohbetlerinin Akra'daki yayınının sürdüğü, Zahid Efendi ve Esad Efendi'nin görüş, fikir ve sözlerinin yayımlanmaya devam ettiği¹⁴⁸ ifade edilirken; Nureddin Coşan'ın daha babasının sağlığında tasavvuf ve tarikat terimlerini değiştirmemiz gerektiğini, rabita konusunda ise kişiyi tasavvur etmeden rabita kurmak lazım geldiğini söylediği de¹⁴⁹ beyan edilmiştir. Bu açıklamalar Cemaatin mevcut durum hakkında yeknesak bir fikre sahip olmadığı, kafasının karışık olduğu fikrine götürebilir. Bunun aynı zamanda gelecek için ciddi bir "mübhemiyet"e yol açtığı da söylenebilir. Bu müphemiyet şu sorulara kapı aralamaktadır: Geleneksel tarikat ve tasavvuf kodları terk edilmekte midir; yoksa bir düzeltme mi söz konusudur? Bu düzeltme geleneğe yaşandığı gibi halvetin kaldırılarak itikâfa döndürülmesi, hadislere daha sıkı yönelmesi gibi durumlara mı tekabül etmektedir? Yoksa Cemaat modern bir sivil toplum örgütüne mi dönüşmektedir?

"Geleneksel Tarikat Formları ve Tasavvuf/Tarikat Algularında Değişim" izleğinde değişimin aşağıdaki başlıklar etrafında şekillendiği söylenebilir.

a) İntisap ve Dersler

Cemaat üyelerinin tarikat dersleri ve adabına ne kadar riayet ettikleri konusunda müracaat edilen; "İntisabınız var mı?" ve "Tarikat derslerini yapıyor musunuz?" soru-

¹⁴⁵ Celaleddin, 22.12.2017 tarihli görüşme.

¹⁴⁶ Bülent, 22.12.2017 tarihli görüşme.

¹⁴⁷ 28.12.2017 tarihli Isparta Turna grubu odak grup görüşmesinden çıkan ortak görüş.

¹⁴⁸ 14.05.2017 Kartal grubu odak grup görüşmesinden çıkan ortak görüş.

¹⁴⁹ Cemil, 29.12.2017 tarihli görüşme.

suna verilen cevaplar adeta Cemaatin geleneksel tarikat formunu taşıyamayacağı izlenimini oluşturmuştur. İntisap konusunda Cemaatin genç üyelerinin birçoğunun intisabının olmadığı, olanların ise buldukları şehirlerdeki eski vekillerle yapılan bir intisap töreni neticesinde Cemaate bağlandıkları görülmüştür. İntisap konusunda orta kuşağın ve üç şeyhe de mülaki olmuş olanların bir probleminin olmadığı da gözlenmiştir. Derslerin; yani günlük zikrin yapılması konusunda ise bu hususta bir titizliğin kalmadığını söylemek mümkündür. Bu konuda “Günlük derslerinizi yapıyor musunuz?” şeklindeki bir soruya Aydın “İnşallah” cevabı verirken; Atif “Büyük oranda hayır.” cümlesini sarf etmiş, Aziz ise “hayır” cevabını vermiştir. Bu kişilerin en az 25 yıldır Cemaat içerisinde bulduklarını söylemek gerekmektedir. Orta yaş kadınlardan oluşan Kanarya Grubu’nun cevapları farklıdır. Grup içerisinde Fatma ve Merve “Evet” derken, Zehra “El-hamdülillah” ve Meryem “Çok şükür” şeklinde ifade etmiştir. Atmaca Grubu’nun tamamı ise intisabının var olduğunu söylerken günlük dersler için “Elimizden geldiğince” ifadesini kullanmıştır. Kartal grubu da intisabının olduğunu belirtirken sadece Emir günlük dersleri yaptığını beyan etmiştir. Genç kadınlardan müteşekkil Bülbül grubundan dört kişi intisaplarının olmadığını söylemiştir. Derslerin takibi konusunda genç Cemaat üyelerinin günlük dersleri yapmadıkları, orta yaş kadınların derslerle daha fazla meşgul oldukları, orta yaş erkeklerde derslere karşı gösterilen ihtimamın azaldığı, eski müridanın birçoğunun dersleri daha düzenli bir şekilde yaptıkları gözlenmiştir.

b) Rabıta

Rabıta konusundaki durum intisap ve derslere göre biraz daha karışıktır. “Rabıta sizce nedir?” sorusuna Murat; “Bunu ders öncesi veya sonrası duruma değil her ana indirmek lazım ve birinin sizi sürekli izlediğini bilmektir bence.” şeklinde cevap vermiştir. Melih; seven ile sevilen arasındaki ilişki olduğunu, seven kişinin sevdiğini hayal etmesi olarak gördüğünü ifade etmiştir. Atif ise; “Kamil insanlarla birlikte bulunduğu düşünüldüğü zaman (onların ismi anıldığı zaman) Allah’ın rahmetinin (ilahi feyzin) ineceği düşüncesiyle sanki birlikteymiş gibi düşünmektir.” demiştir. Kadınlardan Meryem; “Mürşide intisap etmek kalbe kablo döşemekse rabıta yapmak da bu kabloya elektrik vermektir.” şeklinde bir tanım yapmıştır. Bunlar geleneğe yakın ifadelerdir. Bunun yanında Tahir; “Ben Nureddin Coşan’a rabıta yapmanın onun prensiplerine uymak olduğunu düşünüyorum.” ve Nevin; “Şeyhi düşünmek, hayal etmek şeklindeki bir

rabıta biçimine inanmıyorum.” derken oldukça rasyonel davranmıştır. Cemaat üyelerinin, özellikle genç üyelerin rabıta konusunda çok farklı cevaplar verdiği görülmüştür. Ölüm rabıtasını üyelerin çoğunluğunun kabul ettiği ve yaptığı; ama şeyh rabıtasında ise çekimser davrandıkları gözlenmiştir. Üyelerin bir kısmı vakit darlığı veya ikincil görev gördükleri için rabıta yapmadıklarını söylerken Atmaca Grubu’ndan Asım; Nureddin Coşan’a rabıta etmenin “onun yolunun düsturlarına uymak” olduğunu beyan etmiştir. Bazı müridan rabıtay, geleneksel tasavvufta olduğu gibi, feyzi ilahinin bizim kalbimize akması için şeyhin hayaliyle irtibat kurulması olarak tanımlarken bazı müridanın da rabıtay hal ve hareketleri şeyhe benzetmek olarak izah ettikleri görülmüştür. Genç Cemaat üyelerinin rabıtay kabulde zorlandıkları, lakin eski müridanın rabıta yapmaya devam ettiği de elde edilen tespitler arasındadır.

c) Tarikat ve Şeyh Anlayışı

Cemaat müntesipleri “Tarikat nedir ve şeyh kimdir?” sorusuna önder ve manevi lider cevabını vermektedir. Bülbül Grubu’ndan Nurbanu tasavvuf ile tarikatın farklı şeyler olabileceğini söylerken; “Suistimal eden insanlar çok fazla. Mesela bir düğün salonunu tutup halkı kandırmaya çalışan Evrenesoğlu gibiler pek çok tasavvufi terimleri kullanarak ifsat edici olabiliyor.” ifadelerini kullanmıştır. “Şeyh kimdir?” sorusuna ise; “Bir şeyh kerametleri ile bilinmeyip de kalktığı teheccütleriyle, ettiği dualarla ve yaşadısındaki sünnete uygunluğuyla biliniyorsa ve Allah’ı hatırlatıyorsa görüldüğünde, o kişi şeyhtir.” demiştir. Nevin Allah yoluna ulaştıracak her yolun tarikat olduğunu söylerken şeyhin de Allah’a ulaştıracak bir vasıta olduğunu söylemiştir. İki yıldır Cemaat içerisinde olduğunu beyan eden Nilüfer; “Tarikat hakikate ulaştıracak bir yoldur ama her tarikat bu kılıf altında farklı şeylerle insanları yönlendirebiliyor ve insanları kandırabiliyorlar. Her tarikatın doğru yolda olduğunu ve hidayete ulaştırdığını söyleyemeyiz. Kime şeyh diyebileceğimizi bilemiyorum Tam olarak bende bir şeyh kavramı oluşmuyor.” ifadelerini kullanmıştır. Aynı şekilde Cemaate yakın zamanda dâhil olduğunu söyleyen Nihan tarikatı cemaatin bir benzeri olarak nitelendirmiş ve “Tarikat yanlısı mıyım? Açıkçası pek değilim.” sözlerini sarf etmiştir. Bülbül grubunda öne çıkanın akıl olduğu açıkça görülmüştür. Tüm görüşmecilerin şeyh ve tarikat konusunu konuşurken akıl ve mantıkla hareket edilmesi gerektiğini ifade eden sözlerinde ve Kuran’a, sünnete yapılan

vurgularında bu durum bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Artık tarikat batınî bir hakikatler bütünü ve ezoterik/sırrî bir yol değil bir birlikteliğin adı olmaktadır.

Kırlangıç Grubu'ndan Mustafa yukarıdakilere benzer bir şekilde tarikatın hakikate ulaştırıcı bir yol ve şeyhin de bu hakikate ulaşırken bize yardımcı olabileceğine inandığımız kişi olduğunu belirtmiştir. Mustafa ilave olarak; “Bize fayda sağlayabileceğine inandığımız, olgun olduğuna inandığımız, takip edebileceğimiz nitelikteki insandır.” demiştir. Kırlangıç Grubu'nun tamamı bu görüşlere bir ilavelerinin olmadığını da belirtmişlerdir. Ayrıca Mustafa, yine aynı gruptan Murat ve Melih kendilerini tanıtırken Cemaatin içine doğduklarını beyan etmişlerdir.

Şahin Grubu'ndan Edip'in “Tarikat nedir?” sorusuna; “Tarikat İslam'ı daha düzgün bir şekilde yaşarken birbirimize destek çıktığımız arkadaşlarla beraber bir yol oluşturuyoruz.” şeklinde verdiği cevap tarikatın dayanışma grubu olarak görüldüğü anlamına gelebilir. Şeyh sorusuna sınıf metaforunu kullanan Edip; sınıf içerisindeki öğrencileri mürid ve sınıfın başındaki kişiyi de şeyh olarak değerlendirmiştir. Erkan ise bir grubun lideri olarak tanımlamıştır. Emir bu konuda biraz farklı bakmış, şeyhlerin icazetli olması yani el almış olmaları gerektiğini söyleyerek şeyhlerin normal insanlara göre daha bilgili, daha ileriye gören, daha mükemmel kişiler olduğunu, onlardan sadır olan söz ve fiillerin bugün yanlış olduğunu söylesek bile ileride onların ne kadar doğru olduğunu teslim edeceğimiz görüşünü ilave etmiştir. Kanarya Grubu'ndan Meryem tarikatı “Kuran ve sünnet çizgisinde Allah'a giden yol” olarak tanımlamıştır. “Şeyh kimdir?” sorusu grup tarafından “bu gidilen yolda bize rehberlik eden kişi” biçiminde cevaplandırılmıştır. “Bazı özellikleri olmalı. Neler olabilir?” şeklindeki bir yan soruya ise Kuran ve sünnete bağlılık şeklinde cevap verilmiştir. Atmaca Grubu'ndan Ahmet ise şeyh olmak için şeyhlik icazetine gerek olmadığını beyan etmiş ve ‘belli bir gelenekten gelmesine ihtiyaç yok mudur?’ sorusuna da “hayır” cevabını vermiştir. Abdülhalim bu görüşe karşı çıkararak belli bir gelenek ve silsilenin var olması gerektiğini söylemiş ve bu silsilenin Peygamber Efendimiz'e dayanması gerektiğini ifade etmiştir. Ali, Abdülhalim'in görüşlerine katılmış ve “Her şeyh zamanındaki problemleri çözmekle mükelleftir. Gerideki sistem çözülmüştür, bitmiştir. Şu anda o sorular değil başka sorular vardır. Dolayısıyla yaşayan bir sistem olmalı ki bu, şu anki sorunlara çözüm bulmalı.” sözleriyle konuya müdahil olmuştur. Abdülkadir ise şeyh için “İnsan-ı kâmil olmalı” ifadesini kullanmıştır.

Asım ise şeyhlik makamının şimdi olmadığını düşündüğünü söylemiştir. Ölen şeyhin feyzinden istifadenin mümkün olduğunu beyan etmiştir.

Cemaatin tarikat yapısının çözümlenmeye çalışıldığı bu bölümdeki sorular ve bu sorulara verilen cevaplar doğrultusunda Cemaatin özellikle genç kesiminde geleneksel anlamda bir tarikat ve şeyh algısının; manevi güçlerle mücehhez bir şeyh inancının oluşmadığı söylenebilir. Bunu söylerken aynı kişilerin şeyhin tasarruf sahibi olduğuna inandıklarını söylemeleri de gözden ırak tutulmamalıdır. Eskilerden Ziya'nın Kotku'yu ziyarete gittiğinde; "Şeyh efendi geldiler mi" sorusuna cemaatten birisinin verdiği "Gelselerdi fark ederdiniz." cevabı üzerine anlattığı "O girince çok farklı serin bir rüzgâr esti. Bu ne diye baktığımızda Mehmed Zahid Kotku Hazretleri'nin camide kapıya geldiğini, tebessümle yanındakine selam verdiğini gördüm. (...) İçimden 'Bu zat gerçekten evliya ise dönsün de bana baksın.' diye geçirdim. Mübarekler oturduğu yerden şöyle başını çevirip bakınca göz göze geldik. O andan itibaren içimizde bir kıvılcım parladı." hatırası ile Nilüfer'in "Kime şeyh diyebileceğimizi bilemiyorum. Tam olarak bende bir şeyh kavramı oluşmuyor" sözü kuşaklar arasında şeyh algısındaki değişimi anlatır. Aynı şey tarikat tanımında da geçerlidir. Burada Kuran ve sünnete vurgu yapılması, bizi, tarikatın herhangi bir cemaatten farklı bir şey olmadığını, Kuran'ı ve sünneti savunan herhangi bir dini grup hüviyetinde olduğu ve müridlerin de böyle dini bir grup içerisinde yer alan herhangi bir üye oldukları zehabına götürebilir.

d) Cemaat Müntesiplerinin Üç Lidere Bakışı

İkinci grup sorular içerisinde ilk soru; "M. Zahid Kotku, Esad Coşan ve M. Nureddin Coşan arasındaki temel farklar sizce nelerdir?" sorusudur. Bununla kabaca üç neslin arasındaki temel farkların ortaya çıkması amaçlanmıştır. Görüşmeciler "temel fark" terimine takıldıkları için temelde bir farkın olmadığını beyan etmişlerdir. Bunun üzerine soru değiştirilmeden her seferinde bir açıklama yapılarak görüşmelere devam edilmesi uygun görülmüştür. Temel fark teriminin "bariz, belirgin farkların neler olabileceği" şeklinde düzeltilmesi sonucu kimi görüşmeciler bazı farklardan söz ederken bazı görüşmeciler de belirgin bir farkın olmadığını ve tüm şeyhlerin zamanlarının icapları üzere davrandıklarını ifade etmişlerdir.

