

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRKİYE’DE BİR NAKŞİBENDİ GRUBUNUN DÖNÜŞÜMÜ:
MENZİL GRUBU ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Adem KARATAŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Adem BÖLÜKBAŞI

MAYIS – 2019

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

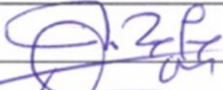


TÜRKİYE'DE BİR NAKŞİBENDÎ GRUBUNUN DÖNÜŞÜMÜ:
MENZİL GRUBU ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Adem KARATAŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji

“Bu tez 1.5/0.5/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof.Dr. M. Tayfun AMMAN	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Aydın AKTAY	BAŞARILI	
Dr. Öğr. Üyesi Adem BÖLÜKBAŞI	BAŞARILI	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU


Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Adem KARATAŞ
Öğrenci Numarası	:	1360Y13005
Enstitü Anabilim Dalı	:	SOSYOLOJİ
Enstitü Bilim Dalı	:	
Programı	:	<input checked="" type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Türkiye'de Bir Nakşibendi Grubunun Dönüşümü: Menzil Grubu Örneği
Benzerlik Oranı	:	%5

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.


21/05/2019
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere sbetzler@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

21/05/2019
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Dr. Öğr. Üyesi Adem BÖLÜKBAŞI

Tarih: 21/05/2019

İmza: 

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY.....	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM I. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL TEMELLERİ.....	12
1.1. Sosyolojik Temeller	12
1.1.1. Sosyoloji ve Din.....	12
1.1.2. Sosyoloji ve Dinî Gruplar	17
1.2. Temel Tasavvufi Kavramlar	20
1.2.1. Tasavvuf ve Tarikat	20
1.2.2. Mürşid (Şeyh) ve Mürid.....	24
1.2.3. Nakşibendilik	25
BÖLÜM II. MODERNLEŞME, SEKÜLERLEŞME VE DİNİ GRUPLAR.....	31
2.1. Modern Kavramının Açılımı.....	31
2.2. Türkiye’de Modernleşme	32
2.3. Türk Modernleşmesi Sürecinde Dinî Gruplar.....	39
2.4. Sekülerleşme Süreci.....	44
2.5. Dinî Gruplar ve Örtük Sekülerleşme	48
BÖLÜM III. NAKŞİBENDİLİK VE MENZİL GRUBU	51
3.1. Menzil Grubunun Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi	51
3.2. Menzil Nakşiliğinde Ehl-i Beyt ve Seyyidlik	53
3.3. Menzil Nakşiliğinde Sofiliğin İnşası.....	54
3.3.1. Tarikata Giriş (Tövbe ve İntisap)	58
3.3.2. Menzil Nakşiliğinde Âdap ve Erkân.....	64
3.3.2.1. Zikir (Vird).....	65
3.3.2.2. Rabıta	69

3.3.2.3. Hatme-i Hâcegân.....	72
3.3.2.4. Mürşid Ziyareti	77
3.3.2.5. Sohbet	79
3.4. Tutum ve Davranışlar	81
3.4.1. Kılık – Kıyafet	82
3.4.2. Ekonomi	82
3.4.3. Eğitim.....	83
3.4.4. Medya, Kültür ve Sanat	84
3.4.5. Siyaset	85
BÖLÜM IV. MENZİL GRUBUNDA DÖNÜŞÜMÜN GÖSTERGELERİ	86
4.1. Kurumsal Yapı - Vakıf ve Dernekleşme	86
4.2. Profesyonelleşme, Uzmanlaşma ve İşbölümü.....	93
4.3. Hizmet Kavramında Anlam Kayması	97
4.3.1. Hizmetin Tanımı	97
4.3.2. İslam Dininde Hizmet	97
4.3.3. Nakşibendilik ve Menzil Nakşiliğinde Hizmet	99
4.3.4. Menzil Grubu Üyelerinin Hizmet Anlayışları.....	101
4.3.5. Hizmet Kavramında Anlam Kaymasının Göstergeleri	104
4.3.6. Zihniyet Dönüşümü Olarak Hizmet	107
4.4. Göstergeler Üzerinden Dünyevileşmenin Anlamlandırılması	111
SONUÇ	115
KAYNAKÇA.....	120
EKLER	124
ÖZGEÇMİŞ	128

KISALTMALAR

akt.	: aktaran
a.s	: aleyhis-selam
bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
der.	: derleyen
Hz.	: Hazreti
haz.	: hazırlayan
ö.	: ölüm
s.a.v .	: sallallahu aleyhi ve sellem
s.	: sayfa
TÜMSİAD	: Tüm Sanayici ve İşadamları Derneği
UKBA	: Uluslararası Kardeşlik Barış ve Âhlak Derneği
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire
yay.	: yayımları
yay. haz.	: yayıma hazırlayan
yy.	: yüzyıl

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	*	Doktora	
Tezin Başlığı: Türkiye’de Bir Nakşibendi Grubunun Dönüşümü: Menzil Grubu Örneği			
Tezin Yazarı: Adem KARATAŞ Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Adem BÖLÜKBAŞI			
Kabul Tarihi: 15.05.2019		Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 128 (tez)	
Anabilim Dalı: Sosyoloji			
<p>İnsanlığın başlangıcından itibaren önemli bir toplumsal kurum olan din, toplumu her yönüyle konu edinen sosyolojinin önemli konularından biri olagelmış, sosyolojinin kurucu ve önde gelen isimleri din kurumu üzerine çalışmış, din sosyolojisi sosyolojinin artan öneme sahip bir dalı olarak öne çıkmıştır. Din sosyolojisinin önemli çalışma alanlarından birini ise dinî gruplar oluşturmaktadır.</p> <p>Geçmişten günümüze kadar Türkiye’de dinî grupların faaliyetlerinin artarak ve çeşitlenerek devam ettiği görülmektedir. Üyelerini toplumun içerisinde edinmesi ve toplumsal alanda faaliyetlerini yürütmesi nedeniyle toplum ve dini gruplar devamlı olarak etkileşim içerisinde. Siyasi, hukuki, ekonomik vb. değişiklikler, sekülerleşme ve modernleşmenin toplumun dindarlık seviyesi ve dine bakışı üzerindeki etkileri gibi değişkenler dini gruplarında dönüşümüne neden olmaktadır. Türkiye’deki dinî grupların dönüşüm süreci, gerek üye sayısı ve faaliyet gösterdiği coğrafi alanın genişliği ve gerekse faaliyetlerinin çeşitliliği nedeniyle öne çıkan Nakşibendi tarikatına bağlı Menzil grubuna yönelik bu alan çalışması ile açıklanmaya çalışılmaktadır.</p> <p>Kavramsal açıklamalarla başlayan çalışmada, tarihsel süreç içerisinde dinî gruplar ve Türk modernleşmesi etkileşimi üzerinde durulmuş, sekülerleşme ve örtük sekülerleşme bağlamında dinî gruplar üzerine değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Nakşibendi tarikatı ve Menzil grubu; kurucuları ve öncü şahsiyetleri, tarihi, doktrinleri ve ritüelleri başta olmak üzere bütün yönleriyle ele alınmıştır. Menzil grubunun; tasavvufî kavramlar ve ritüeller, faaliyet alanları, davranış ve tutumlar gibi açılardan değerlendirilerek, tarihsel süreç içerisinde ne ölçüde değişime uğradığı, gerek dinî-tasavvufî kaynak ve akademik çalışmalardan ve gerekse alan çalışmasından elde edilen verilerle açıklanmaya çalışılmıştır.</p> <p>Menzil grubunun kurumsallaşma ve örgütlenme düzeyi ve şekli ele alınmış, grubun bu yöndeki çalışma ve politikaları incelenmiştir. Grup içerisindeki profesyonelleşme ve uzmanlaşma düzeyi ve çalışmaları araştırma kapsamında ele alınmıştır. Grup üyelerinin dönüşüm sürecine yönelik tutumları ve adaptasyon süreci, grup üyeliğinin inşası da çalışmanın içeriğinde yer almaktadır.</p>			
Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Dini Grup-Tarikat, Tasavvuf, Menzil, Hizmet.			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	*	Ph.D.	
Title of Thesis: Transformation of A Naqshbandi Group in Turkey: The Case of Menzil Community			
Author of Thesis: Adem KARATAŞ Supervisor: Assist.Prof. Adem BÖLÜKBAŞI			
Accepted Date: 15.05.2019		Number of Pages: v (pre text) + 128 (main body)	
Department: Sociology			
<p>The religion, which is an important social institution since the beginning of mankind, is one of the essential issues of the sociology that examines the society from every point of view; the founders and prominent names of sociology have studied the concept of religion and thus the sociology of religion has emerged as a growing branch of sociology. Religious groups comprise one of the important study areas of the sociology of religion. It is seen that activities of the religious groups in Turkey continue by increasing and diversifying from past to present. The society and religious groups are in constant interaction because these groups acquire their members from the society and carry out their activities in the social field. Political, legal, economic and similiar changes, and variables such as the impacts of secularization ant modernization on society's level of religiosity and view of religion, lead also the transformation of religious groups. The transformation process of the religious groups in Turkey is tried to be explained with this field work on the Menzil group affiliated with the Naqshbandi order and that comes into prominence both due to the largeness of the number of its members and of the geographical area in which it's active, and the variety of its activities.</p> <p>In this study starting with conceptual explanations, it has been emphasized the interation during the historical process between religious groups and Turkish modernization; and evaluations have been carried out related with religious groups in the context of secularizationand latent secularization. The Naqshbandi order and Menzil group have been examined in all their aspects, especially their founders and pioneers, their history, doctrines and rituals, fields of activity, behaviours and attitudes, at the same time it has been tried to be explained to what extent this community has changed in the historical process with the aid of data collected from religious-sufistic sources, academic studies and fieldwork. The level and froms of institutionalization and organization of the Menzil group and its working and policies in this direction have been examined. The level of professionalization and specialization of the members within the group and studies in this direction have been handled within the scope of the research. The attitudes of the group members towards the transformation process as well as the adaptation period and information about group membership are included in this study.</p>			
Keywords: Sociology of Religion, Religious Group-Sect, Sufism, Menzil, Service.			

GİRİŞ

Hicri ikinci asırdan itibaren, İslam dünyasında fetihlerle gelen coğrafi büyüme ve zenginlikle birlikte ortaya çıkan dünyevileşmeye karşı geliştirilen eleştirel tutumun bir sonucu olarak önce bireysel zahitlik olarak başlayan, daha sonraki dönemlerde ise tarikat adı altında ve şeyh – mürid ilişkilerinin sistemli bir yapıya kavuşturulması, öğreti ve ritüellerin oluşturulması, kendine özgü mekânsal yapılanmanın sağlanmasıyla kurumsallaşan, dinî mistisizmin İslami formuna “tasavvuf” adı verilmektedir. Tasavvuf, dinin deruni olarak yaşanması, nefis terbiyesinin belli yöntemler çerçevesinde sağlanması, ahlaki olgunluğa erişen kâmil insan yetiştirme gibi amaçlar üzerinden tanımlanmakta, bireysel ve içsel bir dinî tecrübe, hal ilmi olarak nitelendirilmektedir. Tasavvufun kurumsallaşmış haline tarikat denilmekte, farklı terbiye yöntemlerini benimseme, farklı meşreplere hitap etme yönüyle de “tasavvuf ekolleri” adı verilen tarikat çeşitliliğinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Toplumsal alanda dinî faaliyetlerin yanı sıra İslâm’ın yaygınlaştırılması amacıyla tebliğ vazifesini de icra eden, fetihlerde etkin rol üstlenen tasavvuf erbablarının, tarikatların, Türk İslâm tarihinde dinî açıdan üstlendiği rol kadar, doğrudan ve dolaylı olarak siyasi açıdan da etkili olduğu görülmekte, Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışına kadar, toplum tarafından gördüğü kabul kadar ülke yöneticileri nezdinde de itibar ve kabul gördükleri bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde diğer toplumsal kurumlarda olduğu gibi tarikatlarda da bozulmaların ve işlev kaybının olduğu, bu alanda da devlet denetiminin artırılması, çeşitli reformların gerçekleştirilmesi gerekliliği gibi taleplerin dillendirilerek gündeme getirildiği görülmektedir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti’nin ilanı ve izlenen laik devlet yapısının oluşturulması politikasıyla birlikte tarikatların tasfiye edilmesi, yasa dışı bir konuma düşürülmesi, tarikatların devlet disiplini içerisinde reforma tabi tutulması çabalarını sekteye uğrattırken, toplumun muhafazakâr kesiminin tarikatlar lehine direnç göstermesi, tarikatların ortaya çıkan yeni toplumsal gereksinimler, hukuki ve siyasal gelişmeler çerçevesinde geliştirdiği stratejilerle toplumsal hayatta varlıklarını devam ettirmeleri sonucunda, toplumun muhafazakâr kesimi tarafından tarikatlar ile dinî alanın özdeşleştirilmesi ve dinî alan temsilinin tarikatlar nezdinde yürütülmesinin önünü açtığı değerlendirilmektedir. Katı laik politikaların uygulandığı Cumhuriyetin ilk yıllarından sonra, sağ siyasi iktidarlar döneminde görece daha rahat hareket edebilme imkânına kavuşan tarikatlar, cami

cemaati çevresinde, cami dernekleri ve son olarak ta dernek ve vakıf biçiminde yasal görünüm kazanarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Tarihsel süreçte, içerisinde bulunduğu şartlara uyumlanma açısından pragmatist özellikler göstererek faaliyetlerini artırarak devam ettiren tarikatların, siyasi şartlar ve toplumsal alanda misyon edindikleri işlevler bağlamında giderek kurumsal yapıya büründükleri, faaliyet alanlarını çeşitlendirdikleri görülmektedir. Girişilen her faaliyet, dinî alanın temsili, İslami toplumun inşası ve iman kurtarma gibi amaçlarla meşrulaştırılmaktadır. Köklü gelenekleri, ritüelleri, yöntemleri ve kendilerine özgü kavramları olan tasavvufi yapılar, edindikleri misyonlarla birlikte gerek kurumsal olarak ve gerekse kavramsal bazda bir dönüşüm içerisine girmişlerdir. Ekonomi, eğitim, medya başta olmak üzere birçok alanda artan faaliyetlerin tarikatlarda dünyevileşme sorununu gündeme taşımakta olduğu görülmektedir. Bu faaliyetlerin yürütülme biçimine paralel olarak geliştirilen kurumsal yapının irdelenmesi, kavramsal bazda anlam kaymalarının tespiti, tarikat mensuplarının temel motivasyon unsurları vb. birçok açıdan konuyu ele alan, güncel, literatür kaynaklarından ve alan araştırması verilerinden beslenen bir din sosyolojisi çalışmasını gerekli kılmaktadır.

Türkiye’de tarikat yapılanmaları içerisinde Nakşibendi tarikatının, gerek kişi sayısı ve etkinliğiyle ve gerekse tasavvufi anlayışta doktriner boyutta geliştirilen yeniliklerle toplumsal ve siyasi alanda faal olduğu görülmektedir. Türkiye’de faaliyet gösteren Nakşibendi grupları Halidîlik kolundan gelmektedir. Halidîlik koluna bağlı olarak faaliyet gösteren Menzil grubunun ise, mensup sayısı, kurumsallaşma, faaliyet alanlarının çeşitliliği açısından bu din sosyolojisi çalışması için en verimli grup olduğu düşünülmektedir. Hem geleneksel tasavvufi yapıyı hem de farklılaşan işlevler bağlamında dünyevi faaliyet ve yapılanmayı bünyesinde bulunduran Menzil grubu üzerinden dinî gruplarda meydana gelen kurumsal ve kavramsal değişimler açıklanmaya çalışılacaktır. Çalışmanın bazı yerlerinde, ele alınan konu bağlamında tarikatlar için dinî grup, tarikat üyeleri için ise grup üyeleri gibi sosyolojik ifadeler kullanılacak, dinî ve tasavvufi bağlamda ele alınan konuya vurgu yapmak açısından ise tarikat, mürid, şeyh gibi geleneksel isimlendirmelere başvurulacaktır.

Araştırmanın Konusu

İnsanlığın başlangıcından itibaren önemli bir toplumsal kurum olan din, toplumu her yönüyle konu edinen sosyolojinin önemli konularından biri olagelmiş, sosyolojinin kurucu ve önde gelen isimleri din kurumu üzerine çalışmış, din sosyolojisi sosyolojinin artan öneme sahip bir dalı olarak öne çıkmıştır. Din sosyolojisi alanında ise dinî gruplar, toplumla ilişkileri, oluşumları, işlevleri, değişimleri, tutumları başta olmak üzere birçok bakımdan dikkat çeken inceleme alanlarından biri olarak görülmektedir.