Görüşmecilerin bu soruya cevaplarında öne çıkan görüş şu üç kategori altına alınabilir: i- Temel veya bariz bir fark yoktur. ii- Fark toplumsal değişmelerin neticesinde zorunda kalınan durumlarla ilgilidir. iii- Fark teferruattadır.

Cemil; “Bu üç hoca efendi arasındaki farkın teferruatta olduğunu düşünüyorum. Bariz bir fark olduğunu düşünmüyorum işin doğrusu. Hepsi de kendi devirlerinin sosyal şartları, kanuni diyebileceğimiz şartları, insanların bilgi seviyesi, cemaatin bilgi seviyesi gibi etkenlerle kendilerine düşen mürşitlik görevlerini yapmışlardır. Buna göre bazı değişiklikler ve farklı uygulamaları olduğunu düşünüyorum.” demiştir. Gümüşhanevi Dergâhı’nın hep yol açıcı olduğunu belirterek “Hiçbir tarikat dergi çıkartmazken hoca efendimiz dergi çıkartmış, radyo kurmuştur. Daha sonra diğer cemaatlerin de bu yolu takip ettikleri görülmüştür. ” Bu cümleler ve diğer görüşmecilerin verdiği cevaplar Cemaatin değişime bariz farktan çok zamanın icaplarına göre davranan aktif bir omurga olarak baktığını ve farkın teferruatta olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Ali ise; farklılıkların bir yorum farklılığı olduğunu bildirmiş ve güncel olanın yorumlanması olarak görmüştür. O günden bugüne kadarki süreçte çıkılan nokta ile mevcut durum arasında büyük bir sapmanın olmadığını söylemiştir.

Bahadır üç dönemi ele alırken kişisel ve yüz yüze olan eğitimin önce toplumsallaştığını sonra ise kurumsallaştığını, manevi eğitimden sosyal dayanışmaya ardından da kurumsal eyleme geçildiğinden söz etmiştir: “İnsanın iç dünyası, manevi alanı çok önemli bir şey. Kişinin ayet anlamında, ahlak anlamında, ibadetler anlamında elde ettiği bilgilerin yaşamsal hale dönüşmesi ruhen yapılacak eğitimle elde edilecek bir şey olarak görülmektedir. Kotku’da enfüsi çalışmalar birinci derecede önemli iken Esad Coşan’da afak ve enfüs ikisi bir arada götürülmeye çalışılmıştır. Nureddin Coşan zamanında ise tasavvufun temel prensiplerine rağmen biraz daha sekülerleşti gibi bir intiba var. Dernek faaliyetlerinde tasavvufi önderlikleri değil de sivil toplum kuruluşları şeklinde hareket etmeye çalışıyor.”

Turna grubundan Abdülhalim ise üç şeyh arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

“Daha dar bir çerçeveye hitap eden Zahid Efendi klasik bir tarikat şeyhi görünümündedir. Esad Coşan diğer sosyal gruplara da ulaşma isteği içerisinde beş yıldızlı otellerde Cemaatini sevgi ve kardeşlik temasıyla buluşturdu. Günün şartları doğrultusunda hizmet ağını radyo, televizyon, dergi ve gazete gibi yayın organlarıyla çeşitlendirdi. Nureddin Coşan sohbetler

konusunda ‘dedem ve babam söylenecek her şeyi söyledi, şimdi artık dijital çağdayız; dijital çağın gereklerini yerine getirmeliyiz.’ diyerek yeni bir dönemi başlatmıştır.”

Bünyamin; “Devirlerin ve zamanın Türkiye’deki küreselleşme, tekniğin gelişmesi ve hayatımıza girmesine bağlı olarak insanların yaşam tarzlarındaki değişim, buna bağlı olarak kentleşme ve sair sebeplerle aynı amaç ve hedeflerini biraz daha farklı olarak gerçekleştirmeye çalışmalarıdır. Bu farkın da alet edevât ve araçlara bağlı olarak oluştuğunu düşünüyorum.” sözleriyle zamanının zorlaması karşısında bir değişikliğin olduğunu vurgulamaktadır. Celalettin aynı şekilde bir farkın olmadığını söylerken fark olarak gördüklerimizin dış etkenlerden kaynaklandığını ve iletişim teknikleri ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Celaleddin’in ders verilmiyor, intisap alınmıyor itirazlarına karşı söylediği “Şu anda Cemaatte bulunanların çok küçük bir kısmı derslerini yerine getirirken büyük bir çoğunluğu beyat adı verilen ‘söz verme’ nin gereğini yapmamaktadır. Bu durumda sözünde durmayanların sayısını artırmanın dışında bir işlevi olmayacak işi işlemenin çok mantıklı olduğu söylenemez.” ifadeleri ise Cemaatin geleneksel tasavvufi bir grup olarak hayatiyetini devam ettiremeyeceğinin beyanı şeklinde algılanabilir.

e) Nureddin Coşan’ın Doğal Lider Tanımlaması ve Geleneksel

Adlandırmaların ve Uygulamaların Terki

Nureddin Coşan 2003 yılının Şubat ayında yaptığı yâd konuşmasında kendisinin doğal bir lider olduğunu ve verilecek başkaca her türlü isimlendirmenin bunun üzerine bina edilmesi gerektiğini söylemiştir. Buradan yola çıkarak Cemaat içerisinde hayli kafa karışıklığına sebebiyet veren doğal liderlik bir soru olarak gündeme getirilmiştir: “Nureddin Coşan ‘ben doğal bir liderim’ sözleriyle neyi kastetmektedir?” Bu sorudan kastın tahmin edildiği üzere cemaatin şeyhlik kurumunun üzerini çizdiği ve tarikat formunu terk ederek sivil toplum örgütüne dönüştüğü algısının test edilmesidir. Ayrıca insandaki “doğal” niteliklerin onun “doğa”sından kaynaklanan nitelikler olduğu bilinmektedir. Mesela büyüme, yaşlanma, ölme, acıkma, acı çekme, ağrı duyma, yorulma, uyuma vs. gibi birtakım özellikler doğaldır, doğamızın gereğidir denilebilir. Bu açıdan bir insanın kendisini “doğal” lider olarak görmesi, onun liderliği kendi “doğa”sından kaynaklanan bir özellik olarak görmesi anlamına gelebilir. Bu soru ile Cemaatin konuyu nasıl gördüğü de anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kerim bu soruya cevap verirken; “Yani ben doğal davranan bir insanım. Şatafat-tan çok hoşlanmıyor hocamız. Net bir şekilde ve kısa cümlelerle çok şeyi anlatan bir insan.” sözlerini sarf etmiştir. Kemal ise; “Bana hasbelkader bu görev tevdi edildi. Bana çok bir şey yüklemeyin.” anlamı taşıdığını söylemiştir. Cemil kendisine görev tevdi edilmeden önce birkaç sefer özel görüştüğünü, o zaman Cemaatin şirketlerinden ve bazı sosyal çalışmalarından sorumlu olduğunu anlattıktan sonra “Tasavvuf tarikat kelimele-rinin yerine başka kelimeler bulmalı” dediğini, bunu sürekli geleceğe yönelik olarak, gelecekteki insana hitap etmenin bir yolu olarak düşündüğünü ifade ederek şeyh keli-mesinin yerine doğal lider terimini de bunun için kullandığını tahmin ettiğini beyan etmiştir. Ziya ise bu hususta “Lider olduğunu gösteren özel bir giysi, özel bir görüntü ortaya koymadan, sıradan, mütevazı diğer insanlarla eşdeğerde, halk içinde hak ile be-raber olma anlayışını taşıyan bir yapıya sahip olduğunu düşünüyorum.” diyerek doğal liderden kastın doğal, sıradan bir insan gibi davranan kişi olduğunu söylemeye çalışmış-tır. Bünyamin ise bu soruya “Anadan doğduğu gibi, kini nefreti olmaksızın doğal bir yaşam tarzı sergilemek, kendi içerisinde doğal olduğu gibi diğer insanlar karşısında da doğal olan, farklı yönlendirmelere kapılmamış, huzuru tabiiikte arayan, hem tabiata, hem çevreye hem de diğer insanlara naif bir şekilde yaklaşan” anlamlarını yüklemiştir.

Bahadır doğal lider sözünün doğuştan lider anlamını taşıyabileceği gibi yapay olmayan, hakiki liderim anlamına da gelebileceğini belirtmiştir. Turna grubundan Edip; “Ben doğal liderim” sözünden “Ben eski kalıpta oturtulan şeyh, tarikat, postnişin, yani böyle bir şey değil. Çünkü bunlar hususunda haklı. Günümüzde özellikle FETÖ’den dolayı bu çeşit isimlendirmeler yıprandığı için artık ismini bu isimlerle birlikte anmak istemiyor. Artık diğer cemaatler de şeyh, mürşit, postnişin, dergâh, tekke, cemaat keli-melerini kullanmıyorlar. Doğal lider demek bir dini grubun lideri veya bir grubun lideri demektir.” cümlelerini sarf etmiştir.

“Nureddin Coşan tarikat dersi vermekten ve şeyh olduğunu söylemekten ısrarla kaçınmasının sizce sebepleri nelerdir?” sorusuna görüşmecilerin tamamı tarikat dersini kendisinin vermediğini ama babasının yetki verdiği kişilerce devam etmesini istediği ve bunun da böylece devam ettiğini söylemişlerdir. Burada gözden kaçan bir husus vardır. Dedesinin ve babasının ders tarif yetkisi verdiği kişiler bu dünyadan göçtüğünde aynı şeyleri söyleyebilecek miyiz? Zaten derslerini yapanların Cemaatin çok küçük bir kıs-mını kapsadığını söylemek, zikir konusunda hiçbir yönlendirmenin yapılmadığı dikkate

alınacak olursa doğru olur mu? Bu hususlar tarikat olma özelliklerinin başında gelen zikrin akıbetinin mübhemiyetini akla getirmektedir. Şeyhim demekten kaçınmasını ise doğal lider tabiri ile açılım sağlamak ve bazı terimleri ulaşılacak muhataplar için değiştirmek gereği olarak izah etmişlerdir. Kotku'ya bağlı iken sonradan kopmuş olanlardan Burak, Nureddin Coşan'ın kâmil bir mürşit yeterliliğinde ve şeyhlik için gerekli donanımına haiz olmadığını ifade etmiştir. Kotku bağlılarından bugün de bağlılığı devam eden Bahadır ise aynı soruya; “Şeyh olmadığını söylüyor olabilir. Belki de gerçekten şeyh değildir. Toplumsal liderliğin verildiğini ama manevi tarafı ağır basan mürşitliği üzerinde deruhte etmediğini imleyebilir.” diye cevap vermiştir. Say'ın “Ben doğal liderim demekle Nureddin postu bırakıp Cemaat liderliğine talip olmuştur.”¹⁵⁰ sözleri de aynı vurguyu yapmaktadır. Burak ayrıca icazetin gerekliliğinde söz ederek şunu ilave etmiştir: “Biz hocamız Zahid Kotku'dan ne görmüş isek onun yapılması gerektiğini anlarız. Tasavvuf ve tarikat bunu gerektirir.”

Turna grubundan Edip; “Ders vermekten ve şeyh olduğunu söylemekten ısrarla kaçınmak diye bir şey yok. Sadece o kelimeleri kullanmak istemiyor hocamız. Kendisini başka kelimelerle tanımlandırmak istiyor. Ders konusunda ise bir aksama yok. Her ilçede her beldede ders veriliyor. Rabitanın da yapıldığı malum. Sözcü olarak Şahver Hanım'ı kullanmıştır. Şahver Hanım *Rabita* isimli kitabında rabitanın Nureddin Coşan Hocamıza yapılması gerektiğini yazmıştır.¹⁵¹ Geleneğimizde olan her şey devam ediyor, evrad okunuyor.” ifadelerini kullanmıştır.

f) Cemaatin Tarikat Yapısından Çıktığına Dair İddialara Yaklaşım

“Nureddin Coşan döneminde geleneksel sohbetlerin ve ziyaretlerin terk edilmesi, kimseye randevu tarikat dersi verilmemesi, geleneksel Ramuz okumalarında meal çalışmalarına yönelmesi Cemaatin tasavvuf boyutunu terk ettiği anlamına gelir mi? Ne anlama gelir?” şeklindeki bir soruya da görüşmeciler sohbetlerin terk edilmediğini, hem Kotku'nun hem de Esad Coşan'ın yapmış olduğu *Ramuz* ve Tabakat-ı Sufiyye derslerinin Akra Fm.'de hergün yayımlandığını, haftada bir veya iki gün olan derslerin

¹⁵⁰ Say, Geçmiş Zaman Olur ki, Melâli Cihan Tutar (59),

<https://tebyin.wordpress.com/2013/09/19/gecmis-zaman-olur-ki-melali-cihan-tutar-41-dr-seyfi-say/>

¹⁵¹ Şahver Çelikoğlu **Rabita**, Marifet Yay., İstanbul, 2011, ss. 19-21. Server İletişimin yayımladığı 2016 baskısında ise Nureddin Coşan'la, onu mürşid tanımakla, inabe yenilemekle ve rabita yapmakla ilgili kısımların ilginç bir şekilde kitaptan çıkartıldığı görülmüştür. Bununla ilgili herhangi bir açıklama da yapılmamıştır.

haftanın her gününe yayıldığını söylemişlerdir. Bünyamin; “Soru eğer Nureddin Coşan niye yapmıyor şeklindeyse bunu kendisinin yaşadığı tecrübe ile açıklayabiliriz.” demiştir. Yurt dışına gitmek zorunda kalmasının, 28 Şubat sürecinde maruz kaldığı baskıların bunda etkili olabileceğini düşündüğünü söylerken, “Dedemin ve babamın söyledikleri duruyor. Onları uyguladınız da mı yeni şeyler istiyorsunuz?” şeklindeki bir yakınmasının da aynı minvalde değerlendirilebileceğini söylemiştir. Randevu verilmemesi şeklindeki soru görüşmeciler tarafından kabul görmemiş ve projesi olana randevu verildiğini, ama anlamsız sohbetler için randevu verilmediği söylenmiştir. Turna grubundan Fuat soruya başka bir soru ile bir açılım getirmiştir; “Bugün sohbetler devam etseydi kaç kişi dinlerdi? Çünkü ben biliyorum, Esad Hocamızın son zamanlarında cami sohbetlerine ilgi azalmıştı. Hatta İskenderpaşa’nın etrafında kalan gençler bile yatıyor ve Hocamızı dinlemeye gitmiyorlardı”.