Türk İslâm tarihinde köklü bir geleneğe sahip tarikatlar, tarihsel süreç içerisinde toplumsal açıdan kabul görmüşler, önemli işlevler icra etmişlerdir. İslam dini hukuksal, siyasal, ekonomik alanı da kapsayan, düzenleyen, sosyal yaşamı biçimlendiren, salt inanç alanıyla sınırlı olmayan bir dindir. Dinî gruplar ise üyelerini yönlendirici, dinî eksenli bilinçlendirici rolleri üstlenmektedirler. İslam dinin yapısı ve dini grupların işlevleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, İslami dini grupların salt grup öğretileri çerçevesinde hareketle sınırlı kalmayıp, dinin toplumsal alanda yaşanması noktasında, siyaset, ekonomi, eğitim vb. birçok alanda nasıl hareket edilmesi gerektiği gibi üyelerini yönlendirici, toplumsal yaşamı etkileyici bir yönünün de öne çıktığı görülmektedir. Dinî gruplarında içerisinde buldukları toplumdan etkilendikleri, fikri akımlara ve siyasal değişimlere göre konumlandıkları, bilimsel ve kültürel gelişmelerden dolayı değişime uğradıkları görülmektedir. Araştırmanın konusunu dinî gruplarda ki bu değişim-dönüşüm teşkil etmektedir. Bu dönüşümden kasıt, tasavvufi manada kullanılan “hizmet” kavramındaki anlam kayması, tarikat faaliyetlerinin çeşitlenmesi, dünyevileşme, kurumsallaşma, işbölümünün oluşumu, uzmanlaşma ve profesyonelleşme, yeni örgütsel yapı ve hiyerarşidir.

Diğer taraftan grup üyelerinin bu dönüşüm sürecinde kendilerini nasıl anlamlandırdıkları ve motivasyonlarını nasıl sağladıkları da konunun bir başka yönünü teşkil etmektedir. Bu dönüşüm, Nakşibendi tarikatının Halîdilik koluna bağlı olarak faaliyetlerini sürdüren Menzil grubunun Kocaeli il ve ilçelerinde bulunan dernek ve vakıflarında gözlem ve görüşmelere dayalı veriler üzerinden değerlendirilecektir. Araştırma tasarımında, dönüşüm süreci ile ilgili çalışmayla birlikte grubun tarihi, tutumları, adap ve erkânı gibi daha önce üzerinde akademik olarak çalışılmış başlıklarda daha detaylı ve günceli yansıtacak biçimde yer almaktadır. Bu yönüyle de çalışma,

dönüşüm sürecinin, adap ve erkân, ekonomik, eğitim, medya, kültür sanat vb. alanlarda ki tutumlarda herhangi bir değişikliğe neden olup olmadığının ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır.

Araştırmanın Amacı

Özü itibariyle tasavvuf geleneğinden beslenen dinî grupların yazılı kaynakları ve söylemleri incelendiğinde, özellikle son yüzyılda dinî grupların tarihsel süreçteki işlevlerinin farklılaştığı görülmektedir. Toplumsal değişme, artan dünyevileşmeden bahisle artık züht hayatı, takva, seyru süluk olarak adlandırılan sistematik tasavvufi eğitimle birlikte veya daha fazla, iman kurtarma, dinin asgari düzeyde de olsa yaşanması, zaruri olarak görülen haramlardan kaçıp farz ibadetlerin yerine getirilmesinin sağlanması vb. işlevlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu işlevin yerine getirilmesi, tarikat geleneğinde tasavvufi terbiyeye giriş için gerekli niteliklerin aranmaması ve bu tecrübeye açık veya istekli olan bütün bireylerin tarikatlara kabul edilmesini gerektirmiştir. Dinî gruplar, toplum içerisinde geniş bir insan kaynağına hitap etmekle birlikte bu niceliksel genişleme başta kullanılan mekânlar olmak üzere birtakım ihtiyaçları ve insan kaynağının grup faaliyetlerinde değerlendirilmesi yönüyle de birtakım imkânları beraberinde getirdiği görülmektedir. Uhrevi iddialar çerçevesinde beslenen niceliksel genişleme arzusu, daha çok insana ulaşma hedefi, ihtiyaçların karşılanması – imkânların kullanılması döngüsü dinî grupları çeşitli alanlarda faaliyet göstermeye, maddi imkânların geliştirilmesi zorunluluğuna itmiştir. Ayrıca insan kaynağının daha verimli kullanılması açısından uzmanlaşma ve profesyonelleşme, daha sistematik çalışma düzeni ve yasal çerçevede hareket etmek için ise kurumsallaşmayı gerektirmiştir. Bahse konu olan faaliyet çeşitliliği, kurumsal yapılaşma ve işlev farklılaşmasının, toplumun hem muhafazakâr hem de laik kesimleri tarafından, farklı açılardan değerlendirilerek te olsa dünyevileşme, maddileşme gibi eleştirilerle dinî grupları karşı kaşıya bırakmaktadır. Akademik olarak değerlendirildiğinde Türkiye’de dinî grupların genel özelliklerinden bahsedilirken, “Türkiye’de dinî gruplar genel toplumsal dinamiklerden beslenen açık ve/veya örtük sekülerleşme sürecine girmiştir.” ve “Türkiye’de dinî gruplar büyüme hastalığına yakalanmış görünmektedirler.” tespitleri, bu eleştirilerin yüzeysel olmadıklarını göstermektedir (Amman M. , 2017, s. 229). Din söyleminin, dini grupların, kullanılan tasavvufi ve dinî kavramların,

geleneksel yapıların ciddi anlamda toplumsal olarak “imaj kaybı” yaşadığı da görülmektedir.

Sosyolojik veri ve teorilere göre saptanan birey-yapı etkileşimi, sosyal bir grup olan dinî grupların üyelerini içinde buldukları toplum içerisinden edinmelerinden dolayı bir zihniyet transferinin de söz konusu olduğunu göstermektedir (Usta, 1997, s. 46). Dini gruplar ve toplum, üyeleri vasıtasıyla karşılıklı etkileşim içerisindedir. Araştırmanın konusunu teşkil eden dinî grupların dönüşümü, salt kendi içerisinde etkileri olan bir değişim olarak ele alınacak bir sosyal durum değildir, aksine içinde bulunduğu toplumu ve bütün sosyal kurumları yakından ilgilendirmektedir. Bu nedenle toplum ve dinî grup arasında zihniyet taşıyıcıları olarak görülebilecek grup üyeleri ve grup üyelerinin bu süreçte kendilerini nasıl anlamlandırdıkları araştırma açısından önemli görülmektedir. Dinî gruptaki geleneksel şeyh-mürîd ilişkisinin, gruptaki kurumsallaşmayla birlikte yönetici-çalışan (gönüllü veya ücretli) formunda ortaya çıkan ikincil bir hiyerarşik yapıyı barındıran organizasyon türü, araştırma konusu olarak yeni bir duruma işaret etmektedir. Geleneksel süreçte dinî grup liderinin uhrevi alandaki yönlendiriciliğinin kurumsallaşma aşamasındaki yeni konumunun açıklanması da araştırmanın hedefleri arasında yer almaktadır.

Dinî grup üyeleri, grup içerisinde üretici, tüketici, mürîd, çalışan vb. birden çok statüyü bir arada üstlenmektedirler. Araştırma kapsamında ele alınan dinî grup, statü ilişkileri, organizasyon yapısı, hiyerarşik ve kurumsal yapı açısından da ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır. Özet olarak din sosyolojisi çerçevesinde ki bu çalışmanın amacı; faaliyetleri ve üye sayısı açısından incelemeye elverişli olarak görülen dinî grup kesiti üzerinden, dinî grupların dönüşümü, dinî gruplarda uzmanlaşma ve profesyonelleşme, dinî grup üyelerinin statüleri ve kendilerini nasıl anlamlandırdıkları, dinî gruplarda dünyevileşme temayülü, kurumsal ve organizasyon yapılarının incelenip açıklanmasıdır.

Araştırmanın Önemi ve Problemleri

Dinî grup adı altında gerçekleştirdiği faaliyetlerle yakın dönemde olumsuz olaylara sebebiyet veren bir oluşum nedeniyle, dinî grup formunda toplumda yer alan ve benzer yöntemler üzerinden faaliyetlerini gerçekleştiren gruplarında genellemeler yapılarak “toplumsal açıdan zararlı” olarak nitelendirilmesi ile karşı karşıya kaldıkları görülmektedir. Tarihsel süreç içerisinde ve neden-sonuç ilişkisi kurularak, grup

yapılanması, hedefleri, ideolojisi, faaliyet yapısı gibi açılardan yapılacak bir çalışmanın, gerek dinî gruplar ve gerekse toplum açısından önemli bir boşluğu dolduracağı, olabildiğince bu alana şeffaflık sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırma kapsamında önemli görülen şu ve benzeri şekilde çoğaltılabilecek sorular cevaplandırılmaya çalışılacaktır;

- 1- Genelde dinî gruplarda ve özelde ise Menzil grubunda dönüşümün nedenleri nelerdir?
- 2- Dünyevi faaliyetler tasavvufi faaliyetlerin önüne geçmiş midir?
- 3- Tasavvufi gelenekte kullanılan hangi kavramlar anlam kaymasına uğramıştır ve bunu sebepleri nelerdir?
- 4- Menzil grubunda kurumsallaşma süreci nasıl işlemektedir?
- 5- Profesyonelleşme ve uzmanlaşma mevcutsa nasıl sağlanmaktadır?
- 6- Grup üyelerinin grup içi görevlendirilmelerinde iş, statü ve meslek ayrımına gidilmekte midir? İşbölümü ne aşamada?
- 7- Grup üyeleri dönüşüm sürecinde kendilerini nasıl anlamlandırmaktadırlar?
- 8- Dönüşüm sürecinde, geleneksel tasavvufi anlayış, ritüel ve öğretilerden herhangi bir sapma mevcut mu?
- 9- Dünyevi alana yönelik tutumlarda herhangi bir değişiklik var mı?
- 10- Grup faaliyetleri için, grup üyelerinin motivasyon ve adaptasyonu nasıl sağlanmaktadır?
- 11- Geleneksel tasavvufi hiyerarşi ve çağa uyumlu kurumsallaşma nasıl bütünleştirilmekte, örgütsel entegrasyon ve merkezi otorite nasıl sağlanmaktadır?
- 12- Grup mekânlarının seçiminde hangi stratejiler çerçevesinde hareket edilmekte, hangi hassasiyetler gözetilmektedir?
- 13- Grubun toplumsal hedefleri nelerdir, kendilerini işlevsel açıdan nasıl değerlendirmektedirler?

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırma şu hipotezlerden oluşmaktadır:

- 1- Hizmet kavramında anlam kayması mevcuttur, kavramın geleneksel tasavvufi anlamda kullanımıyla birlikte, kavrama yeni anlam ve işlevler yüklenmektedir. Grubun dünyevi faaliyetlerinin temel motivasyonu hizmet kavramıdır.
- 2- Grup üyelerinin gönüllü çalışması esasına dayalı olarak yürütülen grup faaliyetlerinde profesyonelleşme temayülü mevcuttur.
- 3- Grup üyelerinin meslek, iş ve statü durumuna göre grup faaliyetlerinde görevlendirmeye gidilmekte, faaliyetler işbölümüne dayalı olarak gerçekleştirilmektedir.
- 4- İşbölümüne dayalı olarak grup üyelerinin uzmanlaşmaları sağlanmaktadır.
- 5- Klasik okuma evi, dergâh, çayevi vb. toplanma ve faaliyet gösterme yapılanmalardan vakıf ve dernek adı altında kurumsal bir yapı oluşumuna gidilerek, kurumsal yapıya uygun hiyerarşik düzen oluşturulmuştur.
- 6- Grubun dünyevi faaliyetleri artmaktadır. Bu durum, gerçekleştirilen faaliyetlerin dinî ve tasavvufi açıdan gerekliliği, bu faaliyetler gerçekleştirilirken dini hassasiyetlerin gözetildiği söylemleri ile normalleştirilmektedir.
- 7- Grupta dünyevi faaliyetlerin artışı, kurumsallaşmanın oluşturulması ve buna bağlı olarak yeni örgütsel ve hiyerarşik düzene rağmen, şeyhin otoriter manevi liderlik konumunda herhangi bir değişim mevcut değildir.
- 8- Grup üyelerinin, hizmet faaliyetleri çerçevesinde dünyevi meşguliyetleri geçmişe oranla artmıştır. Tasavvufi meşgaleler, daha fazla bireysel düzeyde yürütülmektedir.
- 9- Faaliyet kapsamı, çeşitliliği ve yapısal şartlar anlamında grubun dönüşüm içerisinde olmasıyla birlikte geleneksel tasavvufi anlayış ve ritüellerinde herhangi bir sapma mevcut değildir. Bütün yeni faaliyet ve süreçler geleneksel değerlere eklemlenerek yürütülmektedir.
- 10- Grup, daha fazla insana ulaşma, daha geniş alanda faaliyet gösterme bağlamında bir genişleme stratejisine sahiptir. Sivil toplum ve sosyal yardım dernekleri formunda küresel çapta faaliyetler yürütülmekte, bu faaliyetler grubun tasavvufi kimliği ile bütünleşik olarak gerçekleştirilmektedir.

11- Grup üyelerinin, grup içerisinde ve faaliyetlerinde kendilerini anlamlandırmalarında geleneksel yapıya göre herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Şeyhin belirlediği stratejinin kabul edilebilirliği geleneksel normlara uygun olarak devam etmektedir.

12- Grubun dünyevi faaliyet alanlarındaki çeşitlilik ve genişleme, grup üyelerinin tutumlarında değişime neden olmaktadır.

Araştırmanın Sınırları / Sınırlılıkları

Bu araştırma, Kocaeli il ve ilçe merkezleri ile sınırlıdır ve Menzil grubuna bağlı vakıf binaları ile grup faaliyetleri için kullanılan derneklerde gerçekleştirilen gözlem ve görüşmelere dayanmaktadır. Kocaeli il merkezi ve ilçe sınırları içerisinde bulunan merkezi vakıf binaları en az bir kere katılımcı gözlemci olarak araştırma kapsamında incelenmiştir. Her merkezi vakfa bağlı ve kurumlaşmanın bir alt düzeyi olan derneklerden en az biri katılımcı gözlemci olarak araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Kurumsallaşma ve hiyerarşik yapının standart olarak bütünsellik teşkil edip etmediği bu şekilde test edilerek araştırma sonuçlarının sıhhati açısından gerekli önlemler alınmıştır.

Çalışma konusu dinî grup olması hasebiyle mahremiyete gösterilen hassasiyetten dolayı, araştırma erkek grup üyelerini kapsamakta olup, erkek grup üyelerinin kullandığı mekânlarda gerçekleştirilmiştir. Dinî grupların farklı mahremiyet anlayışına sahip oldukları görülmektedir. İsmailağa ve Menzil grubu gibi büyük Nakşibendi gruplarının üyelerine yönelik çalışmaların mahremiyet nedeniyle cinsiyet ayrımına tabi olduğu görülmektedir. Her ne kadar katılımcı gözlemci olarak veya görüşme yöntemiyle kadın grup üyelerine yönelik çalışma imkânı sınırlılıklar nedeniyle bulunmasa da, araştırmanın kurumsallaşma, profesyonelleşme, uzmanlaşma ve işbölümü başlıklarında grubun kadın üyelerinin yapılanması ve faaliyetleri hususunda da bilgi sahibi olan erkek görüşmecilerden gereken veriler elde edilmeye çalışılmıştır.

Katılımcı gözlem yapılan grup mekânlarında Hatme-i Hâcegân veya sohbetler esnasında fotoğraf çekmek âdapsızlık olarak nitelendirildiği için grup üyelerinin bu tutumuna araştırmacı olarak uyum sağlanmak adına fotoğraf çekimi yapılmamıştır.

Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Araştırma, sosyal bir grup içerisindeki dönüşüm sürecini ve bu süreçle ulaşılan yeni yapılanmayı, bu dönüşümün grup üyeleri tarafından nasıl anlamlandırıldığını, dönüşüm

sürecinin ardındaki dinamikleri açıklamayı amaçlamaktadır. Bu amaca ulaştıracak gözlem, görüşme vb. derinlemesine analiz imkânı sunan yöntemleri içerdiği için araştırma metodu olarak “nitel” araştırma yöntemleri esas alınacaktır. “Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir.” (Yıldırım & Şimşek , 2016, s. 41). Gözlem, görüşme ve doküman analizi yönüyle araştırılan sosyal olguya bütüncül bir yaklaşım imkânı sunan nitel yöntem, algı ve olayların doğal ortamını gözlemleyerek analiz imkânını da sunmaktadır. Sosyolojik, dinî ve tasavvufi literatür ve kaynaklarda yapılan taramalar, görüşme ve katılımcı gözlemlerle elde edilen veriler analiz edilerek araştırma sonuçlarına ulaşılmıştır.

Dönüşüm ve değişim tarihsel süreç içerisinde var olanın, mevcut olanın tespitini ve bu tespit üzerinden şimdiki farklılıkların ortaya konulmasını gerektirdiğinden, gerek asli dinî kaynaklar gerekse tasavvufi kaynaklar ve Menzil grubuna yönelik akademik nitelikli tez ve çalışmalar tarihsel veri olarak değerlendirilmek üzere kaynak taramasına tabi tutulmuştur. Bu aşamada grubun kendi yazılı ve görsel yayınları ve ilgili diğer kaynaklar incelenmiştir. Gerek Nakşibendilik ve gerekse Menzil Nakşiliği için önemli görülen yazılı kaynaklardan; *Arifler Yolunun Edepleri*, *Behcetü's Seniyye*, *Mektubat-ı Mevlâna Halid*, *Altın Silsile*, *Sohbetler*, *Kaynaklarıyla Tasavvuf*, *Tasavvuf ve Nakşibendilik*, *Tasavvuf Sohbetleri serisi* kitapları incelenmiştir. Kavramsal bir çerçeve oluşturma ve çalışmaya kaynaklık edecek veri birikiminin ardından şimdinin tespiti için grubun toplanma mekânlarına gözlem ve görüşme amacıyla ziyaretler gerçekleştirilip, grubun bütün faaliyetlerine iştirak edilerek bireysel deneyim de dâhil ilk elden veriler elde edilmiş, daha önceden çalışmaya kaynak olarak birikimi sağlanan veriler hem deneyimlenerek hem de karşılaştırılarak tutarlılık ve değişim açısından değerlendirmeler yapılmıştır.

Veri toplama tekniği olarak görüşme ve katılımcı gözlem kullanılmış olup, önceden hazırlanan gözlem ve görüşme formu çerçevesinde çalışmalar sürdürülmüştür. “Görüşme formu, araştırma problemi ile ilgili tüm boyutların ve soruların kapsamını güvence altına almak için geliştirilmiş bir yöntemdir ve görüşmeci görüşme sırasında soruların cümle yapısını ve sırasını değiştirebilir, bazı konuların ayrıntısına girebilir veya daha çok sohbet tarzı bir yöntem belirleyebilir” (Yıldırım & Şimşek , 2016, s.

132). Görüşmelerde belli bir çerçeve içinde kalınarak esneklik sağlaması açısından da yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir. Katılımcı gözlem çalışmaları esnasında anlık olarak ortaya çıkan ve çalışma için önemli görülen durum ve konularda grup üyeleriyle bilgi alma amaçlı görüşmeler de gerçekleştirilmiş olup, çalışmanın ilgili bölümünde bu diyaloglara da yer verilmiştir. Görüşmeler değişik profiller gözetilerek on grup üyesiyle yarı yapılandırılmış olarak görüşme formu çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma konusunun tarihsel bir süreci kapsamı yönüyle, grubun geçmişle şimdiyi karşılaştırma olanağına sahip uzun yıllar grup içerisinde bulunan sofilerle yapılacak görüşmelere ayrı bir önem verilmiştir. Kurumsal işleyişin ve örgütsel düzeyin tespiti açısından, hizmet birimlerinin aktif ve üst düzey üyeleri ile gerekli verilerin elde edilmesi için planlı görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Örneklem yöntemi olarak kartopu örneklem yöntemi kullanılmıştır. Bu yaklaşım, araştırmacının problemine ilişkin olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek birey veya durumların saptanmasında özellikle etkili olması nedeniyle tercih edilmiştir (Yıldırım & Şimşek , 2016, s. 122). Bu kapsamda toplam 10 kişiyle derinlemesine görüşme yapılmıştır. Görüşme yapılan grup üyeleri; görüşme yapılan 1. grup üyesi anlamına gelecek şekilde G1, G2...şeklinde kodlanmıştır. G5 dâhil G5'e kadar olan grup üyeleriyle görüşmeler daha çok tasavvufi yaşam, tarikat ritüelleri ve grubun kurumsallaşan yapısının grup üyeleri tarafından nasıl anlamlandırıldığı üzerineyken, G5'ten sonraki grup üyeleriyle yapılan görüşmeler, kurumsal yapı ve işbölümünün çözümlenmesine yönelik olarak sürdürülmüştür. Araştırma da görüşmecilerin verdiği cevaplar bazen birebir metin olarak aktarılırken bazen verilen cevaplardan yapılan çıkarımlar aktarılmıştır.

Görüşmelerde elden geldiğince grup mekânlarında nadiren de olsa görüşülecek kişinin uygun gördüğü yer ve zamanda yüz yüze, grup üyesinin grupta icra ettiği görev ve statüsüne göre konunun ağırlıklı olarak belirlendiği, yarı yapılandırılmış görüşmeler şeklinde gerçekleştirilmiş olup, gerek yazılı olarak not alınarak ve gerekse izinli olarak kayıt cihazı veya aynı özellikli aygıtlar kullanılarak kayıt işlemi gerçekleştirilmiştir. Bazı durumlarda önceki görüşmelere istinaden ortaya çıkan yeni soruların cevaplanması amacıyla aynı grup üyesiyle birden çok görüşme de gerçekleştirilmiştir. Özellikle grup mekânlarında gerçekleştirilen sohbet ve görüşmelerin, içerisinde bulunulan ritüel ve olguya yönelik olmak üzere daha etkili ve verimli olduğu müşahade edilmiştir.

Görüşmeler samimi ortamda gerçekleştirilmiş olup şeffaflık hususunda herhangi bir dirençle karşılaşılmamıştır.

Daha fazla veri elde etme amacıyla, araştırma sınırı içerisinde olmasa da İstanbul il sınırları içerisinde bulunan grubun külliyesi ziyaret edilerek, şeyhin hazır bulunduğu ortam da araştırma sıhhati açısından gözlemlenmeye çalışılmıştır. Tarikata intisap ve şeyhin tövbe verdiği tasavvufi etkinlikten başlayarak hafta içi ve hafta sonu sohbetler, hatme-i haccân, grup içi sohbet ortamları olmak üzere gerek merkezi olarak vakıf düzeyinde ve gerekse sokak aralarında bulunan dernek düzeyinde olmak üzere birçok grup mekânı evrenin doğru temsili açısından gözleme tabi tutulmuştur. Grup üyeleri ve yöneticilerinin sosyolojik bir araştırmaya konu olmak açısından herhangi bir önyargılı ve olumsuz yaklaşımlarının olmaması araştırmacının alandan veri elde etme ve gözlem kısmının sağlıklı olarak gerçekleştirilmesine olanak sağlamıştır.

Araştırma kapsamında elde edilen veriler, araştırmacının soruları ve hipotezleri açısından değerlendirilerek sonuçlara ulaşılmıştır. Sosyolojik araştırmaların doğası gereği nasıl olması gerektiği ile ilgili değil olana yönelik yaklaşımla araştırma yürütülerek gözlemler analiz edilip aktarılmıştır. Grup üyelerinin değerlendirmeleri ve anlamlandırmaları elden geldiğince aslına uygun yorumlanarak yansıtılmış olup, aynı zamanda içerisinde bulunduğu toplumunda birer parçası olan bireylerin görüşlerine değer yargısından uzak bir yaklaşım sergilenmeye çalışılmıştır. Sadece hipotezlerle ilgili çıkarımlar değil, gözlem ve görüşmelerde edinilen farklı bilgiler, ortaya çıkan ve sosyolojik olarak değerlendirilmesi gereken bütün olgu ve süreçler göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

BÖLÜM I. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL TEMELLERİ

1.1. Sosyolojik Temeller

1.1.1. Sosyoloji ve Din

Din kelime anlamı olarak ele alındığında; “Arapça’da “de-ye-ne” veya “da-ne” kökünden gelmiş olup usul, âdet, tutulan yol anlamına geldiği, Batı dillerinde ise “Re-ligare” veya “Religere” kökünden gelerek bağlanmak, bir işi tekrar tekrar ve dikkatlice yapmak anlamına geldiği görülmektedir” (Günay, 1998, s. 212-213). İslam kelamcıları tarafından ise, “Allah tarafından vahiy yoluyla ve peygamberleri aracılığıyla vazedilen ve salıklarını dünya ve ahirette saadet ve necata götüren, itikad ve amellerden mürekkep bir müessese” şeklinde genel bir din tanımlaması yapılmıştır (Günay, 1998, s. 214). Sosyal bilimlerde ise din kavramının farklı yönleri ön planda tutularak yapılan çeşitli tanımlamalar, üzerinde mutabık kalınan bir din tanımlamasını zorlaştırmaktadır. Din sosyolojisi literatürü açısından bir değerlendirme yapıldığında; din kavramı tanımlamalarının ilki aşkın, kutsal, doğaüstü vb. değerler üzerinden yapılan öze yönelik ve ikincisi dinin toplumsal fonksiyonları açısından yapılan değerlendirmeler olarak öne çıkan fonksiyonel yaklaşım olmak üzere iki grupta ele alındığı görülmektedir (Efe, 2013, s. 30). “Kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler kümesi” şeklinde genel sosyolojik bir tanımlama, “toplumsal karşılaştırmayı olanaklı kılma açısından” tanrı yerine kutsala gönderme yaparak tek tanrılı, çok tanrılı veya tanrı kavramı olmayan dinleri de kapsayıcı olması açısından işlevsel olarak kabul görmektedir (Marshall, 1999, s. 156).

Varlığı insanlık tarihinin başlangıcıyla özdeş olan din önemli bir toplumsal kurumdur. Toplum, toplumsal kurumları, birey - grup ve toplum ekseninde gerek yapı ve gerekse değişim yönünden kendine konu edinen ve disiplinlerarası bir bilim olan sosyolojide, din ve toplum ilişkisi, dinin toplumsal fonksiyonları vb. örüntüler, özel ve uzmanlaşmış bir alan olarak din sosyolojisinin konusunu teşkil etmektedir. “Din sosyolojisi, toplumun incelenmesini kendine konu edinen sosyal bilimlerle, dinin incelenmesini kendine konu edinen ilahiyat bilimleri arasında bağ kurmak görevini üstlenmiş bulunmaktadır (Günay, 1998, s. 54). Daha sarıh bir ifade ile, “Din sosyolojisi din

içindeki sosyolojik olayları ve dinin sosyolojik münasebetlerini”, ayrıca “Dinin toplum, toplumun din üzerindeki karşılıklı etki ve tepkileriyle dinî grupları inceler” (Taplamacıoğlu, 1963, s. 2).

Din sosyolojisi sistematik bir bilim dalı olarak ortaya çıkmadan önce de, ilk çağ Yunan felsefecilerine kadar uzanan din – toplum ilişkileri üzerine yapılan incelemelerin, felsefi ve teolojik temelli olsa da din sosyolojisi açısından önemli bir kaynak teşkil ettiği görülmektedir. İlk Yunan sofistlerinin tek tanrılı ve çok tanrılı dinleri ibadet ve itikat açısından inceleyerek tek tanrıculığı savunmaları, daha sonraki sofistlerin bilim, ahlak ve dinin insani kaynaklarını araştırmaları ve dinlerin çeşitliliğinin insan ve toplumların çeşitliliğinde olduğu sonucuna ulaşmaları, Eflatun’un din ve dinin toplum düzeni üzerindeki etkisini ortaya koyduğu çalışmalar bu kaynaklara örnek olarak gösterilebilir (Taplamacıoğlu, 1963, s. 44-45). Din sosyolojisinin sistematik bir bilim dalı olarak ortaya çıkma sürecinde Orta Çağ Hristiyan âleminin katkıları ele alındığında; Roma İmparatorluğu’nun fetihleri ve sınırlarının genişlemesiyle farklı dinlere mensup toplumlarla temasının toplumsal, kültürel ve hukuksal sonuçları olduğu görülmektedir ve bu sonuçlar kendi içerisinde sosyolojik bir durum barındırmaktadır. Özellikle Hristiyan dininin anlatılması, anlamlandırılması ve akaidinin aktarılması sürecinde Yunan felsefesi ve felsefe akımlarının yardımlarına başvurulmasının bir Hristiyan teolojisinin oluşmasını sağladığı görülmektedir. Bu dönemin toplum görüşlerini skolastik ve mistik olmak üzere iki çerçevede incelemek mümkündür. Saint Augustin’in “Tanrı Sitesi” adlı eserinde ideal toplum modeli olarak görünmeyen âlemi idealize ettiği mistik görüşle, Saint Thomas’ın “İlahiyat Mecmuası” adlı eserinde yer verdiği İncil’in emirleri ile aklın kuralları uzlaştırılarak toplumun temel ve düzenini aklın ilkelerinden çıkarılması fikrini ileri sürdüğü skolastik görüşün Orta Çağ Hristiyan âleminde iki ayrı toplum fikriyatını temsil ettiği görülmektedir (Günay, 1998, s. 106).

İslâm dünyası için bir değerlendirmeye gidildiğinde, bağımsız bir bilimsel disiplin içerisinde olmaksızın, Hadis, Fıkıh, Kelam, İslâm Tarihi vb. dinî bilim dallarında, din sosyolojisinin ilgi alanına giren değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. “İslâm düşünce geleneğinde, “ideal/örnek ve mükemmel insan” tipi Hz. Muhammed’in (s.a.v.) şahsında idealize edilirken, “mükemmel ve ideal toplum” tipi ve arayışı Erdemli Şehir (el-Medinetü’l-Fadıla) kavramıyla ifade edilmiştir (Çapcıoğlu, 2009, s. 220). Genel itibariyle ele alındığında tüm İslami bilimlerin din sosyolojisi alanında zengin birer

kaynak teşkil etmesi ile birlikte, Farabi, İbn Miskeveyh, Maverdi, Gazali, İbn Rüşd, Şehristani, İbn Bacce, İbn Hazm ve İbn Haldun başta olmak üzere birçok İslam âliminin ferdi görüşleri ve çalışmaları da bu bağlamda ele alınmaya değer olarak görülmektedir (Kurt, 2012, s. 31). Özellikle Farabi'nin “erdemli toplum”, “erdemli olmayan toplum” tiplmesi ve İslâm âleminde sosyoloji ve din-toplum ilişkisi denince ilk akla gelen isim olan İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri, din sosyolojisi açısından önemli birer kaynak olarak görülmektedir (Kurt, 2012, s. 31-32).

Din sosyolojisinin bir alan olarak belirmesi ve din sosyolojisinin sistematikleşmesi süreci bağlamında hazırlık veya fikri/ilmi kaynaklar olarak ifade edilebilecek dönemlerden sonra gerek sosyolojinin kurucuları ve gerekse önde gelen kuramcılarının dine, din sosyolojisine bakış açıları ve katkıları, gerek sosyoloji ve din ilişkisi ve gerekse din sosyolojisinin bilimsel çerçevesi ve kuramsal temelleri açısından önem arz etmektedir. Sosyolojinin isim babası ve kurucularından Auguste Comte, pozitivist sosyal bilimin en önemli şahsiyeti olmasının ötesinde, bilimin insanlığın bütün problemlerini çözebileceğini iddia ederek kendini de bilimin “başrahibi” olarak ilan etmekte, insanların geçirdiği aşamalar olarak ifade ettiği “üç hal yasası” çerçevesinde ilk evreyi gerçekliğin tanrıların varlığı ile açıklandığı teolojik evre olarak nitelendirirken üçüncü evreyi, gerçeklerin gözlenmesine ve birbirleri ile olan ilişkilerine dayanan bilimsel olarak nitelendirdiği pozitif evre olarak tanımladığı görülmektedir (Cipriani, 2014, s. 49). Comte'un sosyolojiyi sosyal statik ve sosyal dinamik olarak iki kısma ayırdığı, sosyal statik toplumsal düzenin incelenmesinde kullanılacak kuramı, sosyal dinamiğin ise toplumsal gelişme ve ilerleme kuramı olarak ifade edildiği görülmektedir. Comte'a göre gerek statik sosyal ve gerekse dinamik sosyalin temel unsuru dindir, aile ve devlet ile birlikte din toplumu meydana getiren üç temel kurumdan biridir (Kurt, 2012, s. 34-35). Dini bir toplumun oluşumu için olmazsa olmaz derecesinde önemli bir kurum olarak gören Comte'un pozitivizmi teolojik ve metafizik evreden ayırarak bir “insanlık dini” başka bir deyişle “evrensel din” olarak ileri sürdüğü görülmektedir.