Cemaat üyelerinin ısrarla Cemaatin tasavvufi bir cemaat olduğunu söylemeleri ve bunun için deliller sıralamaları önemli bir durumdur. Buna mukabil Nureddin Coşan’ın geleneksel terimlerden kaçınması; kendisinin ders vermemesi; yarışmalar, helal yaşam platformu, kritik analitik düşünme platformu, Kuran’ın anlamıyla buluşma platformu gibi modern ve/veya postmodern oluşumlar gerçekleştirilmesi; internet üzerinden salâvat getirme ve kurban bağışlama yarışmaları etkinlikleriyle cemaatin diri tutulmaya çalışılması da ayrı bir önemi haizdir. Belki de Celalettin’in dediği gibi Cemaat geleneksel tarikat kodlarını terk ederek yeni bir yol, yeni bir tasavvuf denemesi yapmaktadır. Belki de yine onun dediği gibi din denilince 32 farzı ve sünnet denilince düğünü anlayan bir topluma zühd üzerinden ulaşmanın ve konuşmanın imkânı da anlamı da yoktur. Olaya müntesipler açısından bakarsak büyük bir grubun tasavvuf ve tarikat kimliğini üzerlerinde taşımak istedikleri anlaşılmaktadır. Ama şurası da göz ardı edilmemelidir: Cemaatin büyük çoğunluğu tarikat ders ve adabına uymamakta, özellikle gençlerde intisap ve rabita gerçekleşmemektedir. Bu bakımdan birkaç on yıl sonra (Esad Efendi bağlılarının vefatından sonra) ders verenin, ders yapanın, intisap edenin, zühd yoluna girenin, rabita yapanın kalmayacağını söylemek kehanet olmasa gerektir.

g)Kritik ve Analitik Düşünme Platformu

Yukarıda saydığımız oluşumlardan Kritik Analitik Düşünme (KAD) Platformu Cemaat üyelerinin kritik yapabilme, eleştirel düşünme yeteneğini geliştirme, analitik

okuyabilme ve düşünebilme konularında çalışmalar yapmaktadır. Bu KAD platformu konusunda görüşmecilere sorular yöneltilmiştir. 41 sorudan oluşan birinci grup sorular içerisinde bir soru bulunmaktadır ve şu şekildedir: “KAD ne demektir? Eleştirel düşünce mantığına nasıl bakıyorsunuz?” Dokuz sorudan oluşan ikinci grup sorular içerisinde sorulan KAD sorusu da şöyledir: “Kritik analitik düşünmeden ne anlıyorsunuz?” Bu sorularla tam bir teslimiyetten ibaret olan tarikat olgusunun ne kadar modernleştiği, eleştiriye açık hale geldiği ve her şeyin sorgulanabilirliği üzerinden bir inanç ve düşünce yapısının oluştuğu anlamaya çalışılacaktır.

KAD’ın ne olup olmadığını görüşmecilerin cümleleriyle çözümlenmeden önce KAD Platformu’nun kendi sitesine¹⁵² bakarsak KAD’ın ne olduğu konusunun şöyle izah edildiğini görürüz:

“Kritik ve analitik düşünme zihinsel işlevlerin kullanıldığı bilişsel bir aktivitedir. Dikkat, hafıza, muhakeme, algılama ve çıkarsama yapma gibi bir dizi zihinsel sürecin eşgüdüm içinde etkileştiği bir süreçler bütünüdür. Seçme, kategorize etme, tümevarım, tümdengelme, mecaz, benzetme, ayırıştırma ve soyutlama gibi kritik ve analitik düşünmenin diğer bileşenlerinden de söz edebiliriz. Günlük yaşantımızdaki olağan, sıradan, istemsiz, sistemsiz düşünmeden farklı; bilinçli, ilmi, hür düşünmedir.”

Nureddin Coşan’a ait de bir KAD tanımı bulunmaktadır: “Bizi ayaklarımıza baktırıp, bize tokat atmak isteyenlerin niyetini anlamak ve gereğini yapmaktır.” Web sayfasından yönlendirilen makaleler arasında Yücel Ağargün tarafından PratiKAD (Pratik Örnekler ile Kritik ve Analitik Düşünme) kitabı için hazırlanan makalede kritik analitik düşünme hikmetle ilişkilendirilmektedir: “Hikmet kavramını doğru anlayabilirsek kritik ve analitik düşünmeyi daha doğru ve sağlıklı şekilde zihnimize yerleştirebiliriz. Hikmet, (...) olayların sebep-sonuç ilişkisini kurup hükme varmada akli isabetli kullanarak elde edilen sonuçtur. Hikmet, doğru gören keskin bir göz gibidir.” Sebep sonuç ilişkisinin nedenselliğe götürdüğünü ve nedenselliğin bilimsel düşüncenin temel argümanlarından olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Makaleler bölümündeki bir başka yazının başlığı da şu şekildedir: “Sokratik Sorgulamayı Öğreniyoruz.” Bu başlık tıklandığında şöyle bir yazı çıkmaktadır: “Problem Temelli Öğrenme Sokrates Sorgu Usullerinin Sınıflandırıl-

¹⁵² <http://www.kritikanalitik.global>

ması.” Bu yazının sonunda ise şu ibare vardır: KAD Platformu Tercüme Birimi tarafından http://ed.fnal.gov/trc_new/tutorial/taxonomy.html adresinden uyarlanmıştır. Makaleler bölümü de kendi içerisinde tercüme makaleler, özgün makaleler ve alıntı makaleler şeklinde üçe ayrılmaktadır. Özgün makaleler içerisinde “Kad Ne İçin” isimli bir yazı vardır. Bu yazıda niçin KAD yapmalıyız soru başlığı altında 37 madde sıralanmıştır. Bunlar “Allah’ın rızasını kazanmak için,” diye başlar ve devam eder: “Önce sorgulamak daha sonra kabul veya reddetmek için”, “Yaratıcının varlığına, sonrasında O’na olan sevgiye ulaşmak, o sevgiden kaynaklanan O’nun istediği gibi davranma becerilerini elde etmek için”, “Aile yapısının bozulması, tek tek yaşamaya mecbur edilme, örf ve ananeden uzaklaştırma taarruzuna karşı bunların bilinçli bir biçimde farkına varmak ve mücadele etmek için.”

“Eleştirel Düşünce İle İmtihanımız “ başlıklı Gülşah Seydaoğlu imzalı yazıdaki şu cümleler dikkate değerdir: “Eleştirel düşünme, bir kanıt ya da öneriyi değerlendirirken, o bilgiyi doğruladığı halde, ona karşı çıkan araştırma, inanış ve hareketleri mantıklı sebeplere dayanarak objektif olarak yargılama ve bunu yaparken düşünce tarzını da sorgulama ve izleme yeteneğidir. Kendi fikir ve iddiasının mutlak doğru olduğunu ileri süren her kişi veya sistem ise dogmatiktir.” Yazı şöyle sona erer: “Yurdum insanının içindeki gizli septisizm aşkını dogmatizme kurban etmeyelim.” Yazının şu adresten alındığı belirtilir: <http://www.doktordergisi.com/haberdetay.asp?id=34>

KAD’ın Cemaat üyeleri arasında nasıl anlaşıldığı ile ilgili olarak kestirmeden şöyle söylenilebilir: KAD’ın ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Aşağıda görüşmelerin verdiği cevaplara bakıldığında bu daha iyi anlaşılacaktır. Görüşmecilerden Avni “KAD nedir?” sorusuna; “Fıkıh usulüdür.” yanıtını vermiştir. Aslıhan ise; “Nereden geldik, niçin geldik, nereye gidiyoruz, sonumuz ne olacak, ne yapmalıyızın, hayatımızın planının hayırlı ve şerli olarak dizayn edilmesidir. Hayat planını en güzel bir şekilde yapmaktır.” demiştir. Rıza; “KAD bir şeyi teferruatlı olarak araştırıp öğrenip sonra bunu analiz etmek şeklinde. Bu da doğru olanı bulmak için eksik tarafı nedir, bunun üzerine ne koyarım, onu ortaya koymaya çalışırsınız, benim anladığım bu.” ifadelerini kullanmıştır. Kemal’e göre KAD karar aşamasında yapılması istenen ihtisas çalışmasıdır. Cemil’e göre ise KAD düşüncesi fıkıh düşüncesi ve nosyonuyla aynı şeydir. Olayların bizim gördüğümüz gibi olmayabileceği, bir arka planının olabileceği, bunun da göz ardı edilmemesi olarak izah edilebilir. Bahadır; “Karşılaşılan fikirleri hemen kabullenip o

fikrin yanlışlığına veya doğruluğuna hükmetmek yerine; acabalarla, doğru mudur yanlış mıdır sorularıyla daha özümsemiş bir şekilde o fikrin benimsenmesidir” demiştir.

Turna Grubu’ndan Abdullah o konuda fazla bir şey anlamadığını beyan etmiş ve bazı konularda daha derinlikli ve etraflıca düşünme biçimine kritik analitik düşünme diyebileceğini söylemiştir. Abdülhalim ise şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Kritik analitik düşünme anlamında hayatımızdaki her anı, her yorumu, her hadiseleri kritik ederek, analiz ederek körü körüne bağlanmadan sağduyulu bir düşünce yapısı içerisinde kararımızı ona göre vermek.” Körü körüne bağlanmadan araştırarak gerçeğe ulaşmanın KAD olduğunu söyleyen Abdülhalim KAD’ın medya okuryazarlığı ile benzerliği sorulunca; medya okuryazarlığının kritik analitik düşünmenin bir cüzü olduğunu belirtmiştir. Fatih de “Net bir şekilde anladığımı söyleyemem ve şudur diyemem ama” diye başlayan sözlerine; “Hayatın bütün süreçlerini anlamak, olayları kavramak için daha ciddi bir şekilde gayret sarf etmek olduğunu söyleyebilirim.” diyerek kendi yorumunu ilave etmiştir. Abidin de kavram hakkında “Olayların arka yüzünü görebilmek” şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Erdiç 5N1K’den bir farkının olup olmadığı sorusuna; bir farkının olmadığını söylemiştir. Fuat ise konuyu feraset ve basiret çalışması olarak görmüştür.

Bülbül Grubu ise KAD kelimesinin anlamını bilmediklerini söylemişler ve üye oldukları bir öğrenci topluluğunun adı olarak tarif etmişlerdir. Ardından “Kritik analitik düşünme biçimine nasıl bakıyorsunuz?” sorusuna “Olması gereken, muhteşem bir şey” cevabını vermişlerdir. Bu cevap Cemaatin bilmediği ve anlam veremediği bir konuda Cemaat üyelerinin lider (veya şeyh) kaynaklı bir söze ve uygulamaya nasıl baktıklarını göstermektedir. Atmaca Grubu’ndan Ahmet KAD geleneğinin Peygamber Efendimiz zamanından beri geldiğini, Hendek savaşında yapılan istişarenin sonucunda hendek kazmaya karar vermenin bir nevi kritik analitik düşünme olduğunu söylemiştir. Sözlerinin devamında ise; “Hocamızın en son gündemde olan konuşması Sultani Üzümlü gibi olmayın. Bana bile körü körüne tabi olmayın. Mutlaka Kuran, sünnet ölçüsünde yapılanları değerlendirin, ona göre hareket edin diyen bir düsturda tabii ki sonuna kadar KAD var. Sonuna kadar eleştirel düşünce var.” sözlerini sarf etmiştir.

Ziya; “Kritik analitik düşünme demek bizim anlayabildiğimiz kadarıyla sağlam bir muhakeme ile dengeli düşünebilme demektir. Körü körüne bağlılık ve taassup değil. Ayet ve hadisler eşliğinde aklın ve mantığın kabul ettiği, Kuran ve Sünnet’e uygun hayat tarzının toplumda oturmasını sağlama amacıyla yapılan çalışma demektir.” demiştir. Dinin sorgula-

narak yaşanmasını sağlamak olduğunu ilave eden Ziya bu sorgulamanın hadis ve ayetleri sorgulama değil hadis ve ayetlere uygunluğu sorgulama olduğunu söylemiştir. Şahin Grubu ise kritik analitik düşünmeyi genelde medya okuryazarlığı olarak izah etmiştir.

KAD konusunda Bünyamin'in görüşlerine ayrı bir paragraf açmakta fayda var. O kritik analitik düşünmeyi açıklarken meseleye "critical thinking" değil "critical theory" olarak bakmayı tercih ettiğini söylemiştir. Yani olay bir düşünme değil bir teori ortaya koymaktır. Yani kritik analitik düşünce değil kritik analitik teori demeyi tercih etmektedir. Bunu da şöyle açıklar: "Dünyadaki her türlü 'izm'e yani meta anlatılara karşı nerede duruyorum, davranışlarım, düşüncelerim ve niyetlerimi hangi anlatı şekillendiriyor, benim şu davranışım Peygamberin davranışına ne kadar uyuyor, sorusunu sorması ve buna cevaplar bulmaya çalışmasıdır. Yani Kuran ve sünnete göre yaşantısını çek etmesine kritik analitik teori denilebilir."