Sistematik din sosyolojisinin önemli isimlerinden bir olan Emile Durkheim, din sosyolojisi kavramını ilk olarak kullanan bilim adamı olmasının yanı sıra sosyolojik anlayış olarak metafizik ve teolojik varsayımların yerine objektif prensipleri geçirerek, sosyoloji ve tarih felsefesi alanındaki metodu aynı gören pozitivistlerden ayrılmış olduğu da görülmektedir (Günay, 1998, s. 155-156). Durkheim'ın da Comte gibi, dine

karşı pragmatist yaklaştığı, dinin bir destek, güç, güven şeklinde ifade edilebilecek fonksiyonları ile birlikte, toplumsal açıdan birliktelik, düzen ve süreklilik açısından sağladığı faydalar üzerinde durduğu görülmektedir. Ayrıca Durkheim, kutsal ve kutsal olmayan ayırımına gider ve gündelik normal hayatın dışında kalan her şeyi kutsal olarak nitelendirerek, kutsalın insanları bir araya getiren bir faktör olduğunu ifade eder. Durkheim'in düşüncesinde kutsal olan toplumdur ve bu düşüncenin onu, “nitelik açısından bireysel bilinçten farklı, ortak duygu ve inançtan kaynaklanan birliktelik” olarak tanımlanan “kollektif bilinç” kavramını üretmeye sevk ettiği görülmektedir (Kurt, 2012, s. 57-59).

Sosyolojinin önde gelen kuramcılarında Karl Marx'ın toplum analizinde yer verdiği alt yapı ve üst yapı ayırımında, altyapıyı üretim güçleri ve üretim ilişkileri kısaca ifade edilirse ekonomi oluştururken, devlet, aile vb. kurumlarla birlikte din de üst yapıda yer alan toplumsal kurum olarak ifade edilmektedir. Toplumsal altyapı ve üstyapı arasında karşılıklı etkileşim olduğunu ifade etmekle birlikte altyapının dolayısıyla ekonominin üstyapıyı önemli ölçüde etkilediğini ve belirlediğini öne sürmektedir. “Marx dini, üretim münasebetlerinden ve buna bağlı sınıf çatışmalarından hareket ederek açıklamaya çalışır” (Taplamacıoğlu, 1963, s. 52). Marx'a göre dinin kaynağı insandır, din egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eder ve kapitalist toplumdaki sömürü ilişkilerini gizleme işlevi görür. Toplumsal tatminsizlik, toplumdan ayrılma, güçsüzlük gibi anlamları barındırmakla beraber işçinin emeğinin ürününe ve üretim eylemine karşı duyarsızlaşması olarak ifade edilebilecek “yabancılaşma”, Marx'ın önemle üzerinde durduğu teori olmakla birlikte, Marx dinî emek ve işbölümü açısından değerlendirerek yabancılaşmanın sosyal kaynağı olarak ileri sürmektedir (Kurt, 2012, s. 49-51). Marx'a göre, insan kapitalist sistem içerisinde hem artı değer üreterek sisteme katkı sağlayan hem de emeğine yabancılaşarak kendini sömüren bir sistem inşa eden sürece benzer bir yabancılaşma süreci ile din tarafından tecrit edilir.

İlk sistematik ve bağımsız din sosyolojisinin kurucusu olarak bilinen Max Weber, anlayıcı sosyoloji geleneğini olgunlaştırmanın yanı sıra, diğer toplumsal olayların sınıflandırılmasında kullanılan “ideal tip” kavramını dini olayların sınıflandırılmasında da kullanarak anlayış metodunu din sosyolojisi alanında başarılı bir şekilde kullanmıştır (Günay, 1998, s. 168-169). Batı kültürünün gelişim süreci ile de yakından ilgilenen Weber, özellikle toplum ve din arasındaki ilişki açısından Hint, Çin ve Yahudiliği tarihi

olarak inceleyerek; iktisadi ve genel farkların dini ve ahlaki farklarla uyumlu olduğu, toplumsal dokularda ortaya çıkan değişmeler nedeniyle dinlerin karşılaştığı problemlerin yine her dinin kendi doktrini içerisinde çözüldüğü, din, toplum ve ekonomi arasında karşılıklı etki ve tepki ilişkisi olduğu sonucuna ulaşmıştır (Taplamacıoğlu, 1963, s. 53). Weber, en önemli çalışması olarak *bilinen “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu”* adlı eserinde, dini düşünce ve inanışların bir ekonomik sistemin oluşumu ve ideolojisi üzerindeki etkisini incelemiştir. “Max Weber, bu çalışmasında, inayet yoluyla elde edilen seçimin rolü, hayatın kuralları ve bilhassa kader düşüncesi üzerinde önemle durarak; özellikle Kalvinizm, Pietizm, Metodizm ve Baptist mezheplerinin ahlak anlayışlarını inceledikten sonra, özel mezhep gruplarıyla toplumsal tabakalar arasında nasıl bir ilişki olduğunu bulmaya çalıştı ve Lüteryen “beruf” (ilahi bir görev olarak meslek) kavramını inceledi” (Cipriani, 2014, s. 119). Ayrıca, Protestan çileciliği ve bu çileciliğe has meslek ahlakı üzerinde durmuştur. Weber’e göre Protestanlık, Katoliklik ve İslâm dinine göre bireyi toplumun çıkarına karşı ikincil plana atmayan bireyci ve demokrat yapısı nedeniyle din adamları veya papalığın otoritesine karşı bireysel kurtuluş ve Tanrı ile aracısız konuşmayı teşvik etmiştir. Protestanlığın, geleneksel dinler ve inançlara kıyasla daha rasyonel olduğu ve kurtuluşa giden yolun ve seçilmiş azınlığa dâhil olmanın sıkı çalışma ve kazanç biriktirme ile olacağını savunan püriten yapısı ile kapitalizmin rasyonelliği ve birikim, kar güdüsü arasında ki ilişkinin, kapitalizmin oluşumu ve gelişimini sağladığını ileri sürerek din sosyolojisi alanında önemli bir çalışma ortaya koymuştur (Slattery, 2008, s. 80-81).

Max Weber’in anlayıcı sosyoloji geleneğini takip eden Joachim Wach, sistematik din sosyolojisinin kurulmasında önde gelen isim olarak görülmektedir. Wach’ın “Din Sosyolojisine Giriş” adlı çalışması sistematik din sosyolojisi adına önemli bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Wach, bütün dinleri araştırma kapsamı içerisine alarak tarihsel, tipolojik, fenomenolojik ve karşılaştırmalı metotları kullanarak sistematik din sosyolojisini oluşturmasının yanı sıra, dinsel deneyimlerin ifade şekillerini iman ve inanç boyutu olarak teorik, ibadet ve ritüel boyutu olarak pratik ve topluluk-cemaat boyutu olarak sosyolojik ayrımı ile din sosyolojisinin komşu ilim dallarının tekeline kurtulmasını sağlayarak dinî olaylar ve diğer sosyal olaylar arasındaki kendine has özellikleri ve sürekliliği olan olayların, nesnel bir yaklaşımla ele alınması ve bu yöntemle din sosyolojisi ile dinî ve sosyal ilimler arasında bir köprü kurulmasını

sağlamıştır (Günay, 1998, s. 176-177). Din sosyolojisi alanında çalışma yapmış ve katkı sağlamış diğer isimler olarak; Ernst Troeltsch, Gustav Mensching, G. Le Bras, Thomas Luckmann gibi bilim adamlarının öne çıktıkları görülmektedir.

Din sosyolojisi alanında teorik yaklaşımlar ele alındığında; fonksiyonel yaklaşımlar, evrimci teoriler, tarihi ve tipolojik yaklaşımlar ve karşılaştırmalı yaklaşımlar tasnifine gidilebileceği görülmektedir. Sosyoloji biliminin öncü ve kurucularının büyük boy kuramlar oluşturma yaklaşımlarının din sosyolojisi içinde geçerli olduğu, gerek tarihsel ve antropolojik ve gerekse genel gözlem yoluyla elden edilen veriler aracılığıyla teoriler üretildiği görülmektedir. Sosyoloji biliminin genel tarihsel seyri için geçerli olan saha araştırmaları, ampirik yaklaşımlar ve sosyal olayı deneyimleyen birey ve gruplardan gerekli veriyi ilk elden elde etmeye yönelik yaklaşımın, günümüzde din sosyolojisi açısından da önemli bir konuma yükseldiği görülmektedir.

1.1.2. Sosyoloji ve Dinî Gruplar

Toplumsal ilişkiler sistem olarak ele alındığında kabul gören üç temel öge; ilki insanlar, ikincisi gruplar, üçüncü olarak toplumsal ilişkiler görülmektedir. Araştırma probleminin ana unsurunu “dinî gruplar” teşkil ettiğinden ikinci düzey ilişki kabul edilen grup düzeyi ele alınacaktır. Sosyolojik olarak grup veya toplumsal grup; “Resmi yada gayri resmi üyelik ölçütleriyle tanımlanan, görece istikrarlı bir ilişkiler modeliyle birlik olma duygusunu paylaşan yada kendilerini birbirlerine bağlı hisseden çok sayıdaki kişinin oluşturduğu bir küme.” olarak tanımlanmaktadır (Marshall, 1999, s. 285). Toplum içerisinde grupların oluşum süreçleri incelendiğinde, kültürel, siyasal, sosyal vb. faktörlerin grup oluşumunda etkili olabildiği gibi bu faktörlerden önde gelenlerinden birinin de din olduğu görülmektedir. Din sosyolojisi çalışmaları göstermektedir ki, başlangıçta bireyler üzerinde etkili olan din, bireylere nüfuz ettikten sonra objektif bir karaktere bürünerek toplumsal aidiyet geliştirmekte, grup ve cemaat oluşturabilmektedir (Efe, 2013, s. 9). Din bireysel olarak aşkınla kurulan manevi bağ olarak tanımlanmış olsa da, din toplum ve grup zemininde var olur ve yayılır (Kınsün, 2016, s. 210). Grup oluşumunda dinin önemli faktörler arasında yer almasından öte sırf dinî referanslarla oluşan grupların da mevcut olduğu görülmektedir. Dinin manevi birliktelik, grup veya cemaat oluşturan yapısı gereği din sosyolojisi araştırmalarında, “dinî gruplar” ve dinî grupların, dinî birliktelik ve cemaatlerin doğuşu, gelişimi,

değişimi, yapısı ve faaliyetleri, grup tipleri gibi konular önemli bir araştırma alanı olarak görülmektedir.

Dinî gruplar genel itibariyle değerlendirilerek bir sınıflandırmaya tabi tutulduğunda, ilk olarak dinin organik cemaat içerisinde yaşandığı kan bağı veya evlilik, komşuluk, akrabalık gibi organik cemaat ilişkisi içerisinde birbirine bağlı bulunan “tabi dinî gruplar”, ikinci olarak grubun oluşum zemini temin eden temel bağın din faktörü olduğu “sırf dinî gruplar” olarak bir ayrıma gidilebildiği görülmektedir (Günay, 1998, s. 261-262). Çalışmanın konusu gereği “sırf dinî gruplar” üzerinde durulacaktır. Doğal dinî gruplara başka bir deyişle tabi dinî gruplara, çok tanrılı halk dinlerine mensup ve daha az karmaşık kültürlere sahip toplumlarda daha fazla rastlanırken, sırf dinî grupların daha çok tek tanrılı ve evrensel dine mensup ileri toplumlarda görüldüğü bilinmektedir (Efe, 2013, s. 36). “Sırf veya dinden doğan gruplarda dinin; cemaat-cemiyet, mezhep (üslup, yorum), ya da tarikat (mistik protest) tarzında bir grup oluşumu söz konusu edilmektedir” (Kınsün, 2016, s. 223). Dinden doğan dinî gruplarda yurttaşlık, arkadaşlık, aile vb. aidiyet ve ilişkilerden öte deruni, tabi sınırları aşan ve dinden kaynaklanan bir bağ söz konusudur (Wach, 1987, s. 23). Dinî gruplarda grup oluşumunun temel motivasyonunu, dinin deruni ve yoğun bir şekilde yaşanması oluşturmaktadır. Dinî gruplarda, ayrı bir grup yapılanmasına gidilmesinin, cemaatten kopuş olarak değil, dinî özüne uygun olarak yaşamak ve yaşanmasını sağlamak amacıyla yönelik olduğu görülmektedir (Cezayirli, 1997, s. 372).

Dinin kurumsallaşmasının ve coğrafi olarak geniş alanlarda kabul görmesinin ve yayılmasının ardından, farklı sosyo-kültürel , sosyo-ekonomik ve felsefi akımlarla etkileşimi neticesinde çeşitli sorunlar ortaya çıkar, gerek bu sorunların aşılması için getirilen yorum farklılıkları ve gerekse iç ve dış etkenler ve teolojik nedenlerle dinin ana yapısına karşı çeşitli uyarı, eleştiri, tartışma ve protest tutumlardan kaynaklı mezhepsel hareketlerle züht ve takvayı önceleyen gruplar ortaya çıkmaktadır (Kurt, 2012, s. 157). İslam dünyası özelinde konu ele alındığında, mezhep ayrılığı bağlamında ehli sünnet ve ehli bidat, Şia-Sünni, itikadî ve ameli mezhepler ayrımının öne çıktığı görülmektedir. Hz. Peygamber ve ashabının yolunu izleyenler ve Hz. Peygamberin sünneti üzere dinî hayatını şekillendirenler olarak tanımlanan ehli sünnet ile Hz. Peygamber sonrasında Hz. Ali taraftarlığı üzerinden ehli beyte bağlılıkla şekillendirilen Şia mezhebi ayrımı, İslam dünyasında iki ayrı ana gövdeyi temsil etmektedir ve iki mezhep arasında itikat ve

amel boyutunda farklılıkların mevcut olduğu bilinmektedir. Ayrıca çeşitli inanç meseleleri nedeniyle ehli sünnet dışı kabul edilen Mutezile, Mürcie, Harici vb. fırkalarda Şii olmamakla birlikte Sünni ana gövdeden ayrı kabul edilen ekol ve fırkalar arasında yer almaktadır. Ehli sünnet içerisinde ise itikadî ve ameli mezhep ayrımı bulunmaktadır. İtikadi mezhepler olarak Maturidi ve Eş'ari mezhebi, ameli mezhepler olarak ise Hanefi, Şafi, Maliki ve Hanbeli mezhebi kabul görmekte ve bunun dışındaki görüş ve ekoller hak mezhep yani doğru yol olarak kabul görmemekle birlikte ehli sünnet içerisindeki bu itikadî ve mezhepsel ayrım yorum farklılığı şeklinde değerlendirilerek herhangi olumsuz bir imânî sonuç doğuracak şekilde, yani daha sarih bir ifade ile dinsel sapkınlık ve din dışılık olarak tanımlanmamaktadır.

Dinî gruplaşmaların diğer formu olan züht ve takva grupları, bireysel protest tutumlarla tamamen ana gövdeden kopma arasında yer alarak ait oldukları cemaat ile özdeşleşme veya cemaat bünyesinde kendine özgü bir birlik oluşturmak yerine takva ve zühd temelinde cemaatin bütününün kurtuluşunu sağlamaya çalışmaktadırlar (Efe, 2013, s. 54). Evrensel kabul edilen bütün dinlerde mevcudiyeti bilinen bu gruplar, ana cemaatten kopmadan toplum içerisinde dinî vecibeleri daha deruni bir şekilde yaşama, daha disiplinli bir dindarlık hedefi ile toplum içerisinde teşkilâtli bir yapı oluşturarak fonksiyonlarını icra etmeye çalışmaktadırlar. İslam dünyasında tasavvufî çerçevede hareket eden tarikat gruplaşmaları olarak yer alan bu tür grupların, Türkiye'de de faaliyetlerini çeşitlendirerek ve genişleterek dinî hayatın içerisinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Türkiye özelinde züht ve takva grupları incelendiğinde, tarikat ve cemaat şeklinde iki farklı formunun bulunduğu görülmektedir. Zühd ve takva grupları içerisinde; Kadirilik, Nakşilik, Mevlevilik, Bektaşilik, Rûfailik, Halvetilik başta olmak üzere pek çok farklı tarikat İslam coğrafyasında faaliyet göstermiştir. Türkiye'de ise tarikat formunda Nakşilik ve Kadirilik faaliyet çeşitliliği ve üye sayısı açısından öne çıkarken, farklı bir yapılanma çerçevesinde yer alan ve cemaat olarak genel anlamda kullanılan cemaat kavramından daha özel ve dar anlam ihtiva eden züht ve takva grubu olarak ise Risale-i Nur öğretileri çerçevesinde hareket eden Nurcular ve her ne kadar Nakşi olarak kendilerini ifade etseler de yapılanma olarak cemaat formu şeklinde teşkilâtlanan ve faaliyet gösteren Süleymancılar grupları öne çıkmaktadırlar. Bu tarikat ve cemaatler dışında Türkiye'de faaliyet gösteren birçok tarikat ve cemaat grubunun bulunduğu da bilinmektedir. Bunun dışında sırf vakıf yapılanması biçiminde

teşkilâtlanan, her ne kadar geleneksel tasavvufi bir yapı olmasa da yönlendirici bir lider ve o liderin öğretileri dâhilinde hareket eden vakıf üyelerinden oluşan benzer bir örgütlenme tarzında dinî-toplumsal fikir oluşumu formunda dinî gruplarda bulunmaktadır.

1.2. Temel Tasavvufi Kavramlar

1.2.1. Tasavvuf ve Tarikat

Genel olarak ele alındığında, bütün toplumlarda gerek basit şekliyle ve gerekse sistematik olarak toplumda yerini almış mistik tecrübe ve düşüncelere rastlamak mümkündür ve İslam toplumlarında bu tecrübe tasavvuf olarak isimlendirilmiştir (Usta, 1997, s. 9). Tasavvuf kavramının anlamı üzerine çeşitli tanımlamaların olduğu görülmektedir. Tasavvuf kavramının kökeni araştırıldığında; tasavvufi yaşamın ilk numunelerinin görüldüğü öncü şahsiyetlerin tevazu açısından Arap dilinde “suf” yani yün elbise giymeyi tercih etmeleri nedeniyle tasavvufun bu kelimedenden türetildiği, camide saff-ı evvelde yani ilk sırada yer alanlara “sufiye” ismi verilmesinden dolayı tasavvuf kavramının türetildiği, tasavvuf yolunu tercih edenlerin Mescid-i Nebevi’de “suffa” olarak nitelendirilen sundurma şeklindeki alanda aile ve herhangi bir dünyalık meşgaleden uzak bir şekilde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ders ve sohbetlerini takip ederek zühd hayatı yaşayan “Ashab-ı Suffa” olarak isimlendirilen zahid grupla kendilerini özdeş ve dost olarak nitelendirmeleri nedeniyle “suffa” kökünden geldiği ve diğer bir görüşe göre de “Saffa” yani saflığa yapılan gönderme üzerinden tasavvuf kavramının geliştirildiği şeklinde tanımlamalar yapıldığı görülmektedir (Schimmel, 2001, s. 32-33). Tasavvuf kavramının kökeni konusunda olduğu gibi tasavvufun ne olduğu ne anlama geldiği konusunda da pek çok tarife rastlamak mümkündür. Tasavvufun en genel ve yalın tanımı olarak; “Dinin deruni olarak yaşanması”, “Şeriatın hassasiyetle tatbik edilmesi” şeklinde ifadeler kullanıldığı görülmektedir.

Tasavvufa psikolojik ve sosyolojik olmak üzere bireysel ve toplumsal temelleri açısından yaklaşıldığında ; “Allah ile kul arasındaki bağın oluşturulması ve derinleştirilmesi gayesiyle nefsi terbiye etme, ruhi olgunluğa erişme için takip edilen yol” tanımlaması tasavvuf kavramının psikolojik yönüne, “Günlük yaşamda dini daha derin ve hassas yaşama isteğine, dinsel açıdan toplumsal hayattaki olumsuzluklara ve

dünyevileşmeye karşı geliştirilen eleştirel yaklaşımın eklemlenmesi sonucu zahitlik boyutundaki dinî yaşayışın kolektif bir form kazanması” şeklinde ifade edilebilecek bir tanımlama ise tasavvufun sosyolojik temeline yönelik açıklama getirmektedir (Usta, 1997, s. 38-43). Tasavvuf erbaplarının içsel durumları, içerisinde buldukları tasavvufî hal ve makamları icabınca tasavvuf tarifleri çeşitlenmekle birlikte, ilahi kaynaklı bir hikmet olarak görülen tasavvuf düşüncesinin, bu düşünce sistemine yeni katılanlara aktarılması yoluyla devamlılığı sağlanan bir aktarma geleneği olarak da görülebilmektedir (Altıntaş, 1986, s. 1). Tasavvufî düşüncenin Hz. Peygamber dönemini takip eden yıllarda ferdi olarak ortaya çıktığı daha sonraki yıllarda toplumsal boyut kazandığı, İslam dünyasındaki siyasi, ekonomik ve askeri edinimlerin etkisiyle artan dünyevileşme temayülüne karşılık Hz. Peygamber zamanındaki gibi yaşama ve onun yolundan gitme düşüncesinin tasavvufî yaşayış ve düşünüşün çıkış noktası olduğu bilinmektedir. Tasavvuf kavramının farklı tanımlamalarından yola çıkılarak özetlemek gerektiğinde; Allah ve insan sevgisi, dinin deruni bir şekilde yaşanması, nefsi terbiye etme, şeriatı hassasiyetle tatbik etme, Allah ile kul arasında derin bağ kurma, Peygamberin sünnetine uyma, dinî açıdan toplumsal olumsuzluklara eleştirel yaklaşım sonucu kolektif bir zahitlik girişimi, dünya ve dünyevi zevklere karşı mesafeli durma, gönül zenginliği ve manevi temizliğe vurgu yapılmak üzere iç temizliğinin sağlanması şeklinde ki tanımların öne çıktığı, tasavvufî düşüncenin ve tasavvufun ne olduğu konusunda ve ortak temellere vurgu yapma açısından bu çıkarımların yeterli olduğu görülmektedir.

Mahiyeti ve İslam dini içerisindeki yeri hususunda yapılan tanımlamalar çerçevesinde tasavvufun, Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemindeki dinî yaşayış ve toplumsal duruma duyulan özlem, artan dünyevileşme ve dinin özünden uzaklaşmasına karşı itiraz geliştiren yaklaşımın ötesinde konumlandırıldığı da görülmektedir. İslam dininin muhtevası olarak kabul edilen konulardan oluşturulan başlıkların, her biri bir ilme işaret edecek şekilde tasnif edilmesi neticesinde; inanç esasları yani itikadî ve imanî mevzulara akaid ilmi başlığı altında, ibadet, cezalar, sosyal yaşam vb. günlük hayatla ilgili hususlar fıkıh ilmi başlığı altında, İslam’ın özü olarak nitelendirilen ihlas, takva, güzel ahlak, muhabbet gibi batini yönü ise tasavvuf ilmi başlığı altında sınıflandırılarak, tasavvufun İslam dininin ana gövdesine eklemlendiği görülmektedir.

Tasavvuf tarihi üç döneme ayrılmaktadır: Zühd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikat dönemi. Zühd dönemi Hz. Peygamber ile başlayan, sahabe, tabiin ve tebeu't-tabiini de içine alan ilk iki yüzyılı kapsayan dönemdir (Bahadıroğlu, 2018, s. 28). Zühd rağbetsiz olmak, yüz çevirmek manasına gelen Arapça bir kelimedir (Cebecioğlu, 2017, s. 300). Tasavvufi manası ise dünyadan yüz çevirmek, Allah'tan uzaklaştıracak her şeyle araya mesafe koymaktır. Hz. Peygamber tabii olarak en büyük zahid olarak görülürken, O'nun Ashabı'da zahitlik konusunda O'nun yolunu takip etmişlerdir. Fakat Hz. Peygamber dönemi sonrasında Kerbela olayı vb. artan huzursuzluklar ve müslümanların ayrışması, Emevi ve Abbasiler zamanında fetihlerle birlikte artan zenginlik ve refah düzeyinin beraberinde getirdiği dünyevileşme, o devrin zühd ve takvaya özen gösteren mümin kesiminin incinmesine ve tepki göstermesine neden olmuş, bu tepki nedeniyle de dönemin zahitleri, Hz. Peygamber ve Ashabı'nın yolundan gitmek üzere dünyadan yüz çevirerek kendilerini ilme, ibadete ve bu yönde halkı irşad etme ve zühd hayatını yaymak, yaşatmak için gayret gösterme cihetine gitmişlerdir (Bahadıroğlu, 2018, s. 29). Bu dönemin önde gelen şahsiyetleri, Hasan el-Basri (ö. 110/728) ve müritleri Abdülvahit B. Zeyd (ö. 794) ile Ahmet B. Ebu'l-Havari (ö. 851), Ömer B. Abdülaziz (ö. 101-720), Cafer-i Sadık (ö. 148/765) ve Rabia el-Adeviyye'dir (ö. 185-801).

Zühd yaşamının toplumda karşılık bulması, zahidlerin ibadet, ahlak, nefis terbiyesi ve takva çerçevesinde dinî bir hayat yaşama istikametinde elde ettikleri tecrübe ve manevi birikimlerini, Kur'an ve Sünnet gibi dinî kaynaklarla destekleyerek yazılı kaynaklara aktarmaları neticesinde, hicri 200 tarihinden itibaren tasavvuf akımının ortaya çıktığı görülmektedir (Bahadıroğlu, 2018, s. 30-31). Ma'ruf-i Kerhi (ö.200/815), Bişr-i Hafi (ö. 227/841), Bayezid-i Bistami (ö. 234/848) ve Zünnun-i Mısri (ö. 245/859) gibi birçok mutasavvıf bu dönem içerisinde yer almakla birlikte kendilerinden sonraki tasavvufi yaşam ve düşünce üzerinde derin izler bırakmışlar, zühd yaşamı ve takiben tasavvuf öğretisinin kökleşmesini sağlamışlardır.

Tasavvuf düşüncesinin sistematikleşip kurumsal kimliğe bürünmesi ve şeyh, mürid, zikir, çile, biat vb. tasavvufi kavramların türetilmesi sonrasında, tarikat yapılanmaları ortaya çıkmış, farklı tasavvuf önderlerinin kuruculuğunda çeşitli ekoller oluşturulmaya başlanmıştır (Subaşı, 2013, s. 127). Dergâh, tekke, asitane vb. mekânlar kurulup yaygınlaşarak tarikat faaliyetleri bu yapılar aracılığıyla yürütülmüştür. Abdülkadir-i Geylani (ö.561/1165), Ahmed Rıfai (ö. 578/1182), Ahmed Yesevi (ö.562/1166),

Abdülhalik-i Gucdüvani (ö.575-1179) çeşitli ekoller oluşturup bu ekoller çerçevesinde tarikat kuran önemli şahsiyetler olarak tanınmaktadır. Kadiri, Nakşi, Mevlevi, Rıfai, Halveti, Sühreverdi, Şazeli başta olmak üzere birçok tarikat ve ekol tasavvufi yaşamda yer almış olup, bu tarikatların bazılarında günümüzde rastlamak mümkün değilken bazılarının ise gerek faaliyet alanı ve gerekse üye sayısı açısından küçük dinî gruplara dönüştüğü, ancak Kadiri ve özellikle Nakşi gibi tarikatların merkezi konumlarını ve yaygınlıklarını sürdürdükleri görülmektedir.

Tarikat, kelime olarak Arapça kökenlidir ve “yol” anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların yürüdükleri yol olarak tanımlanır ve bu yolun şeriattan doğduğu yani ana yolun şeriat olduğu tarikat yolunun ondan ayrılamayacağı, tarikat yolunun daha dar ve zor bir yol olduğu belirtilir (Schimmel, 2001, s. 115). Tasavvufi düşüncenin ve tasavvuf hareketinin ilk numunelerine İslam’ın ilk yıllarında rastlamak mümkünken, tasavvufi düşünce ve yaşayışın tatbikinin gerçekleştirildiği ve kurumsallaştığı dinî grup yapılanması olarak tarikatların ilk örnekleriyle VIII. yüzyılın ilk yarısında karşılaşılmakta, zaman içerisinde tekke, dergâh vb. tarikat mekânları olarak bilinen sufi yapılarının ortaya çıkması ve bunu takiben XII. yüzyıldan itibaren şeyh-mürît ilişkilerinin ilkesel bir çerçeveye oturtulması neticesinde tarikatlar kurumsal bir yapıya bürünmüştür (Kurt, 2012, s. 166). İnsanın ruhunu inceleme yöntemi olan ve bu yönüyle tecrübi bir ilim olarak tanımlanan tasavvufi yapı, bu amaca yönelik olarak bir öğretiyi ve süluk olarak adlandırılan manevi öğretim yöntemini bünyesinde bulundurmakta, bu öğretimi başka bir ifadeyle manevi aktarımı sağlayacak ve tarikat zincirine mensup, şeyh olarak adlandırılan öğreticiyi ise bu aktarım sürecinde elzem kılmaktadır (Altıntaş, 1986, s. 1-2). Tarikat olarak adlandırılan dinî grupların, tasavvufi terbiye sürecinin icra edildiği, tasavvufi öğretimin sistematikleştiği ve kurumsal kimliğe büründüğü toplumsal yapılar olarak ortaya çıktığı ve işlev üstlendiği görülmektedir. Farklı tasavvufi düşünce ve yönelimlerden tasavvufi ekoller zuhur ettiği gibi, farklı tasavvufi ilkelerden hareket eden veya farklı tasavvufi terbiye yöntemlerini benimsemiş tarikatların ortaya çıkarak bu alanda çeşitlilik ve zenginlik meydana getirdiği de görülmektedir. “Allah’a giden yollar mahlukâtın sayısındadır” anlayışının kabul edildiği tasavvufi düşünce de, her insanın fitrat yönüyle farklı olmasına vurgu yapılmasının yanı sıra farklı tasavvufi ekol ve yöntemlere de göndermede bulunmaktadır (Selvi, 2007, s. 25).

Başlangıcı itibariyle ferdi düşünüş ve yaşayış formuna sahip olan tasavvuf, tarikatlar yoluyla grup formuna dönüşerek sosyolojik boyut kazanmıştır. İslami tarikatlar, meşruiyetini “silsile” adı verilen ve bütün tarikatlarda Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar uzanan mürşitler zinciriyle sağlarlar, Hz. Muhammed’den (s.a.v.) hareketle takip ettiği yol, yöntem ve meşrebe göre farklılaşırlar. Tasavvuf ve tarikatın dinsel kaynakları, dinî meşruiyeti, tasavvufi öğretim ve tarikat terbiyesinin elzemliğine vurgu yapılması açısından bazı ayet ve hadis yorumlarına başvurulduğu da görülmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Cibril hadisi” olarak bilinen hadisinde geçen ve “Allah’ı görüyormuş gibi ona ibadet etmek” olarak tanımlanan “ihsan” halinin (Buhari, İman, 37 ; Müslim, İman, 1), mutasavvıf çevrelerce tasavvufa işaret ettiği ve bu halin ancak tasavvufi öğretimle ve tasavvufi yöntemlerin tatbiki ile elde edilebileceği vurgulanmaktadır. Kur’an’ın Kerim’de Tevbe suresi 119. ayette geçen, “...doğrularla (sadıklarla) beraber olun.” hitabındaki sadıklardan kastın tasavvuf erbabı ve tarikat şeyhleri olduğu ve dolayısıyla bu ayetin tasavvuf ve tarikata işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Tasavvuf ve tarikatların dinsel köken ve dayanakları hususunda bahse konu olabilecek ve mutasavvıf çevrelerce ileri sürülen ayet ve hadisler çoğaltılabileceği gibi bu yorumlamaların isabeti hususunda, ilmi çevrelerde tam bir mutabakat olduğunu söylemekte mümkün görülmemektedir.

1.2.2. Mürşid (Şeyh) ve Mürid

Tasavvufta, seyrü süluk olarak adlandırılan manevi terbiye ve olgunlaşma sürecinin tamamlanması neticesinde hilafet alıp, mürşidinden müritlere rehberlik etme izni alan halifeye “şeyh” veya “mürşid” adı verilmektedir (Çakır, 2018, s. 136). Mürşid, Arapça kökenli bir kelime olup, doğru yolu gösteren, irşad eden, uyaran manasına gelmekte, tasavvufi terim olarak ise tarikat lideri anlamına gelmekle birlikte şeyh, postnişin, seccadenişin gibi çeşitli isimlerinde aynı anlamda kullanıldığı bilinmektedir (Cebecioğlu, 2017, s. 191). “Tasavvuf terbiyesi, Allah ve Resulünün öğrettiği edep üzere kurulmuş manevi bir ahlak eğitim sistemidir ve bu hedefe ulaşabilecek takva sahibi olgun insanlar yetiştirme gayesindeki bu sistemin merkezinde olgun bir mümin anlamına gelen mürşid-i kâmil bulunur” (Selvi, 2007, s. 24) Mürşid, sosyolojik ifade ile, toplumsal bir yapılanma olan dinî grubun, grup lideri konumundaki kişidir. Herhangi bir istisna olmaksızın bütün tarikat yapılanmalarında mürşidin üstün ruhani

özellikleri olduğuna inanılmakta, Allah sevgisini kazanmak gayesiyle nefis tezkiyesini ve ruhunu arındırma, saflaştırma sürecini tamamlayarak, insanları irşad etmek üzere manevi âlem tarafından vazifelendirilen kişi olduğu kabul edilmektedir (Usta, 1997, s. 75). Tasavvufî gelenekte bir mürşidin rehberliği olmaksızın, bir mürşide bağlanmaksızın tarikatta yol almak mümkün görülmemekte, mürşidin mürid için bir rehber ve model olduğu kabul edilmektedir (Kurt, 2012, s. 62). Ayrıca tasavvuf geleneğinde mürşidin müridi üzerinde yüksek bir otoritesi ve manevi tasarruf gücü olduğu görüşü hâkimdir.