Görüldüğü gibi Cemaat içerisinde kritik analitik düşünmenin tek bir tanımı bulunmamaktadır. Herkesin anladığı farklıdır. Yalnız ittifak edilen husus kritik analitik düşüncenin iyi bir şey olduğudur. Büyük bir çoğunluğun çok fazla bir şey anladığı da söylenemez. Zaten tasavvufta müridin şeyhini eleştirmesi mümkün olmadığı gibi arayıp bulma derdi de yoktur. Ayrıca KAD platformu web sitesinde "KAD Niçin?" adlı makalede geçen "Önce sorgulamak daha sonra kabul veya reddetmek için" cümlesi de sıkıntılı durmaktadır. İslam'ın teslim kökünden geldiğini düşünürsek önce sorgulayıp sonra inanmanın doğru olup olmadığı izaha muhtaç bir konudur. Kaldı ki Müslümanların yaşadığı topraklarda doğan bireylerin de önce sorgulama sonra kabul veya reddetme lüksleri bulunmamaktadır. Ayrıca yine aynı sitede yer alan Gülşah Seydaoğlu'na ait yazıda şöyle denilmektedir: "Kendi fikir ve iddiasının mutlak doğru olduğunu ileri süren her kişi veya sistem ise dogmatiktir." İslam; doğru ve mutlak olduğunu söylemeyecek midir?

h)Değerlendirme

"Geleneksel Tarikat Formları ve Tasavvuf/Tarikat Algılarında Değişim ve Modernleşme" başlığı içerisinde yapılan incelemede görünen şey hem tasavvuf/tarikat kavramının değişmiş olduğudur hem de tarikatın ritüellerindeki farklılaşmadır. Hatta tasavvufa ait kavram ve isimler dahi değiştirilmekte ve kullanımdan kaldırılmaktadır. Bu değişim Cemaat'in tasavvuf/tarikat formunu yitirirken bu alandan tamamen çekilip çekilmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Cemaat üyelerinin büyük çoğunluğu

değişimin formla ilişkili olduğunu, aşman kelimelerin değiştirildiğini, geleneksel tarikat anlayışının aynen devam ettiğini söylemektedir. Şeyh, mürşit, tekke, zikir, hatme, derviş gibi geleneksel terimlerden uzaklaşıldığı doğrudur. Ama Cemaat en azından görüntüde değişenin sadece isimlerden ibaret olduğunu ve aslında değişen bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Fakat tarikatın olmazsa olmazlarından olarak kabul ettikleri terimlerden hızla uzaklaşılması, insanı tezkiye ve tasfiye etmek anlayışıyla yola koyulan tasavvufun bugün kültürel yarışmalarla, kritik analitik düşünme ile, sağlıklı yaşama, hayat planlarıyla uğraşıyor olması bazı eski müntesipleri rahatsız etmektedir.

Neden Cemaat, tarikat formları ve tasavvuf/tarikat algılarında değişim ihtiyacı hissetmiştir? Bunu Bülent şöyle izah etmeye çalışmaktadır: “Hepimiz bu çağın çocuklarıyız. Eğer mesaj çağın ötesine ulaşacaksa önce bu çağı idrak seviyesine uygun olması lazım. Eğer içerisinde bulunduğumuz çağın algı düzeyi ve düzlemi doğru tespit edilmezse; sizin mesajlarınız sizin tarafından söylenmiş muhataba iletilmiş kabul edilir, ama muhatap tarafından hiç algılanmadığı için gereken fayda asla karşılanmaz.” Tasavvuf kavramı bugün karşıtlarını da üretmiş durumda olduğu için, bu kavramla karşılaşan kişilerde otomatik olarak red fikri zihinlerine yerleşmekte olduğundan doğal olarak artık tasavvuf üzerinden yürümenin beyhude bir uğraş olacağını belirten Bülent; zühd ve takva gibi bazı kavramların Müslümanlarda bir karşılığının olmadığını beyan etmiştir. Bu değişimi Esad Coşan’ın ifadeleriyle şöyle de değerlendirebiliriz: “Çağın gereğini yapmak ve çağın gerektirdiği performansı göstermek.”¹⁵³

Bütün bunlardan çıkartılabilecek olan şeyin bir değişim ihtiyacı olduğudur. *Ramuz*’dan uzaklaşılmasının altında yatanın, içinde bulunduğu zikredilen zayıf hatta mevzu hadislerin varlığı olduğu söylenebilir. Çünkü bununla birlikte sahih kaynak çalışmalarının yapılması da aynı ihtiyaca binaen olmalıdır. Yine “Evrad”ın “Dua”ya çevrilmesi, içerisinde bulunan bir takım duaların çıkartılarak sahih hadis kitaplarında bulunan duaların kaynak gösterilmek suretiyle kitaba konulması da aynı sebeptendir. Bu durum modern dünyada bireylerin rasyonel bir tavır sergilemeleri ile ilgili olabilir. Bu düzlemde rasyonelleşen müslümanların sorgulayıcı tavırları tasavvufu da sorgulamadan şeyhine biat eden mürid konumundan “Kuran ve sünnete uymazsam beni bile sorgulayın ve gerekirse terkedin.” anlayışına yönlendirmiştir. Artık tasavvuf/tarikat

¹⁵³ Coşan, a.g.e., ss15-16; Çakır, a.g.e., s. 28.

anlayışı hatta İslam telakkisi de değişimden nasibini almaktadır. Şurası gerçektir ki bugün hiç kimse bin yıl, hatta yüz yıl öncesinin tasavvuf/tarikat; daha da ötesi İslam yorumuna sahip değildir.

Modern dünyanın geleneksel yapılarıdaki geleneksel fonksiyonları değişime uğrattığı dikkate alınacak olursa değişen ve devredilen fonksiyonların bir kısmının cemaatler eliyle yüklenilmesi Cemaatteki değişimin saikleri arasında sayılabilir. Dijital ve sanal dünyanın hızla tüm evrenimizi kuşattığı bir zaman diliminde insana ulaşmanın geleneksel yollarla olamayacağı inancı da Cemaatin değişimini tetikleyen unsurlar içerisinde görülebilir.



SONUÇ

Modern olanın ulaşmadığı bir yerin kalmadığı dünyada modernliğin de kendini değiştirdiği ve yenilediği bir gerçektir. İşte bu gerçeklik bugün farklı coğrafya ve kültürlerde yaşanan modernliği izah edebilmek için çaba sarf eden sosyal bilimcilerin farklı modernlik teorilerinde uç vermektedir. Türkiye'nin yaşadığı modernlik serüveninde bunun izleri belirgin biçimdedir. İlk Cumhuriyeti kuran irade Batı tarzı Aydınlanmacı modernliği “modernleştiriciler” eliyle zorla kabul ettirmek istemesinin ve bunda başarısız olmasının ardından Batı dışı modernlik olarak tanımlanan, formların değişimiyle gerçekleşen bir modernlik evresine geçilmesi olarak görebileceğimiz modernlik türüne yönelinmiştir.

Bu yönelim toplumun modernlikle barışmasına ve kendi modernliğini kurmasına imkân tanımıştır. Kurulmaya çalışılan modernliğin bizim kavramsallaştırmamız çerçevesinde formel modernliğe karşılık geldiği söylenebilir. Bu çerçevenin Cemaatin süreç içerisinde oluşturduğu modele uygunluk gösterdiği ve bunun yapılan görüşmelerde ve metin tahlillerinde belirginleştiği açıktır. Ayrıca bu çalışma Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan ihya ve tecdit hareketlerinde “Garb'ın sadece ilmini ve sanatını almak” şeklinde formüleleştirilen anlayışın Cemaat liderlerinin söz ve tavırlarında bir karşılığının bulunduğu da açıkça ortaya serimlenmiştir.

İskenderpaşa Cemaati'nin modernlikle karşılaşması, izlenen seyir ve gelmiş olduğu noktada Türkiye'nin modernleşme hikâyesiyle paralellik arz ettiği görülmüştür. Cumhuriyetin kuruluşundan önce başlayan modernlikle karşılaşmaların önceleri geniş halk kitlelerini fazlaca ilgilendirmediği ama saray ve bürokrasinin modernleşme çabaları içerisinde olduğu bilinmektedir. Ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrolarının Türkiye'yi Batı saflarında görmek istemeleriyle; daha doğrusu yenilmez buldukları Batı karşısında var olabilmek için Batılılaşmak zorunda olduğumuz inancıyla ülkede katı bir “Aydınlanmacı Modernlik” (modernite/ontolojik modernlik) uygulaması başlatılmıştır. Toplumun önemli bir kesiminin direnci ile karşılaşılan bu uygulama süresince sosyal kurumların sekülerleştiği ve dinden soyutlanmış bir sosyal hayatın hedeflendiği görülmüştür. Ülkedeki denetlenebilir sınırlı sayıdaki faaliyetler hariç tüm dini eylemlerin yasaklanmaya çalışıldığı bir dönemde tarikatların da sustuğu veya en azından yer altına çekildiği söylenebilir. Burada Nakşibendîliğin eylemsel karakteri gün

yüzüne çıkararak farklı formlarda dini ihya hareketleri oluşturmuşlardır. Nakşî şeyhlerinin kendi evlerinde veya görev aldıkları camilerde irşat faaliyetlerine giriştikleri, merasimi öncelleyen yapıyla varlıklarını sürdürmelerinin mümkün olabildiği ve bu kerte geleneksel tarikat formlarını ve geleneksel yaşama dair mülâhazalarını değiştirmedikleri açıkça belirgindir.

Türkiye'nin özellikle Menderes sonrası süreçte ontolojik ve formel modernleşme olarak kavramsallaştırılan bir modernleşme tipolojisine uygun olarak modernleşmesini sürdürdüğü gözlemlenmiş, görüşme ve yazılı materyallerde de aşık olmuştur. Toplumun modernleşmenin ontolojisini üstlenmeden gerçekleştirdiği modernleşme konusunda Cemaatin meşrulaştırıcı bir işlev gördüğü dahi ifade edilebilir. Kadın, eğitim, beş yıldızlı tatil anlayışı gibi konular başta olmak üzere toplumun modernleşmesine paralel olarak Cemaatin modernleştiği çalışmanın bulgularındandır. Hatta bu konuda ön alarak postmodern tavırlar sergilemekten kaçınmadıklarını söylemek de mümkündür.

İncelemeye çalıştığımız Cemaatin ve üç liderinin modernleşme seyri Türkiye modernleşmesine uygun bir şekilde cereyan ettiği lakin toplumun gelenekselle modernliği bir arada yaşadığı, ama gelenekselliğin daha baskın olduğu 1980'lere kadarki süreçte Zahid Kotku'nun ve dolayısıyla Cemaatin geleneksel kalmaya özen gösterdiği ifade edilebilir. 1980 sonrası Cemaatin lideri Esad Coşan'ın biraz da akademik formasyonunun ivme kazandırması ile modern kurumlar ve modern yöntemlerden istifade ettiği, enikonu modernleştiği ama özellikle tarikatın yapısı ve ritüellerinde geleneksel kaldığı söylenebilir. 2000'ler ise dünyanın postmodern bir evreyi deneyimlediği zamanlara denk gelir. Bu zamanlar süresince lider olarak bulunan Nureddin Coşan'ın geleneksel tarikat algı ve ritüellerini de terk ederek Cemaati tamamen farklı bir şekilde formatlamaya çalıştığı çalışmanın ortaya koyduğu başka bir bulgudur. Cemaatin bu dönemde sanal medyayı çok iyi kullandığı, sıkı aidiyet bağlarını esnettiği, sanal topluluk görüntüsü vermekten kaçınmadığı ama bir güç olarak da bağlılarına imkân sağlamayı sürdürdüğü, faaliyetlerinin topluma yönelik olarak sağlıklı yaşam, çevre, yarışmalar, sanal ibadet uygulamaları gibi modern biçim ve ilgi alanlarına uygun olarak gerçekleştirilmeye çalışıldığı göz önüne alınırsa modern ve postmodern sürecin hızlı bir şekilde işlediği görülmüştür.

Ontolojik ve formel modernlik kavramsallaştırmasında açıklamaya çalıştığımız toplumun ontolojik anlamda modernleşmediği ama formel olarak modernleştiği iddiası

en çok cemaatlerde karşılığını bulmaktadır. Özellikle İskenderpaşa Cemaati bunun en belirgin örneklerinden birisidir. Cemaatin ontolojik modernleşme göstergelerine uymadığı ama modernliğin tezahürleri açısından modernleştiği rahatlıkla gözlemlenmektedir. Hatta bu gözlem Cemaatin bir tarikat olarak varlığını sorgulaması boyutunu da içermektedir.

Toplum değişmekte ve buna paralel olarak Cemaat de değişmektedir. Araştırmamızda bu değişimin nasıl sonlanacağı ve Cemaatin nereye evrileceğinin mübhemiyeti sonucuna ulaşılmıştır. Bu mübhemiyeti belirginleştiren Cemaat üyelerinin eski davranış ve kabul biçimlerinden sadece bazı adların ve formların değiştiği yönündeki inanışları ile lider tarafından çizilmeye çalışılan yolun farklılığıdır. Yani görüldüğü üzere Cemaat ısrarla geleneksel yapıya sahip çıkmaya çalışırken lider ise geleneksel tarikat yapılanmasının sürdürülemezliğinden hareketle yeni bir duruma işaret etmektedir. Bunun zamanla olgunlaşacağı; Cemaatin ya yeni bir tarikat/tasavvuf formu çerçevesinde manevi ihtiyaçların giderilmesini amaçlayan bir yolu tercih edeceği veya bir sivil toplum örgütü olarak hayatiyetini devam ettireceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- ACAR, Feride, “İslamcı İdeolojide Kadın: Türkiye’de Üç İslamcı Kadın Dergisi”, yay. haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Sarmal Yay. İstanbul, 1993.
- AHMED, Akbar S., **Postmodernizm ve İslam**, çev. Osman Deniztekin, Cep Kitapları, İstanbul, 1995.
- AKDOĞAN, Ali, **Din Sosyolojisi**, S.T.S. Yay, İstanbul, 2013.
- AKGÜNDÜZ, Murat, “Ticarî Hayatta Kardeşliği Esas Alan Ahîlik Teşkilatı”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 19, Sayı 31, Ocak–Haziran 2014.
- AKIN, Vildan, “Birey ve Toplum”, (ed.) İhsan Sezal, **Sosyolojiye Giriş**, 3. b., Beta Bas. Yay. Dağ., İstanbul, 2010.
- AKPOLAT, Yıldız, “Ölüm Sosyolojisi’ne Dair: Ölüm İdeolojisi Ya Da Ölümün Toplumsallaştırılması Olarak Eshab-I Kehf Miti”, **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 51, Aralık 2013, ss. 121-134.
- AKTAN, Berkin, "Milli Mücadele Kahramanı Özbekler Tekkesi", **Atlas Tarih Dergisi**, Sayı: 40, Nisan-Mayıs 2016.
- AKTAY, Yasin, **Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum**, Tezkire Yay., İstanbul, 2015.
- AKYEL, Salih, Zülküf Şimşek, “Klasik Kaynaklara Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Meydana Gelen Kızılbaş Ayaklanmaları”, **Tarih Okulu Dergisi**, yıl 7, S. 19, İzmir, 2014.
- AKYOL, Taha, “Müslüman Kalvinistler!” **Milliyet**, January 27, 2006,
- AKYÜZ, Niyazi **Dinin Örgütsel İklimi: Dini Gruplar**, Gündüz Eğitim ve Yay., Ankara, 2007.
- ALGAR, Hamid, Nakşibendilik, çev. Cüneyt Köksal vd., 4.b., İnsan Yay., İstanbul, 2013.
- ALKAN, Necmettin, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî: Döneminin Osmanlısı ve “Zamanın Ruhu”nu Anlamak”, **1. Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler**, Gümüşhane Üni. Yay., Gümüşhane, 2014.
- ALTINKAYA, Mustafa, “Horasan Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri”, **Turkish Studies**, vol. 11, issue. 2, Ankara, 2016.

- ALTINTAŞ, Ramazan, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç Ve Davranış Problemleri “ **C.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 6, S. 1, 2006.
- ANDERSON, Benedict, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İskender Savaşır, 9. b., Metis Yay., İstanbul, 2017.
- ARAT, Necla, **Feminizmin ABC’si**, 2. b., Say Yay., İstanbul, 2010.
- ARAT, Yeşim, “Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri”, yay. haz. Şirin Tekeli, **Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 1995.
- ARMAĞAN, Mustafa, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 3., İstanbul, Kış 2005.
- ARMAĞAN, Mustafa, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, 4. b., Timaş Yay., İstanbul 2013.
- ARSLAN, Ahmet Turan, “Gümüşhanevi’nin Halifelerinden Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi”, **Bağcılar Belediyesi Uluslararası Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul, 2014.
- ASAD, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam", **Center for Contemporary Arab Studies**, Georgetown University, D.C. Washington, 1986.
- ASLAN, Seyfettin, Abdullah Yılmaz, “Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm”, **C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C. 2, S. 2.
- AYDIN, Mustafa, **Bilgi Sosyolojisi**, 2. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2010.
- AYDIN, Mustafa, **Moderniteye Dışarıdan Bakmak**, 2. b., Açılım Yay. İstanbul, 2014.
- AYDOĞDU, Rukiye, **19. yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi -Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî Özelinde-** (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.
- AYNUR, Hatice Şahin, “İslamî Feminizm ve Feminist Kur’an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 13, S. 3, 2013.
- AYTAÇ, Ömer, “Tüketimcilik ve Meta Kısılcığında Boş Zaman”, **Kocaeli Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 11, 2006/1.
- AZAMAT, Nihat, “Bekkine, Abdülaziz”, **D.İ.A**, C. 5, İsam Yay., İstanbul, 1992.

- BABAN, Ece, “Mc Luhan ve Baudrillard’ın Penceresinden Sosyal Medyanın Etkisi: İfadenin Esareti, Gözetlenen Toplum ve Kayıp Kimlik Sendromu.” ed. Tolga Kara-Ebru Özgen, **Sosyal Medya/Akademi**, Beta Yay, İstanbul, 2012.
- BACON, Francis, **Novum Organum**, çev. Sema Önal, Say Yay., İstanbul, 2012.
- BAĞLAN, Süleyman Zeki, “Gümüşhanevî Dergâhının Aksiyonu”, **Bağcılar Belediyesi Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul, 2014.
- BAKIŞ, Rıza, “Varoluş İrrasyonel midir?”, **Bilimname**, S. XXX, 2016/1.
- BARDAKÇI, Necmettin, **Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf**, 2. b., Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- BASIM, H. Nejat, Mehmet Erkenekli, Harun Şeşen, “Birey Davranışındaki Kontrol Odağının Rol Çatışması ve Rol Belirsizliği Algısı ile İlişkisi: Kamu Sektöründe Bir Araştırma”, **Amme İdaresi Dergisi**, C. 43, S. 1, Mart 2010.
- BAŞTÜRK, Mehmet, “Anayurt Otelî ve ‘Dünya Ağrısı’nda Anayurt Otelî”, **Cyprus International Universty Folklor/Edebiyat Dergisi**, C. 21, S. 84, 2015/4.
- BAUDRILLARD, Jean, **Simülakrlar ve Simülasyon**, çev. Oğuz Adanır, 6. b., Doğu Batı Yay. İstanbul, 2011.
- BAUDRILLARD, Jean, **Tüketim Toplumu**, çev., Hazal Deliçaylı-Ferda Keskin, 5. b., Ayrıntı Yay. İstanbul, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt, **Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar**, çev. Ümit Öktem, Sarmal Yay., İstanbul, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt, **Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İsmail Türkmen, 2. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum**, çev. Yavuz Alagon, 3. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2015.
- BAYHAN, Vehbi, **Hedonist Ve Püritan Etik Sarmalında Postmodern Gençlik**, <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/BAYHAN-Vehbi-HEDON%20ST-VE-P%20CR%20TAN-ET%20K-SARMALINDA-POSTMODERN-GEN%20L%20K.pdf>
- BAYTUM, İnci Duygu, Ayşen Özerem, “Teknolojik Determinizm Kavramı Kısacasında Eğitim”, **International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education**, volume 1, issue 4, 2012.

- BECK, Ulrich, **Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru**, çev. Kazım Özdoğan, Bülent Doğan, İthaki Yay., İstanbul, 2011.
- BENNİNGSEN, Alexandre, Sufi ve Komiser, çev. Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara, 1988.
- BERGER, Peter L., “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, der. ve çev. Ali Köse, Da Yay., İstanbul, 2002.
- BERGER, Peter L., “Sekülerizm in Retreat”, **National Interest**, Winter 1996/1997.
- BERGER, Peter L., **Kutsal Şemsiye**, çev. Ali Coşkun, 4. b., Rağbet Yay., İstanbul, 2011.
- BERMAN, Marshall, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, çev. Bülent Peker-Ümit Altuğ, 16. b., İletişim Yay., İstanbul, 2013.
- BILTON, Tony, Kevin Bonnett vd., **Sosyoloji**, çev. Kemal İnal vd., 2. b., Siyasal Kitapevi, Ankara, 2009.
- BİLGİN, Azmi, “Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı”, **İlmi Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri**, S. 1, 1995.
http://ktp.isam.org.tr/pdfdr/D01445/1995_1/1995_1_BILGINA.pdf
- BİLGİN, Vejdi, “Sosyal Akışkanlık’ Kavramı Üzerine”, **Uludağ Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 12, S. 2, 2003.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, **Genel Sosyoloji**, 3. b., Divan Yay., İstanbul, 1982.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, **Köy Sosyolojisi**, 2. b., Filiz Kitapevi, İstanbul, 1988.
- BİLİCİ, Mücahit, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, ed. Nilüfer Göle, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 3. b., Metis Yay., İstanbul, 2009.
- BLACK, C. E., **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, çev. Fatih Gümüş, , 2. b., Verso Yay., Ankara, 1989.
- BOLAY, S. Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, 10. b., Nobel Yay., Ankara, 2009.
- BOULDING, Kenneth, **Yirminci Asrın Manası**, çev. Erol Güngör, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1968.
- BOZKURT, Veysel, **Değişen Dünyada Sosyoloji**, 12. b., Ekin Bas. Yay., Bursa, 2008.
- BRUINESSEN, M. van, “Kürtler Arasında Bir Siyasi Protesto Aracı olarak Nakşibendi Tarikatı”, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, ed. Mustafa Kara, 4. b., Dergah Yay., İstanbul, 2014.

- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail, **Sahih-i Buharî ve Tercemesi**, çev, Mehmet Sofuoğlu, C. 1, Ötüken Yay., İstanbul, 1987.
- CANATAN, Kadir, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, İnsan Yay., İstanbul, 1995,
- CASANOVA, José, **Modern Dünyada Kamusal Dinler**, çev, Mehmet Murat Şahin, Sakarya Üni. Kültür Yay., Sakarya, 2014.
- CEBECİ, Suat, “Din Eğitimi Açısından Dini Yaşantıların Gelenekleştirilmesi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi**, S. 2, 1996.
- CEM, İsmail, **Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi**, 3. b., Cem Yay., İstanbul, 1973.
- CERECİ, Sedat, “Modernleşme Sürecinde Medyanın Rolü: Yaklaşımların Sınırlanması Sorunu”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, C. 1, S. 2, 2012.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, 5. b., Say Yay., İstanbul, 2015.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, 3. b., Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- CEYHAN, Semih, “Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair”, **Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür**, ed. Semih Ceyhan, İsam Yay., İstanbul, 2015.
- COLLINS, Randall, **Max Weber; Bir Kılavuz**, çev., Taylan Banguoğlu, Phoenix Yay., Ankara, 2017.
- COOPER, Simon, **Technoculture and Critical Theory: In the Service of the Machine**, Routledge Press, London, 2014.
- COŞAN, Esad, “Evliya Nümûnesi”, **Anılarla Mehmed Zahid Kotku (Ra.h) Hazretleri**, Haz.Metin Erkaya, Seha Neşriyat, İstanbul, 1997.
- COŞAN, Esad, **Sosyal Çalışmalarda Organizasyon Başarı**, yay. haz. Metin Erkaya, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994.
- COŞAN, Esad, **Zaferin Yolu ve Şartları**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994.
- COŞAN, M. Esad, **Başmakaleler I**, 5. b., Server İletişim, İstanbul, 2013.
- COŞAN, M. Esad, **İslam Sevgi ve Tasavvuf**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1994.
- COŞAN, M. Esad, **Kadın ve Aile Dergisi Başmakaleleri**, 2. b., Server İletişim, İstanbul, 2008.
- COŞAN, M. Esad, **Mehmed Zahid Kotku**, 4. b., Server İletişim, İstanbul, 2012.
- COŞAN, M. Esad, **Sosyal Çalışmalarda Organizasyon ve Başarı**, haz. Metin Erkaya, 2. b., Seha Neşriyat, İstanbul, 1994.
- COŞAN, M. Esad, **Yeni Dönemde Yeni Görevler**, 2. b., Seha Neşriyat, İstanbul, 1994.

- COŞKUN, İsmail “Modernleşme Kuramı Üzerine”, **Sosyoloji**, C. 3, S. 1, 1989.
- COX, Harvey, **The Secular City**, SCM Press, Cheap Edition, London, 1966.
- ÇAKIR, Mukadder, ”Sosyal Medya ve Gösteri”, ed. Ali B. Aslan-Ali Murat Kınık, **Sosyal Medya**, Çizgi Yay., Konya, 2013.
- ÇAKIR, Mukadder, **Medya ve Modernlik**, Parşömen Yay., İstanbul, 2013.
- ÇAKIR, Ruşen, **Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar**, 11.b., Metis Yay., İstanbul, 2014.
- ÇELEBİ, Vedat, “Michel Foucault’da Bilgi, İktidar, Özne İlişkisi,” **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi** C. 5, S. 1, 2013.
- ÇELİKOĞLU, Nalan, **Mahremiyet, Kişiyeye Ait Alan Tartışmaları**, İskenderiye Yay., İstanbul, 2008.
- ÇELİKOĞLU, Şahver, **Rabıta**, Server Yay., İstanbul, 2016.
- ÇINAR, Aliye, “Din, Ahlak ve Gelenek”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 3., İstanbul, Kış 2005.
- DEMİRCİ, Emin Yaşar, “Dergahtan Partiye, Vakıftan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık**, C. 6, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 2005.
- DEMİRCİ, Emin Yaşar, “Esad Coşan”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 6, İslamcılık**, 3.b., İletişim Yay., İstanbul, 2005.
- DEMİRCİ, Emin Yaşar, “Mehmet Zahid Kotku”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6 İslamcılık**, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 2005.
- DEMİRCİ, Emin Yaşar, **Modernization Religion and Politics in Turkey: The Case of The İskenderpaşa Community**, İnsan Pub., İstanbul, 2008.
- DEMİRCİ, Mehmet, “Hakikat-ı Muhammediyye,” **D.İ.A.**, C. 15, İsam Yay, İstanbul, 1997.
- DEMİREZEN, İsmail, **Tüketim Toplumu ve Din**, Dem Yay., İstanbul, 2015.
- DEMİRHAN, Ahmet, **Modernlik**, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat**, 2. b., Doğuş Matbaası, Ankara, 1970.
- DILTHEY, Wilhelm, “Tinsel Bilimlere Giriş”, çev. Doğan Özlem, **Seminer**, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., S. 2/3, yıl 1983-1984.
- DOĞAN, D. Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, 11. b., İz Yay. İstanbul, 1996.