Arapça “isteyen” manasına gelen mürid, tasavvufî ifade ile Allah’a kavuşmayı arzu eden, tasavvuf ilmini tahsil gayesiyle mürşide bağlanan, mürşidin terbiyesine giren kişi anlamına gelmektedir (Cebecioğlu, 2017, s. 190). Tasavvuf yoluna manevi terbiye gayesiyle giren kişiler mürid dışında salık, sufi, derviş olarak ta isimlendirilmektedir (Selvi, 2007, s. 39). Tarikata veya sosyolojik bir ifade ile dinî gruba giriş tamamen hür irade ile gerçekleşmektedir. Tasavvuf geleneğinde mürid, hür iradesi ile bir mürşide bağlanan ve teslim olan, iradesini mürşidin iradesi karşısında yok eden kişi olarak kabul edilmekte, müridin mürşide olan teslimiyetinin önemi ve boyutu tasavvuf geleneğinde; “Ölü yıkayıcısının eli altındaki ölünün teslim olduğu gibi teslim olma.” şeklinde tarif edilmektedir (Usta, 1997, s. 75) . Bu boyutta bir teslimiyet tasavvuf geleneğinde, tasavvufî olgunlaşma için gerekli görülürken aynı zamanda tasavvuf ve tarikatlar karşı eleştirilerin odaklandığı hususların başında gelmektedir. Tasavvufî literatürde mürid ve mürşid ilişkisi “müridin mürşidine karşı uyması gereken edepler” başlığı altında disiplinli bir çerçeveye oturtulmuş olup, müridin mürşidine karşı duyacağı güven ve muhabbet, onun uygun gördüğü tasavvufî metotları sorgulamaksızın tatbiki, müridin tasavvufî olgunlaşma sürecinin vazgeçilmez unsuru olarak kabul edilmektedir.

1.2.3. Nakşibendilik

Nakşibend, “nakş” ve “bend” kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmuş bir isimdir. Bir şeyi bir yere nakşetmek, nakış gibi işlemek anlamına gelen “nakş” kelimesiyle, Farsça kökenli olup, dilimizde hem sıfat hem de isim olarak kullanılan ve bağ, kelepçe, baraj, bent, iyice bağlanan, sıkıca bağlı gibi manalara gelen “bend” kelimesinin birleşiminden oluşan bu isim, kalbe Allah’ın zikrini çıkmayacak bir biçimde nakşedenler, Allah’ın zikrinden hiç kopmayanlar, usul olarak gizli zikri benimseyenler

manasında Nakşibendilere verilmiştir (Haşimi, 2006, s. 25-26). Bir başka tanımlamada ise Nakşibendi'nin nakşeden demek olduğu, müridin mürşidinin hakiki kemal suretini kalbine rabt etmesi yani bağlaması ve nakşetmesi manasına geldiği ifade edilmektedir (Hani, 2011, s. 72).

Muhammed Bahauddin Nakşibend (ö. 717-791/1317-1389) tarafından XIV. yüzyılda Türkistan'da kurulan Nakşibendi tarikatı, Türkistan'dan Türkiye, Hindistan ve diğer İslam ülkelerine yayılmıştır (Efe, 2013, s. 69). Nakşibendi tarikatı tarihsel süreç içerisinde Hz. Ebu Bekir'e nisbet edilerek "Sıddikiyye", Ebu Yezid Tayfur El-Bistami'nin (ö. 261/874) öncülüğünü yaptığı erken dönem Nakşibendiliğe vurgu açısından "Bistamiyye" ve "Tayfuriyye", bu tarikat mensuplarının ilmiye sınıfından olması hasebiyle "hocalar" anlamına gelen "Hâcegâniyye" olmak üzere çeşitli isimlerle adlandırılmıştır (Cebecioğlu, 2017, s. 40). Nakşibendi tarikatının, tarikat öğretileri çerçevesinde faaliyet gösteren ve kurucularının adları ve lakaplarına nisbetle Müceddidiye, Ahrariyye ve Halidîyye adlarıyla tanınan kollara ayrılmış olduğu bilinmektedir.

Nakşibendi tarikatı silsilesinin diğer İslami tarikatlarda olduğu üzere Hz. Muhammed'den (s.a.v.) başlatılmakta olduğu ancak diğer tarikatlardan farklı olarak Hz. Ebu Bekir aracılığıyla devam ettirildiği görülmektedir. Tasavvufi kültürde Hz. Peygamber'in açık, yüksek sesli zikri (cehrî zikir) Hz. Ali'ye, gizli zikri (hafî zikir) ise Hz. Ebu Bekir'e öğrettiği, bu nedenle açık zikri benimseyen tasavvuf ekollerinin Hz. Ali'yi silsilenin ikinci halkası olarak benimsedikleri, Nakşibendi tarikatının gizli zikri benimsemesi neticesinde silsilesinin ikinci halkasında Hz. Ebu Bekir'e yer vermekte olduğu görülmektedir (Tosun, 2018, s. 108).

Nakşibendi tarikatının üzerine bina edildiği esaslar ele alındığında; ehl-i sünnet ve'l cemaat olarak adlandırılan, Hz. Peygamber'in sünnetine tabi olmak ve onun ashabının yolundan gitmek, sağlam bir itikada sahip olmak ki bu yine ehl-i sünnet öğretisine uygun inanç esaslarına tabi olmayı içerir, hafî zikir olarak adlandırılan gizli zikri benimsemek, sadece şöhretten ve sadece halvetten uzak durarak "halk içinde hak ile olmayı" (halvet der encümen) tercih ederek ihlusa zarar verecek gösterişten uzak durmak, ilim ve ilmihal bilgilerine önem vermek, keramet vb. olağanüstü hallere iltifat etmemek, dünyalık işler ve siyasete karşı mesafeli durmak gibi hususların ön plana

çıkıldığı ve tarikatın ana karakteristiğini oluşturduğu kabul edilmektedir (Sözer, 2018, s. 155-159). Nakşibendi tarikatında gösteriş ve şatafattan uzak durulması ilkesine bağlı olarak müntesiplerinin kendilerine has bir kıyafet tarzı bulunmamaktadır. Nakşibendi tarikatında ihlası muhafaza etme ve manevi hali gizleme hususunu vurgulamak üzere Bahaeddin Nakşibend'in sohbetlerinde okuduğu belirtilen beyt, Nakşibendiliğin daha iyi anlaşılması açısından açıklayıcı görülmektedir:

“İçerden (Hakk'a) aşına ol, dışardan ise habersiz gibi (görün),
Bu tür güzel bir usul cihanda az bulunur.” (Tosun, 2018, s. 115).

Nakşibendi tarikatında ağır riyazetler, halvet ve uzlet gibi tasavvufi terbiye yöntemleri yerine özellikle kalbin ıslahı üzerinde durulmaktadır. Kalbin manevi temizliğinin önemi ve kalp ıslahının bu denli ön planda tutulması hadis kaynaklarında yer alan Hz. Peygamber'in ilgili hadisi ile desteklenmektedir: (Selvi, 2007, s. 28).

“İnsan vücudunda öyle bir parça vardır ki, o iyi olduğu zaman bütün beden işleri iyi ve güzel olur. O bozulduğu zaman, bütün vücut bozulur. Dikkat edin o parça kalptir.” (Buhari, İman, 39; Müslim, Masakat, 107).

Nakşibendi tarikatında üzerinde önemle durulan kalp temizliği, başka bir ifade ile “tezkiye”, müridin müridinin durumuna göre sayısını tespit ettiği günlük ders niteliğindeki vird adı verilen “Lafza-i Celal” yani “Allah” zikriyle sağlanmaktadır (Haşimi, 2006, s. 99). Nakşibendi tarikatına bağlı olarak faaliyet gösteren Menzil grubunun yayın organı semerkand medya ve basım yayın kuruluşunun simge olarak kalp şeklini benimsemesi de bu tarikatın kalbe verdiği önemin bir göstergesi olarak kullanılmaktadır.

Nakşibendi tarikatının Bahaeddin Nakşibend'den sonra önde gelen şahsiyetlerinden biri de Abdülhalik-i Gucdüvani'dir (ö. 1179-80). Bahaeddin Nakşibend'in, “üveysilik” adı verilen ve Hz. Peygamberin veya bir velinin ruhaniyeti vasıtasıyla elde edilen terbiye olarak tanımlanan gıyaben terbiye yöntemi ile Abdülhalik-i Gucdüvani tarafından yetiştirildiği ve Nakşibendi tarikatının esaslarından olan gizli zikrin Gucdüvani tarafından Nakşibend'e öğretildiği ve bu yöntemin uygulanmasının telkin edildiği kabul edilmektedir (Hani, 2011, s. 72). Nakşibendi tarikatının temel prensipleri olarak bilinen

ve “Kelimat-ı Kudsiyye”^{*} adı altında toplanan on bir maddeden oluşan ilkelerin ilk sekiz maddesi Abdulhalik-i Gucdüvani tarafından tanzim edilmiştir (Mihçioğlu, 2018, s. 118-129).

Nakşibendi tarikatı geleneğinde önemli bir konumda bulunan şahsiyetlerden bir diğeri ise Hindistanlı âlim Ahmed Sirhindi (ö. 1034/1624) diğeri bir adıyla İmam-ı Rabbani'dir. Hz. Peygamber döneminde bulunmayan ve dine sonradan ilave edilen bütün uygulamaları tanımlamak için kullanılan bid'atlarla mücadele ve tasavvufi yaşamda ilme verdiği önemle tanınan Rabbani, tarikata girmenin ve tasavvufi yaşamdaki amacın dinin yani şeriatın daha iyi yaşanması için ilim tahsili olduğu, batini

* 1) Huş Der-Dem : Müridin aldığı her nefesin farkında olması ve gafletle nefes almaması anlamına gelmektedir. Sufilere göre insan nefes alışverişi “hu” sesiyle gerçekleşmekte ve insanlar farkında olarak veya olmayarak zaten Allah'ı zikretmektedir, eğer bu olağan hal bir farkındalık ile gerçekleştirilirse daimi bir zikir ve Allah ile birlikte olma haline dönüşür ve fayda sağlar.

2) Nazar Ber-Kadem : Mürid yürürken gözlerini ayaklarından ayırmayarak sağa sola bakınmaması ve gönül dağınmıklığından kaçınması manasına geldiği gibi müridin adımının müridinin adımına uygun olması şeklinde de anlandırılmaktadır.

3) Sefer Der-Vatan : Müridin bulunduğu şehirden başka bir şehre hakikati arayışı için yolculuk etmesi, bulunduğu halden daha iyi bir hale kendini ulaştırması, kötü çevreden uzaklaşması anlamlarına gelmektedir.

4) Halvet Der-Encümen : Halvet, ibadet için halktan uzaklaşarak inzivaya çekilmek, encümen ise topluluk manasına gelmekte, müridin halk içinde hak ile birlikte olması, fiziken halk içinde olsa bile kalben ve ruhen haktan gafil olmaması ve birliktelik halini muhafaza etmesidir.

5) Yadkerd : Zikretmek, Allah'ı anmak anlamına gelmektedir. Mürid devamlı zikir halini muhafaza etmeli ve Allah'ın zikrinde gafil olmamalıdır.

6) Bazgeşt : Müridin nefesini hapsederek zikir ile meşgul olması, nefes daralınca zikretmesi anlamına gelmektedir. Bu ilke müridin günlük zikir dersi anlamına gelen vird esnası için hususi bir durumu kapsamaktadır. Zikirle meşgul iken hatıra gelen gayri şeylerin hatırdan çıkarılması için gerekli görülmüştür.

7) Nigahdaşt : Hakk'ın nazargahı kabul edilen kalbin havatırdan, Allah'tan başkasından korunması ve gönlün muhafaza edilmesi halidir.

8) Yaddaşt : Hakk'ın gayrisından yüz çevirmek, devamlı O'nun zikri ile meşgul olmak, her şeyde ve her yerde O'nun fiillerini müşahede etmektir. Bu hal diğeri ilkelerin uygulanmasının bir sonucu olarak ulaşılabilecek aşamadır.

9) Vukuf-i Kalbi : Müridin zikir halinde bütün dikkatini kalbine yöneltmesidir. Diğeri bir manası ise gönlün Allah ile birlikte olması, zikir esnasında müridin sayıdan ziyade, kalbin dağınmamasına dikkat ederek zikrettiği yüce zata kalben yönelmesi gerektiğine işaret etmektedir.

10) Vukuf-i Adedi : Kalp zikrinde sayıya riayet etmeyi ifade etmektedir. Müridin durumuna göre tespit edilen zikir sayısına riayet etmek tarikat geleneğinde çok önem verilen hususlardandır.

11) Vukuf-i Zamani : Müridin geçirdiği zamanı devamlı kontrol altında tutmasını, bulunduğu zaman hakkını vermesini ifade etmektedir. Müridin devamlı kendi halini değerlendirerek işlediği amellerin muhasebesini yapması, geçirdiği zamanın farkında olması anlamına gelmektedir.

ilimlerden önce itikadî ve fıkıh gibi şer’i ilimlerin yani zahiri ilimlerin tahsilinin önemine yaptığı vurgularla, gerçek maksada ve tasavvufun ana gayesine katkılarıyla tanınmıştır (Sözer, 2018, s. 155). Yaptığı ıslahat ve yenileme ki bu yenilemeden kasıt aslından uzaklaşan tasavvufî ve dinî yaşayışı aslına uygun hale getirmek amacıyla yaptığı çalışmalardan müteşekkildir, kendisi tasavvufî çevrelerce “Müceddid” ünvanı ile tanınmasını sağlamıştır (Munis, 2018, s. 187).

Nakşibendi tarikatında silsilenin otuzuncu sırasında gösterilen Mevlana Halid-i Bağdadi (ö. 1242/1826) 19. yüzyılın başlarında Bağdat ve Şam gibi iki büyük merkezde faaliyet göstererek Nakşibendi tarikatının yaygınlaşmasına hizmet etmiş ve tarikat içerisinde “Halidîyye” kolunun kurucusu olarak bilinmektedir (Munis, 2018, s. 188-189). Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemleri ve İslam dünyasının savrulmalar yaşadığı zaman dilimlerinde, ehl-i sünnete aykırı görüşlerle mücadelesi, gerek halk üzerinde Müslümanlarının birlik olabilmesi için gösterdiği faaliyetler ve gerekse Osmanlı devlet erkânına yazdığı mektuplarla desteğini gösterip tavsiyelerini ilettiği bilinmektedir (Munis, 2018, s. 189). Halid-i Bağdadi, İmamı Rabbani gibi Nakşibendi tarikatında ihyacı kimliği ile ön plana çıkmış, tarikatın sürekliliği açısından kritik rol oynayan örgütsel yapılanma ve teorik öğreti oluşturulması boyutunda önemli katkılarda bulunmuş, rabita, zikir ve mürşid olarak belirlediği üç ana sütuna dayandırdığı kendi cemaat yapılanmasıyla hem tarikatın yeni çağa taşınması hem de bilinç ve kimlik inşasında etkili olmuştur (Yavuz, 2005, s. 184-185). Halid-i Bağdadi’nin kurucusu olduğu “Halidîyye” kolu bu inşacı yapısının sonucu olarak Türkiye’de faaliyet gösteren İsmailağa, Menzil ve diğer Nakşibendi tarikatlarının kaynağını teşkil etmiştir.