- DOĞAN, İsmail, **Sosyoloji Kavramlar ve Kurumlar**, 5. b., Pegem Yay., İstanbul, 2002.
- DUFFY, Enda, **The Speed Handbook, Velocity, Pleasure, Modernism**, The Duke University Press, London, 2009.
- DUMAN, Fatih Duman, “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, **Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi**, yıl 61, 2006.
- DURHAN, İbrahim, “1838 Tarihli Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi ve Sonuçları”, **A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 6, S. 1-2, 2002.
- DURKHEIM, Emile, **Toplumsal İşbölümü**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2006.
- DUYGULU, Abdüllatif, Abdül'aziz Bekkine Rh.A Hazretleri (1895-1952), <http://www.dervisan.com/silsile/azizefendi/index.htm>
- EBU MANNEH, Batrus, “19. Yüzyıl Başlarında Osmanlı’da Nakşî-Müceddidîlik”, çev. Hür Mahmut Yücer, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 12, 2004.
- EFE, Âdem, **Dini Gruplaşma ve Cemaatleşme Olgusunun Sosyolojik Açından İncelenmesi**, Isparta, 2008.
- EISENSTADT, S. N., “Multiple Modernity”, **Daedalus**; Research Library Core, Winter 2000.
- EISENSTADT, S. N., **Tradition, Change and Modernity**, John Wiley Interscience Publication, New York, 1973.
- ELIAS, Norbert **Uygarlık Süreci**, çev. Ender Ateşman, 6. b., İletişim Yay., İstanbul, 2015.
- ELIAS, Norbert, **Sosyoloji Nedir?**, çev. Oktay Değirmenci, Olvido Yay., İstanbul, 2016.
- ELIAS, Norbert, **Uygarlık Süreci**, çev. Ender Ateşman, 6. b., İletişim Yay., İstanbul, 2015
- ERDOĞAN, İrfan -Korkmaz Alemdar, **Öteki Kuram**, 3. b., Seçkin Yay., İstanbul, 2010.
- ERGÜN, Mustafa, **Felsefeye Giriş (Bilim Felsefesi)**, s. 1, <http://www.egitim.aku.edu.tr/bilimfelsefesi.pdf>

- ERK, Sarp, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim Sanat Yay., Ankara, 2002.
- ERÖZDEN, Ozan, **Ulus-Devlet**, 3. b., 12 Levha Yay., İstanbul, 2013.
- ERTİT, Volkan, “Sekülerleşme Ne Demektir?”, **Toplumsal Değişim Sempozyumu**, İnsan ve Medeniyet Hareketi Yay., İstanbul, 2016.
- ERTÜRK, Ramazan, **Sufi Tecrübenin Epistemolojisi**, Fecr Yay., İstanbul, 2004.
- ESENBEL, Selçuk, “Türk ve Japon Modernleşmesi: ‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Açısından Bir Mukayese”, **Toplum ve Bilim**, S., 84, 2000/2.
- FABIANI, Jean-Louis, “Kamusal Alanda Değişimler (1983-2013)”, çev. Kemal Atakay, **Varlık**, Haziran 2014.
- FICHTER, Joseph, **Sosyoloji Nedir?**, çev. Nilgün Çelebi, 2. b., Anı Yay., Ankara, 2002.
- FOUCAULT, Michel, **İktidarın Gözü: Seçme Yazılar**, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.
- FROMM, Erich, **Hürriyetten Kaçış**, çev. Ayda Yörükkan, 3. b., Tur Yay., İstanbul, 1982.
- FROMM, Erich, **Çağdaş Toplamların Geleceği**, çev. Gülnur Kaya- Kaan H. Ökten, Arıtan Yay., İstanbul, 1996.
- FUKUYAMA, Francis, “The End of History?”, **The National Interest**, Summer 1989.
- FUKUYAMA, Francis, **Büyük Çözölme**, çev. Hasan Kaya, 2. b., Profil Yay., İstanbul, 2009
- GELLNER, Ernest, **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. Büşra Ersanlı-Günay Göksu Özdoğan, 3. b., Hil Yay., İstanbul, 2013.
- GIDDENS, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, 5. B., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012.
- GIDDENS, Anthony, **Sosyoloji Eleştirel Bir Yaklaşım**, çev. Ruhi Esengün-İsmail Öğretir, 2. b., Birey Yay., İstanbul, 1994.
- GIDDENS, Anthony, **Sosyoloji**, çev. Hüseyin Özel v.d., Kırmızı Yay., İstanbul, 2008.
- GILSON, Etienne, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu**, çev. Şamil Öcal, Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- GÖLE, Nilüfer, **İç İçte Girişler: İslam ve Avrupa**, 2. b., Metis Yay. İstanbul, 2010.
- GÖLE, Nilüfer, **Melez Desenler**, 4. b., Metis Yay., İstanbul, 2011.
- GÖLE, Nilüfer, **Modern Mahrem**, 11. b., Metis Yay., İstanbul, 2011.

- GÖRDEBİL, Osman, "Ahmed Ziyaeddin-i Gümüşhanevî'nin Toplumsal Hayata Yönelik Padişaha Gönderdiği Mektubu", **Bağcılar Belediyesi Uluslararası Gümüşhanevi Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul, 2014.
- GROSS, David **The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity**, University of Massachussets Press, 1992.
- GUENON, René, **Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri**, çev. Mahmut Kanık, 2. b., İz Yay., İstanbul, 2004.
- GÜÇ, Ayşe, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, S. 2, 2008.
- GÜNAY, Ünver, **Din Sosyolojisi**, 10. b., İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- GÜNAY, Ünver, **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, Erciyes Üni. Yay., Kayseri, 1999.
- GÜNDÜZ, İrfan, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Rabıta," **MÜİFD**, S.7-8-9-10, 1989-92.
- GÜNDÜZ, İrfan, **Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- GÜRDOĞAN, Ersin, **Teknolojinin Ötesi, Kaybolan Denge ve Bozulan Ölçü**, Akabe Yay., İstanbul, 1985.
- GÜRDOĞAN, Ersin Nazif, "Bin Lokma Üret, Bir Lokma Tüket" Gençlik ve Kültür Sitesi, 1 Ocak 2013, <http://www.gencdoku.com/bin-lokma-uret-bir-lokma-tuket-2-2111.html>
- GÜRDOĞAN, Ersin Nazif, **Görünmeyen Üniversite**, 7. b., İz Yay., İstanbul, 2011.
- GÜRDOĞAN, Nazif, "Derviş Girişimciler," **Yeni Şafak**, 2 Ekim 2000.
- GÜRLER, Kadir, "Gümüşhanevî Dergâhından Osmanlı-Türk Modernleşmesine Bir Destek: Ömer Ziyaüddin Dağüstânî", **1. Uluslararası Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, ed. İhsan Günaydın, Ali Kuzudişli, Adem Çatak, Gümüşhane Üni. Yay., Gümüşhane, 2014.
- GÜRLER, Kadir, **Türk Modernleşmesi Sürecinde Din ve İktidar**, Sarkaç Yay., Ankara, 2010.
- GÜVENÇ, Bozkurt **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, Kültür Bak. Yay. Ankara, 1993.
- HABERLİ, Mehmet, "İslam ve İnternet", **Dijitalleşen Din**, Köprü Kitapları, İstanbul, 2015.

- HABERMAS, Jürgen, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, 13. b., İletişim Yay., İstanbul, 2015.
- HAMILTON, Malcolm, **Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives**, Routledge Press, 2. b., London, 2001.
- HARTUNG, Frank E., “Pozitivizmin Sosyolojisi”, çev. Taylan Şahbaz, ed. Olcay Geridönmez, **Bilim ve Düşünce 3: Pozitivizm**, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2006.
- HARVEY, David, **Potmodernliğin Durumu**, Çev. Sungur Savran, 6. b., Metis Yay., İstanbul 2012.
- HIPPLER, Jochen, “Şiddetli Anlaşmazlıklar, Anlaşmazlıktan Kaçınma ve Ulus İnşası: Terminoloji ve Politik Konseptler”, der. Jochen Hippler, **Ulus İnşası**, çev. Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, Versus Kitabevi, İstanbul, 2007.
- HORKHEIMER, Max, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, 4. b., Metis Yay., İstanbul, 1998.
- IANNACCONE, Laurence R., “Dinî Pazarlar ve Dinî Ekonomiler”, çev. Hatice Gül, **Bilimname**, C. XXVII yıl, 2014/2.
- ILLICH, Ivan, **Tüketim Köleliği**, çev. Mesut Karaşahan, Pınar Yay., İstanbul, 2002.
- İNKELES, Alex, D. Horton Smith, **Becoming Modern**, Harvard University Press, 2013.
- İBN Haldun, **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, 8. b., Dergah Yay. İstanbul, 2012.
- İNAÇ, Hüsamettin, “Makro Toplumsal Kuramlar Açısından Postmodern Teori”, **Dumlupınar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi**, S.8, 2015.
<http://sbe.dpu.edu.tr/8/341.pdf>
- İNANÇER, Ö. Tuğrul, **Vakte Karşı Sözler**, 2. b., Sufi Kitap, İstanbul, 2012.
- JAMESON, Fredric, **Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev. Nuri Plümer - Abdülkadir Gölcü, Nirengi Yay., Ankara, 2008.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent, **Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye**, 2. b., Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007.
- KALBERG, Stephen, “Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones or the Analysis of Rationalization Processes in History “, **The American Journal of Sociology**, v. 85, number 5, 1980.

- KARA, Mustafa, “İkinci Meşrutiyet Devrinde Dervişlerin Sosyal ve Kültürel Etkinlikleri”, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Kaynakları-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkenografi- Modernizm**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 2006.
- KARA, Mustafa, **Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri**, 4. b., Dergah Yay., İstanbul, 2014.
- KARA, Mustafa, **Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, 2. b., Dergah Yay., İstanbul, 1980.
- KARAASLAN, Faruk, “Post Seküler’ Dinin Halleri: Dinin Dijitalleşmesi”, ed. Mete Çamdereli, Betül Önay Doğan, Nihal Kocabay Şener, **Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2**, Köprü Yay., İstanbul, 2015.
- KAYA, İbrahim, **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler**, İmge Yay., Ankara, 2006.
- KAYA, İbrahim, **Modern-Dışlaşan Türkiye**, Gündoğan Yay., İstanbul, 2013.
- KAYA, İbrahim, **Yeni Türkiye: Modernliği Olmayan Kapitalizm**, İmge Yay., Ankara, 2014.
- KILIÇ, Mahmud Erol, “Hacc’ın Ardından Bazı Tespitlerim,” **Yeni Şafak**, 10 Eylül 2017.
- KILIÇ, Mahmut Erol, “Anadolu İrfanı’nın Nakşî Damarı” **Yeni Şafak**, 27 Kasım 2016, <http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/anadolu-irfaninin-naks-damari-2034412>
- KILIÇ, Mehmet, “Uluslararası İlişkiler, Yeşil Kuşak Teorisi ve Örnekleri”, **International Journal of Political Science Researches**, C. 1, S. 1, 2005.
- KILIÇ, Rüya, "Osmanlı Devletinde Yönetim Nakşibendi İlişkisine Farklı Bir Bakış; Halidi Sürgünleri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.17, İstanbul, 2006.
- KIZILÇELİK, Sezgin, Yaşar Erjem, **Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü**, Günay Ofset, Konya, 1992.
- KİRMAN, Mehmet Ali, **Din ve Sekülerleşme**, Karahan Kitabevi, Adana, 2005.
- KOTKU, M. Zahid, **Cennet Yolları**, Server İletişim, İstanbul, 2015.
- KOTKU, M. Zahid, **Hadislerle Nasihatlar**, C. 1, Seha Neşriyat, İstanbul, 1984.
- KOTKU, M. Zahid, **Tasavvufî Ahlak**, C. 1-5, Seha Neşriyat, İstanbul, ty.
- KOTKU, M. Zahid, **Mü’minlere Vaazlar**, C 2, 2. b., Seha Neşriyat, İstanbul, 1989.

- KOTKU, M. Zahid, **Nefsin Terbiyesi**, 6. b., Server İletişim, İstanbul, 2015.
- ŞAHİN, Köksal, **Ulus Devlet**, 2. b., Yeniüzyıl Yay., İstanbul, 2009.
- KÖROĞLU, Cemile Zehra, **Tüketim Kültürü ve Din**, Gümüşhane Üni. Yay., Gümüşhane, 2012.
- KÖSE, Ali, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, **Laik Ama Kutsal**, ter. ve ed. Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.
- KUMAR, Krishan, **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, çev. Mehmet Küçük, 4. b., Dost Yay., Ankara, 2013.
- KURT, Abdurrahman, **Din Sosyolojisi**, 4.b., Sentez Yay., Bursa, 2012.
- KUTAY, Cemal, **Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1973.
- KUTUB, Seyyid, **İstikbal İslamındır**, çev. Nurettin Demir, 3. b., İslamoğlu Yay., İstanbul, 1989.
- KÜÇÜKALP, Kasım, “Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbal”, **Hece**, yıl 17, S. 193, 2013.
- KÜMBETOĞLU, Belkis, **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, 2. b., Bağlam Yay., İstanbul, 2008.
- LASH, Scoth, “Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Say Yay., İstanbul, 2011.
- LAYDER, Derek, **Sosyal Teoriye Giriş**, Çev. Ümit Tatlıcan, 4. b., Küre Yay., İstanbul, 2006..
- LUCKMANN, Thomas, **Görünmeyen Din; Modern Toplumda Din Problemi**, çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yay. İstanbul, 2003.
- LUKES, Steven, **Bireycilik**, çev. İsmail Serin, Ark Yay., Ankara, 1995.
- MACIVER, R. M., Charles H. Page, **Cemiyet**, C. 1, cev. Amiran Kurtkan Bilgiseven, 2. b., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.
- MARDİN, Şerif **Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 3. b., İletişim Yay., İstanbul, 1993.
- MARDİN, Şerif, “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı”, **Doğu-Batı**, yıl: 8, S. 31, 2005.

- MARDİN, Şerif, “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı”, (ed.) Richard Tapper, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yay., İstanbul, 1993.
- MCLUHAN, Marshall, **Understanding Media, The Extensions of Man**, MIT. Press, Cambridge, 1994.
- MCLUHAN, Marshall, Bruce R. Powers, **Global Köy**, çev. Bahar Öcal Düzgören, Scala Yay., İstanbul, 2001.
- MARSHALL, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2009.
- MARTİN, Bradford G., **Sömürgeciliğe Karşı Afrika’da Sufi Direniş**, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1988.
- MENSCHING, Gustav, **Din Sosyolojisi**, çev. Mehmet Aydın, 3. b., Literatürk Yay. Konya, 2012.
- MEVDUDÎ, Ebu’l A’lâ, **Kur’an’a Göre Dört Terim**, çev. İsmail Kaya, 19. b., Beyan Yay., İstanbul, 1991.
- MEYERS, Catherine, “Secularization as a Decline in Religious Authority Over Gender,” **BYU. Scholars Archive**, Provo, Utah, 07/2005. <https://scholarsarchive.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer>
- MICHEL, Andrée, **Feminizm**, çev. Şirin Tekeli, Kadın Çevresi Yay., İstanbul, 1984.
- MÜSLİM, Ebu’l- Hüseyin Muslimu’bnu’l-Haccac el-Kuşeyrî en-Niysâbüri, **Sahih-i Müslim ve Tercemesi**, çev. Mehmet Sofuoğlu, İrfan Yay., İstanbul, 1967.
- NARSKI, Igor S., “Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, çev. Olcay Geridönmez, **Pozitivizm**, 2. b., Evrensel Bas. Yay., İstanbul, 2013.
- NASR, Seyyid H, **Bilgi ve Kutsal**, çev. Yusuf Yazar, 3. b., İz Yay., İstanbul, 2009.
- NASR, Seyyid H, **İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı**, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1984.
- NASR, Seyyid H, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, çev. Sera Büyükduru, 6. b., İnsan Yay., İstanbul, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, **Güç İstenci**, çev. Nilüfer Epçeli, 3. b., Say Yay., İstanbul, 2017.
- NISBET, Robert, **Sosyolojik Düşünce Geleneği**, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yay., İstanbul, 2013.
- NORTHBOURNE, Lord, **Modern Dünyada Din**, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., 3.b., İstanbul, 2003.

- NURSÎ, Said, **Mesnevi-i Nuriye**, Sözlür Neşriyat, İstanbul, 2005.
- ODABAŞI, Yavuz, **Tüketim Kültürü, Yetinen Toplumun Tüketen Topluma Dönüşümü**. 2. b., Sistem Yay., İstanbul, 2006..
- OKUDAN, Rifat. "İnsani Bir insiyak Olarak Rabıta", **Tasavvuf**, S. 10, Ankara, 2003.
- OKUMUŞ, Ejder, **Toplumsal Değişim ve Din**, 2. b., İnsan Yay., İstanbul, 2006.
- ONUR, Ferhat, "Horkheimer'da Akıl", **Kilikya Felsefe Dergisi**, S. 1, 2016.
- ORAL, Necdet, "Hasib Efendi'den Mehmed Efendi'ye", Haz. Metin Erkaya. **Anırlarla Mehmed Zahid Kotku**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1997.
- ORÇAN, Mustafa, "Cemaatten Cemiyete Türkiye'nin Modernleşme Pratiği", **Muhafazakar Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004.
- OSWALT, Conrad, "Seküler Çan Kuleleri", **Laik Ama Kutsal**, ter. ve ed. Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.
- ÖLMEZ, Adem, "II Abdülhamid ve Mevlevîlik", **Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı II**, Şanlıurfa, 2007.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Anadolu Tasavvuf Geleneği", **Tasavvuf El Kitabı**, ed. Kadir Özköse, Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Tarikat", **D.İ.A.**, C. 40, İsam Yay., İstanbul, 2011.
- ÖZAY, Mehmet, **Sekülerleşme ve Din**, İz Yay., İstanbul, 2007.
- ÖZBEK, Meral, "Giriş: Kamusal-Özel Alan, Kültür ve Tecrübe", ed. Meral Özbek, **Kamusal Alan**. 3. b., Hil Yay., İstanbul, 2015.
- ÖZBEK, Meral, "Kamusalığın Kavramsallaştırılması", ed. Meral Özbek, **Kamusal Alan**, 3. b., Hil Yay., İstanbul, 2015.
- ÖZBOLAT, Abdullah, "Postmodern Perspektifte Tüketimin Toplumsal Anlamına Sosyolojik Bir Yaklaşım", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 17/1, yıl 2012,
- ÖZCAN, Abdülkadir, "Kılıç Alayı", **D.İ.A.**, C. 35, İsam Yay., İstanbul, 2002.
- ÖZCAN, Burcu, "Rasyonel Satın Alma ve Boş Zaman Sürecine Ait Alışveriş Eylemlerinin Birlikte Sergilendikleri Mekânlar: Alışveriş Merkezleri", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 9, S. 2, Aralık 2007.
- ÖZCAN, Zeki, **İnsan ve Toplum Bilimleri I: Genel Bakış**, Alfa Aktüel Yay., Bursa, 2008.

- ÖZDAMAR, Mustafa, **Şeyh Kotku; Bursalı Mehmed Efendi**, Kırk Kandil Yay., İstanbul, 1996.
- ÖZGÜL, Engin, “Tüketicilerin Sosyo-Demografik Özelliklerinin Hedonik Tüketim ve Gönüllü Sade Yaşam Tarzları Açısından Değerlendirilmesi”, **Ege Akademik Bakış**, C. 11, S. 1, Ocak 2011.
- ÖZKAN, Sezal Çınar, “Richard Rotry’de Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı ve Eleştirisi”, **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 23, Bahar 2017.
- ÖZLEM, Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Notos Kitap, Ankara 2008.
- ÖZTUNA, Yılmaz, **Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi: Türkiye'nin Siyasi, Medeni, Kültür, Teşkilat ve San'at tarihi**, C. 2, Ötüken Yay., İstanbul, 1977.
- ÖZYURT, Cevat, “Modernleşme ve Küreselleşme Bağlamında Varoluşun Toplumsal Dinamikleri”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004.
- PERŞEMBE, Erkan, “Enformasyon Toplumunda Cemaatler: Sanal mı, Gerçek mi?”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004.
- POSTMAN, Neil, **Teknopoli: Yeni Dünya Düzeni**, çev. Mustafa Emre Yılmaz, 2. b., Paradigma Yay., İstanbul, 2006.
- RAND, Ayn, **Capitalim: Unknown Ideal**, New American Library, New York, 1967.
- RAND, Ayn, **The Virtue of Selfishness**, New American Library, issue, 16, New York, 1964.
- SAY, Seyfi, “Geçmiş Zaman Olur ki, Melâli Cihan Tutar (59),”
<https://tebyin.wordpress.com/2013/09/19/gecmis-zaman-olur-ki-melali-cihan-tutar-41-dr-seyfi-say/>
- SCHOON, Frithjof, “İslam’ın Aslî Ezoterizmi”, ed., Jean – Louis Michon, Roger Gaetani, **Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf**, çev. Nurullah Koltaş, İnsan Yay., İstanbul, 2012.
- SENNETT, Richard, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, 4. b., Ayrıntı yay., İstanbul, 2013.
- SHAYEGAN, Daryush, **Yaralı Bilinç**, çev. Haldun Bayrı, 3. b., Metis Yay. İstanbul, 2013.
- SIMMEL, Georg, “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, **Şehir ve Cemiyet**, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul, 2000.

- SLATTERY, Martin, **Sosyolojide Temel Fikirler**, çev. Özlem Balkız vd., 6. b., Sentez Yay., Bursa, 2014.
- SMITH, Anthony D., **Toplumsal Değişme Anlayışı**, çev. Ülgen Oskay, 2. b., Gündoğan Yay., Ankara, 1996.
- SONER, Yalçın, **Erbakan**, 3. b., Kırmızı Kedi Yay., İstanbul, 2015.
- SÖZER, Selim, “Against Modern World A Different Ontological, Ethical, Epistemological And Esthetic Overview: Sufism And Sects” , **Journal of Modern Education Review**, vol. 5, number 3, New York, 2015.
- SÖZER, Selim, “El-İbriz” Ve “İlim ve Sanat” Sembolleri Üzerinden İskenderpaşa Cemaati’nin Epistemik Dönüşümü” **Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 2017/2.
- SUBAŞI, Necdet, **Din Sosyolojisi**, Dem Yay., İstanbul, 2014.
- SÜHREVERDİ, Ebu Hafs Şehabüddin Ömer, **Avarifü’l Mearif**, ter. H. Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Vefa Yay., İstanbul, 1990.
- SWATOS, William H., Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, ter. ve ed. Ali Köse, Da Yay., İstanbul, 2002.
- ŞAHİN, Mehmet, “ABD’nin Müslüman Savaşçıları”, **Akademik Orta Doğu**, C. 3, S. 1, 2008.
- ŞEKER, Fatih M., **Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru**, Dergah Yay., İstanbul, 2007.
- ŞEN, Hasan, **Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek**, Kadim Yay. Ankara, 2012.
- ŞENTÜRK, Rıdvan, “Mc. Luhan’ın Televizyon Teorisi”, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl 8, Sayı15, Bahar 2009.
- ŞENTÜRK, Ünal, “Tüketim Toplumu Bağlamında Boş Zamanların Kurumsallaştırdığı Bir Mekân: Alışveriş Merkezleri (Avm)”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** S. 13, 2012.
- ŞİMŞEK, Halil İbrahim, “Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları”, **Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 5, S. 9, Çorum, 2006.
- ŞİŞMAN, Nazife, **Emanetten Mülke**, 3.b., İz Yay., İstanbul, 2013.
- TALAS, Cahit, **Toplumsal Politikaya Giriş**, S Yay., Ankara, 1981.
- TANMAN, M. Baha, “Özbekler Tekkesi”, **D.İ.A.**, C. 34, İsam Yay., İstanbul, 2007.

- TATAR, Burhanettin, **İslâm Düşüncesine Giriş**, Dem Yay., İstanbul, 2009.
- TAYLOR, Charles, **Modernliğin Sıkıntıları**, çev. Uğur Canbilen, 2. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011.
- TEKELİ, İlhan, **Kentleşme Yazıları**, Turhan Kitabevi, Ankara, 1983.
- TEKİN, Üzeyir “Dünden Bugüne Sosyolojik Açından Cemaat ve Cemiyet Kavramları”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 1, S. 2, İstanbul, Güz 2004.
- TEZCAN, Mahmut, **Boş Zamanlar Sosyolojisi**, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara, 1993.
- TİKER, Erhan, “Sivil Toplum Perspektifleri”, **Sosyoloji**, C. 3, S. 6, yıl 2003.
- TOFFLER, Alvin, **Üçüncü Dalga**, çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yay., İstanbul, 2008.
- TOMLINSON, John, **Küreselleşme ve Kültür**, Çev. Arzu Eker, 2. b., Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013.
- TOPÇUOĞLU, N. Nur, **Basında Reklam ve Tüketim Olgusu**, Vadi Yay. Ankara, 1996.
- TOSUN, Necdet, “Nakşibendiyye”, **Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür**, ed. Semih Ceyhan, İsam Yay., İstanbul, 2015.
- TOSUN, Necdet, “Rabıta”, **D.İ.A.**, C. 34, İsam Yay., İstanbul, 2007.
- TOURAINE, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, çev., Hülya Uğur Tanrıöver, 8. b., Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2012.
- TÖNNIES, Ferdinand, “Gemeinschaft ve Gesellschaft” çev. ve yay. haz.: Ahmet Aydoğan, **Şehir ve Cemiyet**, İz Yay., İstanbul, 2000.
- TUNA, Muammer, Hasan Şen, Zafer Durdu, **Modern Toplumun İnşası**, Detay Yay., Ankara, 2011.
- TÜKEL, İrem, “Tüketimin Yeni Aktörleri: Y Kuşağı”, **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi**, 24 Kasım 2014.
- TÜRKMEN, Zekeriya, “Kuleli Vakası”, **D.İ.A.**, C. 26, İsam Yay., İstanbul, 2002.
- TÜZER, Abdüllatif Tüzer, **Din ve Rasyonalite-Postmodern Bir Yaklaşım**, Lotus Yay., Ankara, 2009.
- TVENGE, Jean M., **Ben Nesli**, çev. Esra Öztürk, 4. b., Kaknüs Yay., İstanbul, 2013.
- UĞURLU, Örgen, “Kentlerin Tarihsel Gelişimi”, ed. Örgen Uğurlu-N.Ş. Pıncıoğlu vd., **Türkiye Perspektifinden Kent Sosyolojisi Çalışmaları**, Örgün Yay., İstanbul, 2010.

- ULAŞ, Sarp Erk, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002.
- ULUDAĞ, Süleyman “Tasavvuf ve ‘Tekkeler ve Zaviyeler’ Hakkında”, ed. Mustafa Kara, **Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler**, 6. b., Dergah Yay., İstanbul, 2015.
- ULUDAĞ, Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf Felsefe**, 3. b., Dergah Yay., 1994.
- ULUDAĞ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. b., Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, C. 2, 10. b., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Sosyoloji Sözlüğü**, MEB Talim ve Terbiye Dairesi Yay., İstanbul, 1969.
- VAROL, Muharrem, “Kahramanlıktan Kalebendliğe: Kuleli Vak’asının Baş Aktörü Süleymaniyeli Şeyh Ahmed’e Dair Bilinmeyenler”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S. 35, 2015.
- VINCENT, David, **Mahremiyet, Kısa Bir Tarih**, çev. Deniz Cumhuri Başaraner, Epos Yay., Ankara, 2016.
- WACH, Joachim, **Din Sosyolojisi**, çev. Ünver Günay, İ.F.A.V. Yay., İstanbul, 1995.
- WAGNER, Peter, **Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity**, Cambridge, 2008.
- WALLERSTEIN, Immanuel, “Hangi Modernliğin Sonu?”, çev., Adem Palabıyık, **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi**, Mayıs 2011, www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/ademPalabiyikas1.pdf.
- WARD, Robert E., A. Rustow, **Political Modernization in Japan and Turkey**, Princeton Legacy Library, New Jersey, 1964.
- WEBER, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, çev. Zeynep Gürata, 6. b., Ayraç Yay., Ankara, 2009.
- WEBER, Max, **Topumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2011
- Webster's Encyclopedia of Dictionaries**, Ottenheimer Publishers, 1977.
- WIRTH, Luis, “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme”, der. ve çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, **20. Yüzyıl Kenti**, İmge Kitapevi, İstanbul 2002.

- YAMAN, Ömer Miraç, **Apaçi Gençlik**, 3. b., Açılım Kitap, İstanbul, 2013.
- YANKAYA, Dilek, **Yeni İslâmî Burjuvazi Türk Modeli**, 2.b., İletişim Yay. İstanbul, 2014.
- YAVUZ, Hakan, **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti**, çev, Ahmet Yıldız, 2. b., Kitap Yay., İstanbul, 2008.
- YAYLACI, Filiz Göktuna, “ Hukuk Suç ve Toplum”, ed. Nadir Suğur, **Sosyolojiye Giriş**, 4.b., Anadolu Üni. Yay., Eskişehir, 2015.
- YELKEN, Ramazan, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- YILDIRIM, Ali, Hasan Şimşek, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, 9. b., Seçkin Yay., Ankara, 2013.
- YILMAZ, Hülya, **Dünden Bugüne Gümüşhanevi Mektebi**, Seha Neşriyat, İstanbul, 1997.
- YİTZHAK, Fried, Robert B. Tieg “Supervisors’ Role Conflict and Role Ambiguity Differential Relations with Performance Ratings of Subordinates and The Moderating Effect of Screening Ability”, **Journal of Applied Psychology**, Vol 80, Issue 2, 1995.
- YÜCER, Hür Mahmut, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)**, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- ZARCONI, Thierry, “Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden Yeniden Dinî Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)”, çev. Eymen Topbaş, **Türkiye Günlüğü**, S. 23, Yaz 1993.