İslamiyet’i kabullerinden öncede mistik tecrübeyle olan irtibatlarından dolayı Anadolu Türk’lerinin tasavvufî düşünceye yabancı olmadıkları, İslamiyet öncesi edinilen mistik tecrübenin İslamileşerek Türk toplumlarında varlığını sürdürdüğü bilinmektedir (Usta, 1997, s. 54). Bilindiği kadarıyla Anadolu’da Nakşibendi tarikatına ait ilk dergâh 807/1404 tarihinde Amasya’da Bedreddin Mahmud Çelebi tarafından kurulmuş olup dergâhın postnişinliği ise Bahauddin Nakşibend’in halifesi Hacı Rükneddin Mahmud Buhari tarafından yapılmıştır (Tek, 2018, s. 170). Nakşibendiliğin Anadolu topraklarıyla ilk irtibatının, Timur’un orduları ile birlikte gelen derviş ve şeyhler aracılığıyla gerçekleştiği bilinmektedir. (Usta, 1997, s. 54). Nakşibendilik, Anadolu’da tarikat yapılanması olarak, İstanbul Zeyrek Medresesi’nde talebeyken Horasan’a giderek Şeyh

Ubeydullah Ahrar'a (ö. 895/1489) tasavvufi olarak intisap eden Molla İlahi'nin (ö. 896/1490-1491), halifelik alarak dönmesi ve sonrasında önce memleketi Simav'da daha sonra ise İstanbul'da tekke kurarak faaliyet göstermesiyle başlamış ve daha sonra yaygınlık kazanmıştır. (Efe, 2013, s. 69). Nakşibendi tarikatı, İslam şeriatına olan bağlılığı, Şiilikle ve Ehl-i Sünnet dışı diğer akımlarla olan mücadelesi, aydın kesime de hitap edebilen yönü, Müslümanların birliğinin sağlanmasına yönelik çalışmaları ve devlet taraftarı yapısıyla Osmanlı döneminde kabul ve destek görmüştür. Nakşiliğin Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren hızla yaygınlık kazanmasının diğer bir sebebi olarak ise, 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve bu tekkelerin başına Nakşibendi tarikatına bağlı şeyhlerin atanmasının sonucu olarak kurulu mekânlar vasıtasıyla özellikle İstanbul'da örgütlenmelerinin ivme kazanması gösterilmektedir (Mardin, 1993, s.71-98'den aktaran Efe, 2013, s. 70).

19. yy'da en önde gelen tasavvufi ekol olan Kadiri tarikatında şeyhlik makamı babadan oğula geçmekteyken, Nakşibendi tarikatında soy bağına dayalı olmaksızın icazet adı verilen tasavvufi eğitimin tamamlanması sonrası verilen diploma sistemiyle babası şeyh olmayan müridlere de şeyhlik yolu açılarak daha demokratik bir yapılanma sağlanması, tarikatın yaygınlığının artmasının ve halk arasında rağbet görmesinin en önemli sebeplerinden biri olarak gösterilmektedir (Yavuz, 2005, s. 185). İcazet sahiplerinin şeyh olabildiği tarikat yapılanmasından, 19. yy.'dan sonraki dönemlerde yine babadan oğula şeyhlik makamının geçtiği geleneksel uygulamaya doğru bir dönüş olduğu görülsede, günümüze kadar Nakşî gruplarında icazet sahibi olma yoluyla şeyhlik makamına gelinebildiği görülmektedir.

BÖLÜM II. MODERNLEŞME, SEKÜLERLEŞME VE DİNİ GRUPLAR

2.1. Modern Kavramının Açılımı

Modern kavramı incelendiğinde iki tanım ile karşılaşılmaktadır; aynı dönem de yaşayan ve aynı dönemi paylaşan, aynı devir de gerçekleşen manasına geldiği gibi gelenekselin karşıtı olan, en son olan, içinde bulunulan dönem de kabul görmese bile, kabul edilebilme potansiyeli bulunan ve olumlu bir anlamı ihtiva eden şekilde anlamlandırılmaktadır (Demir & Acar , 1992, s. 251). Modern düşünce, XVII. yüzyılda modern bilimin ortaya çıkması ve gelişmesiyle, teknolojik ilerlemeyle ilgili gibi görünse de, kültür tarihi açısından ele alındığında , ilk defa V. yüzyılda Latince “modernus” kelimesinin, içinde bulunulan anı tanımlamak açısından Hristiyanlığı ve Hristiyanları geçmiş dönemden ve dolayısıyla Roma ve putperest anlayıştan ayırmak için kullanıldığı görülmektedir (Aslan, 1997, s. 56). Modern kavramının anlamlandırılma süreci tarihsel olarak ele alındığında, geçmişe nispetle yeni olanı modern olarak tanımlama fikrinden, modern bilimin gelişiminin etkisiyle sonsuz bir bilimsel ilerleme ve dolayısıyla daimi bir ahlaki ve sosyal iyileşme sağlanacağı fikrine doğru bir evrilme yaşandığı, bunun sonucunda modern kavramının geçmişle kıyaslanarak anlamlandırılması terkedilerek, değişim, ilerleme ve gelecekle irtibatlandırıldığı görülmektedir (Aslan, 1997, s. 56).

Modernizm, doğru bilginin kaynağı olarak akli kabul eden aydınlanma çağı düşüncesi ile birlikte ortaya çıkan zihinsel değişimin sonucu olarak, insan merkeziliği, özgürlük, demokrasi ve sekülerizmi önceleyen, kurtuluşun dinde değil, bilimde ve bilimsel ilerlemede olduğu görüşünü benimseyen, ideoloji ve yaşama biçimi olarak ifade edilmektedir (Demir & Acar , 1992, s. 251). Modernleşme ise bütün bu zihinsel dönüşüm sonucu ortaya çıkan batı uygarlık seviyesine ulaşmak amacıyla, kültürel, siyasi , bilimsel, endüstriyel alanlarda gösterilen çabalar, düzenlemeler olarak tanımlanmaktadır. Modernleşme süreci, gelişmekte olan toplumların, modern batı toplumlarının ulaştığı uygarlık seviyesine ulaşmaya yönelik bir değişme süreci olarak tanımlanmak mümkündür.

İnsan ve eşya ilişkisinin, tarihsel süreç içerisinde bir benzeri ve modeli bulunmayacak şekilde yeni bir düzene sokulması, dünyanın yeniden kurulması ve dünyevileşme

şeklinde özetlenebilecek olan batı modernitesi, düşünsel alanda bu dünyevileşmenin ontolojik ve aksiyolojik zeminde meşrulaştırılması ve aynı zamanda bilginin kaynağının ne olduğu konusunda kökten bir zihniyet dönüşümü, başka bir ifade ile bilgi nesnesinin dünyevileştirilmesiyle birlikte gerekli felsefi temellere ve dönüşüme ulaştığı görülmektedir (Hocaoğlu, 1997, s. 79). Batı kültüründe ki bu köklü değişim ve radikal reformlar karşısında en büyük engel olarak kilise dolayısıyla dinin bulunmakta olduğu, kilisenin dünya hayatını olumsuzlayan, gayri meşru ve aşağı gören, bilgi kaynakları konusunda ki radikal dönüşüm isteğini dinden çıkma şeklinde değerlendiren tutumu, dünyalılığa taraftarı Batı ile kilise ve din arasında bir hesaplaşmaya itmiş, bunun sonucu olarak sekülerlik ve laiklik, batı tarzı dünyevileşmenin, birbirine birçok yönden benzer ama aralarında kökten farklılıklar bulunan iki değişik versiyonları olarak ortaya çıkmış olduğu görülmektedir (Hocaoğlu, 1997, s. 79). Batı modernitesinin, akılcılık, insan merkezilik, bilimsellik gibi ilkelerin benimsendiği ve öne çıktığı aydınlanma düşüncesi ile temellendirildiği, aydınlanma düşüncesinin ise bilimsellik ve akılcılık önünde ki engel olarak gördüğü kilise ve din anlayışını, laik ve seküler dünyevi tutumu benimseyerek aştığı görüşü kabul görmektedir.

Modernlik ise, “Genel olarak bir uygarlığın kendi gelişim çizgisi içinde görece en son dönemde geliştirdiği, özel olarak da Batı uygarlığının Rönesans ve Aydınlanma dönüşümünden sonra kazandığı kültürel değerler ve sosyal ilişkilerin özümsemesi ile ortaya çıkan yaşam tarzı.” olarak tanımlanmaktadır (Demir & Acar , 1992, s. 251).

Sanayileşme, muasırlık, asrılık, çağcılık, çağdaşlık kelimelerinin, modern kavramının Türkçe karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Modernleşme kavramının Türkçe karşılığı olarak ise de, çağdaşlaşma, muasır medeniyetler seviyesine çıkma, batılılaşma kavramları kullanılmaktadır.

2.2. Türkiye’de Modernleşme

“Türk modernleşmesi, III. Selim (1789-1807) ile başlayan ve XIX. yy. boyunca devam edip günümüzde de etkilerini hissettiren bir süreçte ülkenin yeniden yapılandırılması çabaları ve bu amaçla yapılan uygulamalar olarak nitelendirilebilir” (Engin, 2013, s. 11). Batı uygarlığı şeklinde isimlendirilen kültür bütünüyle Osmanlı İmparatorluğu devamlı bir ilişki içerisinde bulunmuş, imparatorluğun yükselme döneminde, Batı uygarlığına karşı Osmanlı uygarlığı daha üstün görülerek, Batı’nın model olarak

alınması gibi bir sorun ortaya çıkmamıştır (Mardin, 2017, s. 9). İmparatorluğun gerileme dönemine girmesiyle birlikte bu gerilemenin nedenleri ile ilgili soruların sorulduğu ve bu sorgulamanın ilk evrelerinde devlet yönetiminin bozukluğunun ileri sürülmesinin ardından daha sonra yüzeysel bir tutumla Batı'nın askeri olarak daha üstün bir konumda bulunduğu tespitine ulaşıldığı, bu tespitler neticesinde Batı'nın askeri kurumları ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceğinin üzerinde durulan ana meseleler haline getirildiği görülmektedir (Mardin, 2017, s. 10).

İmparatorluğun eski gücüne yeniden ulaşabilmesi amacıyla hareket geçilmesi, modernleşme sürecinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. “18. yy. sahnesinin açılmasıyla Osmanlı devletinin geleneksel kurumlarını diriltmeye dönme yerine çağdaş Batı'ya yönelme eğilimi doğmuş, devlet gücünü desteklemek gerektiği ve bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu gibi iki yeni fikir belirlemeye başlamıştır” (Berkes, 2003, s. 73). Avrupa ülkelerinin hızlı bir gelişme sürecine girdikleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve askeri açıdan sıkıntılı olduğu bir dönem de padişah olan III. Selim (1789 – 1807), sadece askeri ıslahatlar üzerinden değil de daha kapsamlı ve her alanda Batı'nın yöntem ve silahlarını kullanarak etkili ıslahat hareketleri başlatmıştır (Engin, 2013, s. 12). Askeri alanda reform ve köklü değişiklik olarak Nizam-ı Cedid ordusu kurulmuş, bu yeni ordunun giderlerinin karşılanması amacıyla da “irad-ı cedid” bütçesi oluşturulmuştur. Batılı giyim tarzının taklidi, yeniçeri ocağının kaldırılacağı iddiası, koltuklarını kaybeden eski yöneticilerin de dâhil olduğu muhalif hareket ve eleştiriler karşısında direnemeyen bu yeni ordu, Kabakçı Mustafa isyanı (1807) ile de ortadan kaldırılmıştır. “Nizam-ı cedid reformu, başarısızlığa neden olacak üç büyük tehlike ile karşı karşıyaydı, miri toprak gelirlerinin önemli kısmının devletin yeni ordusunun maliyesine çevrilmesinden dolayı çıkarları zedelenenlerin karşı koymaları ve sabotajları, başkentte iltizamcılık piyasasındaki gelişmelerin doğuracağı yolsuzluklar, geleneksel hazine ile irad-ı cedid hazinesi arasında çıkması muhtemel hesap karışıklıkları ve hatta zıtlasmalar, bunların üçü de gerçekleşmiş, Nizam-ı Cedid reformunun yıkılışına neden olmuştur (Berkes, 2003, s. 108). III. Selim'in, Nizam-ı Cedid ordusu ile askeri alanda başlattığı köklü değişikliklerin sadece orduya yönelik bir reform olmadığı, bu yeni yapılanmayı bütün idari kurumları kapsayacak şekilde genişletmeyi hedeflediği de bilinmektedir (Yurdakul, 2013, s. 24). Fakat tümüyle bozulan devlet yapılanması ve bürokratik

yapının, askeri alandan başlayarak genişleyecek bir reform hareketinin başarısızlığa uğramasına neden olduğu, reformun başarılı olmaması için gayret sarf ettiği de görülmektedir.

III. Selim'den sonra, modernleşme sürecinde önemli bir yeri olan II. Mahmud (1808 – 1839), kendisinden önce gerçekleşen başarısız reform tecrübelerinden faydalanarak öncelikle başta askeri alanda olmak üzere reform ve değişikliklere direnç gösteren ve muhalefet odağı haline gelen yeniçeri ocağını ortadan kaldırmış, III. Selim zamanında benimsenen çağdaş askeri birlikleri ordunun esas birimleri olarak konumlandırmıştır (Mardin, 2017, s. 11).

II. Mahmud, devletin bekası için merkezi otoritenin sağlanması ve merkezileştirmenin yanı sıra modernleşme hareketine hız vererek günümüze kadar uzanan modern ve disiplinli ordu modeli olan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusunu kurmuş, idari yapılanma reformları çerçevesinde Sadrazam ve Şeyhülislam makamlarının yetkilerini kısıtlamıştır (Engin, 2013, s. 14). “Dâhiliye, Hariciye, Maliye, Evkaf Nezaretleri kurularak ihtisasa dayalı birimlerden, yani nezaretlerden oluşacak Bakanlar Kurulu'nun altyapısı oluşturulmuş, Sadaretin adı Başvekalet'e çevrilmiş (1838), Sadrazam padişahın mutlak vekili olmaktan çıkıp bakanlar arasında koordinasyonu sağlayan ve Bakanlar Kurulu'na başkanlık eden bir konuma gelmesi temin edilmiştir” (Engin, 2013, s. 14-15).

II. Mahmud tarafından gerçekleştirilen reformlar başarıya ulaşmakla birlikte, kendinden sonra gelecek olanlar içinde kalıcı bir istikamet tayin etmiştir.

Sultan Abdülmecid döneminde, Dışişleri Bakanı Mustafa Reşit Paşa'nın öncülüğünde Tanzimat Fermanı (3 Kasım 1839) ilan edilerek, vergilendirme, askerlik vazifesi ile ilgili düzenlemeler, kanun önünde eşitlik, mal edinme, vatandaşlık hakları, hukukun üstünlüğü gibi siyasal ve hukuksal açıdan reform niteliğindeki düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Tanzimat Fermanı'nın yerli niteliğine karşın, Kırım Savaşı sırasında, Rusya'ya karşı Osmanlı'nın yanında yer alan İngiltere ve Fransa'nın kendi siyasi çıkarlarının gereklerini yapmalarının yanı sıra savaşta verilen kayıpların Batı Avrupa kamuoyunu tatmin edecek şekilde birtakım kazançlar elde etme siyaseti sonucu 18 Şubat 1856 yılında gayrimüslim tebaanın haklarını genişleten ve yeni haklar verilmesini sağlayan düzenlemeleri içeren Islahat Fermanı ilan edilmiştir (Engin, 2013, s. 18-19). Tanzimat'ın bir devamı olarak görülen Islahat Fermanı çerçevesinde getirilen

düzenlemelerin, milletin hâkim unsuru olan Müslümanların imtiyazlı durumunu değiştirerek, din faktörü dikkate alınmaksızın yeni bir “Osmanlı” vatandaşlığı tanımı oluşturmaya çalıştığı, ancak gayri Müslimler ve yabancı tebaanın, getirilen yeni haklarla birlikte gerek mali olanaklarının genişliği ve organizasyon tecrübesi ve gerekse etkin Batı diplomasisi desteğiyle, Müslüman tebaadan daha avantajlı konuma geçtiği, amaçlanan beraberlik ruhunun tersine çevrilmesi sonucunu doğurduğu görülmektedir (Mardin, 2017, s. 14). Islahat Fermanı kapsamında yapılacak reformların Paris Antlaşması (30 Mart 1856) ile hüküm altına alınmış olması ve dolayısıyla antlaşmaya taraf ülkelerin yapılacak ıslahatları takip edebilme olanağını elde etmesi, Osmanlı Devleti’nin içişlerine azınlık hakları ileri sürülerek müdahale edilmesi sonucunu doğurmuştur. Tanzimat dönemi (1839 – 1876) içerisinde, devletin merkezi örgütlenme çalışmaları kapsamında yeni kurullar ve uzmanlık komisyonları oluşturulduğu, yeni düzen oluşturulması yolunda artık kanunlaştırma dönemine girildiği, din ve devlet ilişkilerinde laikleşmeye doğru bir gidişin başladığı, eğitim alanında Batılı usullerin benimsendiği ve öğretmen okullarının kurulduğu, ulaştırma araçlarının süratlenmesi ve telgraf hatlarının ülke geneline yayılması, dolayısıyla idarede merkezileşmenin hızlanmasının sağlandığı görülmektedir (Engin, 2013, s. 18-22).

Tanzimat dönemi, bu dönemin yenilikçi yapısının ve modernleşme sürecinin, toplum üzerindeki etkileri ve toplumsal değişmeyi konu alan, dönemin fikri hayatını yansıtan, tarz olarak Batılı ancak ruhi açıdan yerli bir edebiyat akımının doğduğu dönem olarak da öne çıkmaktadır. Yine aynı dönem içerisinde Osmanlı medeni kanununu oluşturma amacıyla, 1869-1876 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki komisyon tarafından hazırlanan ve “Mecelle” olarak bilinen, İslam ve Türk hukuk tarihinin ilk medeni ve borçlar kanunu çalışması yapılmış, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adıyla yürürlüğe girmiştir. Mecelle, İslam fikhinin, modern merkezîyetçi bir yapıya dönüşen yeni devlet yapılanmasının kullanımına uygun hale getirilmesi olarak tanımlanabileceği gibi (Görgün, 1997, s. 32), Müslüman halk açısından dinî yani şer’î olarak, gayri Müslim tebaa açısından da devlet üstünlüğü yani kanuni bağlayıcılık niteliği ile de tanımlanabilmektedir (Berkes, 2003, s. 226).

Yeni kurulan okullarda tahsil gören öğrencilerin ve yabancı dil bilenlerin sayısında ki artış nedeniyle, Batılı fikirlerin daha iyi anlaşıldığı ve yaygınlaştığı bir dönemde Padişahlığa geçen II. Abdülhamid, Batı’dan tekniği, idari sistemi, askeri yapılanmayı ve

eğitim sistemini model olarak almayı benimsemiş, Harbiye, Mülkiye ve Askeri Tıbbiye üzerinde önemle durup, gelişmiş programlar uygulatarak bu okullardan bilgili bir kuşak yetişmesine çalışmıştır (Mardin, 2017, s. 15). Aynı zamanda bu okullarda yetişen bilgili kuşak arasında, Batı'nın bilimsel üstünlüğünün, gücünün ana kaynağını teşkil ettiği ve Batıcılığın güçlölükle eşdeğer sayılması görüşünün de hâkim olduğu, Batı'ya, müspet bilimlerin kaynağı olarak, müspet bilimle özdeşleştiren bir kuşak meydan geldiği de görölmektedir (Mardin, 2017, s. 15). Osmanlı Devleti'nin büyük bir bunalım geçirdiği dönemde tahta geçen II. Abdülhamid, I. Meşrutiyet ile birlikte Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-i Esasi'yi (23 Aralık 1876) ilan ederek, Meclis-i Mebusan ve Ayan Meclisi üyelerinden oluşan ilk meclisin (19 Mart 1877) açılmasını sağlamış, temel haklar ve yargı bağımsızlığı güvencesi getirilmiş, ölkedeki yönetim yapısı son söz Padişahta olmak üzere meclis ile birlikte yönetilecek şekilde yeniden dizayn edilmiştir. Osmanlı – Rus savaşı sonrası meclis kapatılmış, 1889 tarihinde kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1908 yılında ki baskı ve ayaklanmaları sonucu 24 Temmuz 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilerek yapılan ilk seçimlerle birlikte meclis yeniden açılmıştır.

II. Abdülhamid döneminin, Tanzimat reformlarının ana gayesi olan idari merkezileşmenin, taşra merkezlerine kadar yaygınlaştırılan telgraf hatlarının haberleşme imkânını artırması ve süratlendirmesi sonucu hayata geçirildiği, demiryolu inşa çalışmalarıyla ulaşım imkânlarının artırılıp yaygınlaştırıldığı, kurulan modern okulların mezun vermesiyle birlikte, değişik bürokratik kademelere yeterli sayıda yetişmiş insan kaynağı sağlandığı, okuryazarlık oranının ve buna bağlı olarak da yayın oranının arttığı bir dönem olarak öne çıktığı görölmektedir (Zürcher, 1995, s. 117-119). II. Abdülhamid döneminde, Batı'nın müspet bilimler çerçevesinde geliştirdiği, gerek teknik ve gerekse kurumsal yapının modernleşme süreci içerisinde ölkeye transferi ve tatbiki ile birlikte içe dönük milliyetçilik ve liberalizm akımlarına karşı da geleneksel İslami unsurun savunuculuğu ve halifelik makamının ön plana çıkarılarak iç birlikteliğin sağlanması stratejisinin uygulandığı görölmektedir. Avrupa'da ki güç dengesi göz önünde bulundurularak bir yandan devletin içinde bulunduğu zayıf durum gereği savaştan uzak durulması ve büyük devletlerle diplomatik yollarla sıkı mütteliklik tesis edilmesi, bir taraftan da İngiltere gibi Müslüman nüfusa sahip sömürgeleri bulunan büyük ölkelere

karşı halifelik makamının tehdit unsuru olarak kullanılması üzerine kurulu bir denge siyasetinin benimsenmiş olduğu görülmektedir.

II. Abdülhamit, kendisini tahttan indiren Jön Türkler'in mirasçısı olarak görülen Türkiye Cumhuriyeti tarihçileri tarafından İmparatorluğun yeniden hayat bulmasını bir kuşak boyunca durduran bir "gerici" olarak tanımlanırken, 1960 yılından sonraki Türkiye'nin modern tarihçileri tarafından ise Tanzimat reformlarının devamını sağlayan ve doruk noktasına ulaştıran kişi olarak tanımlamakta, İmparatorluk ve halk için sağladığı imkânlar ve faydalar açısından olumlu bir dönemin mimarı olarak tasvir edilmektedir (Zürcher, 1995, s. 117).

Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nı (1914 – 1918) kaybetmesi ve başlatılan Kurtuluş Savaşı'nın başarı ile sonuçlanması sonrasında Mustafa Kemal Atatürk öncülüğünde 29 Ekim 1923 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Osmanlı'nın son döneminden itibaren gerek devletin nasıl ayakta tutulacağı ve gerekse geleceğe nasıl taşınacağı hususunda fikri akımlar oluşmuş, Batıcılık, İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük görüşleri ekseninde yeni yapılanma ve adaptasyon modelleri üzerinde durulmuştur. Kuşkusuz bu fikri mücadeleler, modernleşmenin yönü ve kapsamına da etki edecek, millet tanımı, devletin siyasal ve hukuksal yapısı ve en önemlisi dinin yeri ve etki alanı açısından da önem arz etmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nı kaybetmesi ve Kurtuluş Savaşı'nın önderi olarak Atatürk'ün yeni devletin kurucusu olması, gerek yeni devletin yönünü ve gerekse siyasi ve hukuki yapısını belirgin olarak ortaya koymuş, her alanda çağdaşlaşma ve ulus devlet yeni devletin karakteristiği olarak öne çıkmıştır. "Din devleti görüşüne karşı ulus devleti görüşünün zaferi, çağdaşlaşma yolunda belli bir doğrultuda birbiri arkasından gelecek bir dizi reformun kapısını açmış oluyordu... Hukuk, eğitim, yazı, dil ve genel olarak yaşam ve kültür alanındaki değişimler..." (Berkes, 2003, s. 521).

Cumhuriyetin ilanından önce Saltanat kaldırılarak (1 Kasım 1922) yeni devletin yönetim şeklinin temelleri atılmış cumhuriyetin ilanından sonra ise Halifelik makamı (3 Mart 1924) kaldırılarak ve devamında ki devrimlerle birlikte din – dünya ayrımı ekseninde bir süreç izlenmiştir. Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması (30 Kasım 1925), Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924) ile eğitim ve öğretimin birleştirilmesi, Türk Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi, yeni Türk harflerinin kabulü (1 Kasım 1928),

Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun (3 Aralık 1934), Soyadı Kanunu (21 Haziran 1934), Lakap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun (26 Kasım 1934) vb. başta olmak üzere hukuk, eğitim, kültür, siyasi ve toplumsal alanda devrim niteliğinde değişikliklere gidilmiş, laik, üniter, ulus devlet kimlikli, yönü Batı'ya dönük bir devlet modeli oturtulmaya çalışılmıştır.

Türk modernleşmesinin, Batılılaşma adı verilen bir süreç içerisinde, Batı'nın bütün yönleri ile taklit edilmesi, Batılı değerler çerçevesinde bütün devlet ve toplumsal kurumların yeniden yapılandırılması görüşü ile Batı'nın bilimsel, sanayi ve askeri ilerlemesini sağlayan, müspet bilimlerin tahsilinin verileceği başta eğitim olmak üzere, teknik ve bilimsel yönünün alınması, bu reformlar yapılırken dinî ve kültürel alan başta olmak üzere geleneksel yapının muhafaza edilmesi görüşünün fikri mücadelesine sahne olduğu görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde devletin nasıl ayakta tutulacağı ve Batılı devletlerden neden geride kaldığının sorgulanması sonucu başlatılan modernleşme sürecinin, önce çarenin askeri yapının modernleştirilerek, Avrupalı yöntemlerin uygulanarak ıslahı ile arandığı, daha sonra devletin bir bütün olarak ele alınması gerekliliği üzerine başta idari yapılanma olmak üzere eğitim, ekonomi, siyasi, hukuki ve kültürel alana doğru genişlediği görülmektedir. Batı'nın bilim ve tekniğinin, müspet bilimler çerçevesinde eğitim modelinin tatbiki konusunda hemfikir olduğu ancak din – dünya ayrımı, vatandaşlık ve kimlik tanımı, kültürel ve hukuki alan başta olmak üzere dinî, siyasi ve hukuki alanda Batılılaşma konusunda ayrılıkların ve fikri mücadelenin olduğu görülmektedir. Bu mücadelenin Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük fikir akımları çerçevesinde yürütüldüğü bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile birlikte devrim olarak nitelendirilecek uygulamalara gidilmiş, ulus devlet yapısı benimsenerek din ve devlet ayırımına dayanan laiklik ilkesi temelinde bütün toplumsal kurum ve yapılar dönüştürülmüştür.

Batıcılık bir başka deyişle Garplılaşma, Batı taklitçiliğinden ileri gidilemediği, özellikle 1940'lı yılların sonundan itibaren ise Cumhuriyet döneminde Türk Müslüman kültürel yapısına ihanet edildiği şeklinde eleştirilmiştir (Mardin, 2017, s. 18-19). Devleti kurtarmak için devletin yeniden inşası gerekliliği üzerine başlatılan Türk

modernleşmesi, bu çerçevede geliştirilen “siyasi modernite” girişimlerinin başarısızlığı ile devletin yıkılmasına engel olamamış, modernleşme sürecinin son aşaması olarak nitelendirilecek olan toplumu modernleştirme ve modern bir toplum oluşturma, yeni kurulan cumhuriyetin ana gayesi olarak belirlenmiş olmasına ve bu amacın gerçekleştirilmesine yönelik uygulamaların hayata geçirilmesine rağmen, tarihsel açıdan günümüze doğru yapılacak bir değerlendirme ile bunun da başarılı olduğunun söylenemeyeceği görülmektedir (Görgün, 1997, s. 32-33).

2.3. Türk Modernleşmesi Sürecinde Dinî Gruplar

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte modernleşme süreci hız kazanmış, yapılan devrim ve köklü değişikliklerle hukuk, siyaset ve eğitim başta olmak üzere bütün alanlarda büyük bir dönüşüm hamlesi başlatılmıştır. Bu dönüşümün, hukuki, siyasi, eğitim ve kültürel olarak hangi alanı üzerine odaklanılırsa, din ve dünya ayırımına, dinî alan ile dünyevi alanın birbirinden ayrılmasına, kamusal alandan dinin tasfiyesine yönelik olduğu görülmektedir. Hedef olarak belirlenen “muasır medeniyetler” seviyesine ulaşmanın temel motivasyonu, geleneksel dinî itikat, inanış ve kurallar değil, seküler bir yaklaşım, akılcılık ve bilimsel yöntemlerdir. Muasır medeniyetler seviyesi olarak belirlenen kıtas ise kuşkusuz Batılı ülkeler, çağdaş ve modern Batı toplumdur.

Cumhuriyet sonrası girişilen modernleşme ve devrim sürecinde, Cumhuriyet dönemi öncesinde gerek toplum tabanında ve gerekse yönetici sınıf içerisinde kabul gören, devletin desteğini alan dinî gruplar olarak ifade edilen tarikatları, doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen değişiklikler meydana gelmiştir. Hilafetin kaldırılması, harf ve kılık kıyafet devrimi, eğitim ve öğretimin birleştirilmesi, lakap ve unvanların kaldırılması vb. değişiklikler dolaylı olarak tasavvufi oluşumları etkilerken, 30 Kasım 1925 tarihinde çıkarılan 677 sayılı kanunla, tasavvufi hayatta merkezi konumda bulunan tekke ve zaviyelerin kapatılmasının, doğrudan tarikatların tasfiyesi amacına yönelik olduğu görülmektedir. Atatürk, “Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz.” şeklinde ki ifadesi ile tasavvufi yapılara karşı tutumunu net bir şekilde ortaya koymuştur (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006, s. 224).

3 Mart 1924 tarihinde Şeriyeye ve Evkaf vekâleti kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Reisliği bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş ve görevleri yeni kuruma devredilmiştir. Tekke ve zaviyeler, Diyanet İşleri Reisliği yetki alanında değerlendirilerek, resmi bir kabulle birlikte denetim ve kontrole de tabi tutulmuş oluyordu. Ancak 1925 yılının Şubat ayında gerçekleşen Şeyh Said isyanıyla birlikte tekke ve zaviyeler tartışmalı bir şekilde gündeme gelmiş, isyanın bastırılması ile birlikte önce isyan bölgesinde, Doğu’da tekke ve zaviyeler isyanla ilişkilendirilerek kapatılmış, 30 Kasım 1925 tarihinde ise bu karar bütün ülke genelinde uygulamaya konulmuştur (Apaydın, 2017, s. 152-153). Şeyh Said isyanının siyasal bir sonucu da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kapatılması olmuştur. Dinî, siyasal, tasavvufî ve Kürt kimliği açısından değerlendirildiğinde, çok yönlülüğü belirgin olan Şeyh Said ayaklanması, Türk siyasal ve tasavvufî hayatı üzerinde derin izler bırakan ve dönüşümlere neden olan bir vakia olarak tarihe geçmiştir. Şeyh Said’in, yeni kurulan devlette İslam’ın ötelenerek dinî birliktelik bağının ortadan kaldırılmasına yönelik söylemleri ve Kürt kimliğinden hareketle başlattığı ayaklanma, Nakşi mensubiyeti üzerinden ele alınarak, tarikat yapılarının dinî fonksiyonları ile olmasa da, siyasal muhalefet yönüyle potansiyel olarak tehlikeli olduğu değerlendirilmesi ve tasfiyesi ile sonuçlandığı görülmektedir.

Tekke ve zaviyelerin kapatılması ile birlikte, zamanla tekke fonksiyonu edinmiş cami ve mescitlerin sadece ibadethane olarak hizmet etmeleri yönünde karar alınmış, tarikatlara mahsus şeyh, mürit vs. unvanlar ve tarikat mensuplarına özgü kılık kıyafette yasal düzenleme ile ortadan kaldırılmış, kapatılan tekkelerden elverişli olanların okul olarak kullanılmasına, elverişli olmayan yapıların ise satılarak elde edilecek gelire, köylere öncelik verilmek suretiyle okul inşa edilmesine karar verilmiştir (Apaydın, 2017, s. 154).

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren gerçekleştirilen devrimlerle hedeflenen kamusal alandan dinin tasfiyesi, geleneksel yapının dönüşümü ve toplumsal modernleşmenin sağlanmasına yönelik politikalar, büyük kent merkezlerinde belli bir seviyede başarıya ulaşabilmiş kabul edilse de, kırsal kesimde yaşayan nüfusun büyük bölümünde dönüşüm sağlanamamış, “aile, mahalle ve dinî grup” olmak üzere üç sosyal kurum düzeyinde, geleneksel değerler ve kimlikler yaşatılıp korunmuş ve yeniden üretilmesi sağlanmıştır (Yavuz, 2005, s. 84). Bir başka deyişle kamusal alandan tasfiye edilen din ve geleneksel değerler, başka toplumsal alanlarda, özel alanda kendisine yaşam alanı

bulmuş, bununda ötesinde temsil dışına itilen önemli bir toplum kesimi, dinsel, manevi ve zaruri ihtiyaçlar konusunda kendisini tatmin edecek dinî gruplara ve özellikle yeni konjonktürde geliştirdiği stratejilerle ayakta kalabilen Nakşibendi tarikatına yönelmek durumunda kalmıştır.

Nakşibendi tarikatının, Şeyh Halid-i Bağdadi'