İNTERNET KAYNAKLARI

- <http://btdunyasi.net/mobil-abone-sayisi-73-2-milyon-akilli-telefon-sayisi-41-5-milyon/>
- <http://haber.sol.org.tr/medya/ulkelerin-televizyon-izleme-oranlari-aciklandi-turkiye-rekor-kirdi-191433>
- <http://mecmerkezi.org/Categories/220/category.aspx>
- <http://www.connectedvivaki.com/turkiyenin-medya-tuketim-aliskanliklari>
- <http://www.dervisan.com/silsile/azizefendi/index.htm>
- <http://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikastti-2016-08-24.html>
- <http://www.100bintebessum.org/>

<http://www.sonpeygamber.info/7-milyar-ummetten-7-milyar-salavat-i-serife>
<http://www.ufkayolculuk.com/>
<http://www.helalvesaglikli.org/tr/>
<http://helalsaglikliyasam.org/>
<http://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikasti-2016-08-24.html>
<http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/kitap/anmzk/hasib.html>
<http://www.iskenderpasa.com>
<http://www.kadinveaile.com/arifan/>
<http://www.kritikanalitik.global/kadi-ogrenmeye-buradan-basla/kad-nedir/>
<http://www.kuranimiz.net/web/>
<https://kadininstatusu.aile.gov.tr/uygulamalar/turkiyede-kadin>
<https://tavassut.wordpress.com/2015/03/05/28-subatin-yildonumu-vesilesiyle-bir-28-subat-anlatisi-22/>
<http://www.yenisafak.com/yazarlar/mahmuderolkilic/anadolu-irfaninin-naks-damari-2034412>
<http://www.menzil.net/altin-silsile/> http://www.samiefendi.org.tr/Silsile_i_Serif-454.htm <https://www.ismailaga.org.tr/kategori/altin-silsile-silsiletu-zeheb>
<http://arsiv.ntv.com.tr/news/62723.asp>
<http://www.dervisan.com/silsile/azizefendi/index.htm>
<http://www.gencdoku.com/bin-lokma-uret-bir-lokma-tuket-2-2111.html>

SÜRELİ YAYINLAR

Gülçocuk, Vefa Yay., İstanbul, 1989.
İlim ve Sanat, Vefa Yay., İstanbul.
İslam Mecmuası, Vefa Yay., İstanbul, 1983.
Kadın ve Aile Dergisi Vefa Yay., İstanbul, 1985.
Panzehir, Vefa Yay., İstanbul, 1988.
Sağduyu Gazetesi, İstanbul, 1998.

GÖRÜŞME YAPILAN KİŞİLER

ISPARTA ORTA YAŞ KADIN GRUBU:

Meryem, 45 yaşında, ev hanımı

Şeyma, 45 yaşında, ev hanımı

Zehra, 60 yaşında, ev hanımı

Merve, 60 yaşında, emekli mühendis

Fatma, 50 yaşında, ev hanımı

ISPARTA ORTA YAŞ ERKEK GRUBU:

Ali, 60 yaşında, petrol işletmecisi

Ahmet, 50 yaşında, öğretim görevlisi

Abdülhalim, 53, öğretim üyesi

Abdülkadir, 65 yaşında, öğretim görevlisi

Asım, 40 yaşında, öğretim üyesi

ISPARTA ÜNİVERSİTE ERKEK GRUBU:

Mustafa, 28 yaşında, öğrenci, esnaf

Murat, 28 yaşında, yüksek lisans öğrencisi

Mert, 25 yaşında, yüksek lisans öğrencisi

Melih, 45 yaşında, yüksek lisans Öğrencisi

Mahir, 25 yaşında, öğrenci

Metin, 25 yaşında, öğrenci

Musa, 23 yaşında, öğrenci

ISPARTA ÜNİVERSİTE KADIN GRUBU:

Nurbanu, 23 yaşında, öğrenci

Nevin, 21 yaşında, öğrenci

Nergis, 22 yaşında, öğrenci

Nilüfer, 23 yaşında, öğrenci

Naciye, 23 yaşında, öğrenci

Nihan, 21 yaşında, öğrenci

Nilgün, 24 yaşında, öğrenci

KARABÜK ORTA YAŞ ERKEK GRUBU:

Tuncay, 57 yaşında, yönetici
Tarık, 56 yaşında, öğretim görevlisi
Tahir, 50 yaşında, memur
Turan, 60 yaşında, memur
Salih, 50 yaşında, öğretim üyesi
Suat, 45 yaşında, yönetici
Sıtkı, 50 yaşında, memur

KARABÜK ÜNİVERSİTE ERKEK GRUBU:

Edip, 25 yaşında, öğrenci
Egemen, 22 yaşında, öğrenci
Erkan, 23 yaşında, öğrenci
Emir, 22 yaşında, öğrenci
Enver, 21 yaşında, öğrenci

TEKLER:

Atıf, 52 yaşında, öğretim üyesi
Avni, 61 yaşında, emekli mühendis
Aydın, 56 yaşında, yönetici
Aziz, 49 yaşında, öğretim üyesi
Aslıhan, 56 yaşında, ev hanımı
Aykut, 75 yaşında, emekli esnaf
Azmi, 80 yaşında, emekli muhasebeci
Bahadır, 66 yaşında, emekli mühendis
Bilal, 70 yaşında, emekli muhasebeci
Burak, 68 yaşında, emekli mühendis
Bünyamin, 56 yaşında, öğretim üyesi
Bülent, 55 yaşında, avukat
Burhan, 55 yaşında, öğretim üyesi
Celalettin, 63 yaşında, yönetici

Cüneyt, 66 yaşında, emekli parlamenter

Cemil, 63 yaşında, yönetici

Kemal, 63 yaşında, yönetici

Kerim, 65 yaşında, yönetici

Edip, 40 yaşında, esnaf

Erdoğan, 58 yaşında, mühendis

Fuat, 55 yaşında, hekim

Fatih, 48 yaşında, öğretim üyesi



EKLER

EK: 1

SORULAR: I

Medya İle İlgili Sorular:

- Gazete ve dergi okur musunuz?
- Televizyon seyrediyor musunuz?
- Radyo dinler misiniz?
- Sosyal medyayı kullanır mısınız?
- Gazete, radyo ve televizyon gibi yazılı ve görsel medya araçları ile İslam'a hizmet edilebileceğini düşünüyor musunuz?
- Mensubu bulunduğunuz cemaatin bu tür medya faaliyetinde bulunarak İslam'a hizmet ettiğini düşünüyor ve destekliyor musunuz?

Eğitim İle İlgili Sorular: **

- İslami kesime mensup ailelerin çocukları özel veya devlet okullarında modern eğitim almalı mı?
- İslami kesime mensup ailelerin kız çocuklarına yüksek tahsil yaptırılmalı mı?
- Niçin yaptırılmalı?
- İslami kesime mensup ailelerin çocuklarının karma okullarda eğitim görmesine nasıl bakıyorsunuz?
- Okullarda çocuklarımıza verilen modern Batılı eğitimin çocuklarımızın din ve inançlarına olumsuz yönde etkilediğini düşünüyor musunuz?

Politika İle İlgili Sorular:*

- Bir partiye üye misiniz?
- Seçimlerde oy verir misiniz?
- Sizce İslam dini demokrasiye karşı mıdır?
- Siyasi partiler aracılığı ile İslam'a hizmet edileceğini düşünüyor musunuz?
- Mensubu bulunduğunuz cemaatin kurduğu Sağduyu Partisi ile İslam'a hizmet edileceğini düşünüyor musunuz? Destekliyor musunuz?

Cinsiyet ve Kıyafet (Mahremiyet) İle İlgili Sorular:

- Sizce İslam'a göre sosyal hayatta kadın ve erkek eşit midir?
- Kadının bu kadar görünür olması sizce normal mi?
- Sizce kadını yeri evi midir?
- Kadın evinin dışına çıkıp ekonomik olarak çalışmalı mıdır?
- Kadın sosyal hayatta aktif olarak bulunmalı mı, niçin?

* Yıldızlı soru gruplarında bazı sorular ontolojik modernleşmeyle ilgilidir.

- Son dönemlerde tesettürlü bayanların tesettür modası şeklindeki giyimlerini doğru buluyor musunuz?

Ekonomi ile İlgili Sorular:*

- Kredi kartı kullanıyor musunuz?
- Bankalarla herhangi bir ilişkiniz var mı?
- Ev almak istediniz, paranız yetmedi. Bankadan ev kredisi alır mısınız? Alırsanız yasak olmadığını mı düşünürsünüz? Almazsanız alternatif davranışınız ne olur?*
- Hangi tür yerlerden alışveriş yapıyorsunuz?

Tarikat, Rabıta ve Şeyhlikle İlgili Sorular:

- Sizce tarikat nedir ve şeyh kimdir?
- Şeyhin tasarruf sahibi olduğuna inanıyor musunuz?*
- Şeyhe intisabınız var mı?
- Tarikat derslerini yapıyor musunuz?
- Rabıta sizce nedir? Tarikat dersleriniz esnasında rabıta yapıyor musunuz?

Tüketim ve Tatille İlgili Sorular:

- Tatile gider misiniz? Nasıl bir tatili tercih edersiniz?
- Tatilinizi nerelerde geçirmeyi yeğlersiniz?
- Geleneksel İslam'ın sade basit bir hayatı öngören, tevazuu ve azla yetinmeyi teşvik eden görüşüne katılır mısınız?
- Sizce Müslümanların lüks ve markalı diyebileceğimiz ev, araba, giyim gibi şeyleri kullanarak yaşamaları doğru mudur?
- Esad Coşan'ın bir dönem bağlılarını beş yıldızlı otellerde eğitim kamplarına götürmesine nasıl bakıyorsunuz?

Teknoloji Kullanımı İle İlgili Sorular:

- Sizce İslam teknolojik ilerlemeye karşı mıdır?
- Sizce Batı'nın ürettiği teknolojiyi Müslümanlar da kullanmalı mı?
- Sizce teknolojinin insan hayatına bu denli girmesinin onun dine karşı ilgisizleşmesi ile bir ilişkisi var mı?
- KAD ne demektir? Eleştirel düşünce mantığına nasıl bakıyorsunuz?

EK: 2

SORULAR: II

- 1- M. Zahid Kotku, Esad Coşan ve M. Nureddin Coşan arasındaki temel farklar sizce nelerdir?
- 2- M. Zahid Efendi'nin tarikat vermesi ile Esad Hoca'nın ders vermesi arasındaki bariz farklar nelerdir?
- 3- Kotku belirgin olarak insan-ı kâmil üzerinde dururken bunun da nefsin tezkiyesi ile mümkün olabileceğinde ısrar etmiştir. Esad Hoca ise aktif, sosyal çalışmalarında etkin etrafla daha ilgili bir tavır sergilemiştir. Bunun sebepleri sizce nelerdir?
- 4- Esad Coşan İslam'ın manevi ve uhrevi ibadetlerden ibaret olmayıp onun kusursuz ve eksiksiz bir sistem olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce onu Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi modern İslamcı bir çizgiye oturtmaktadır. Kotku ise İslam'ı daha çok bireysel mükemmeliyet yani insan-ı kamil üzerine odaklamaktadır. Bu fark sizce neye tekabül eder?
- 5- Nureddin Coşan “Ben doğal liderim.” sözleriyle neyi kastetmektedir?
- 6- Nureddin Coşan'ın tarikat dersi vermekten ve şeyh olduğunu söylemekten ısrarla kaçınmasının sizce sebepleri ne olabilir?
- 7- Nureddin Coşan döneminde geleneksel sohbetlerin ve ziyaretlerin terk edilmesi, kimseye randevu tarikat dersi verilmemesi, geleneksel *Ramuz* okumalarında meal çalışmalarına yönelinmesi ve yarışma programlarında “tasavvuf’un akla gelmemesi Cemaatin tasavvuf boyutunu terk ettiği anlamına gelir mi? Ne anlama gelir?
- 8- M. Zahid Efendi şeyhine teslim olmuş kişiyi ve aklı ön plana çıkartırken, Esad Efendi her bir ihvanın bir lider olmasını; üzüm salkımı gibi olmamasını salık vermektedir. Nureddin Efendi ise modern dünyanın düşünme biçimi olan eleştirel düşünmeden mühlhem kritik analitik düşünmemiz konusunda ısrar etmektedir. Bu değişim sizce neyi gösterir?
- 9- Kritik analitik düşünmeden ne anlıyorsunuz?

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı : Selim Sözer Isparta- 1957

Öğr.Gördüğü Kurumlar : Başlama Yılı Bitirme Yılı Kurum Adı

Lise : 1968 1975 Isparta İmam Hatip Okulu

Ön Lisans :

Lisans : 1975 1980 Atatürk Üni. İslami Bilimler Fakültesi

Yüksek Lisans : Lisans sonrası doktora hakkı

Doktora : 2014 2018 Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Medeni Durum : Evli

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: : Arapça Orta
: İngilizce Orta

Çalıştığı Kurum (lar) : Başlama ve Ayrılma Tarihleri Çalışılan Kurumun Adı

1. 1987-2005 Kendi işyeri

2. 2005-2009 Isparta Belediye Başkanlığı

3. 2012 - SDÜ. İlahiyat Fakültesi

Yurtdışı Görevleri :-

Kullandığı Burslar :-

Aldığı Ödüller :-

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar :-

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri :-

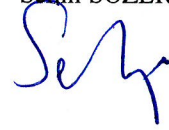
Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler:-

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar : 5

Yayımlanan Çalışmalar : 8

Diğer :

29.06.2018
Selim SÖZER



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Selim SÖZER
Tez Adı	MODERNLEŞME SÜRECİNDE GELENEKSEL DİNİ GRUPLAR: “İSKENDERPAŞA CEMAATI” ÖRNEĞİ
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Dinbilimleri
Bilim Dalı	Din Sosyolojisi
Tez Türü	Doktora Tezi
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input checked="" type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 09.01.2018

İmza:

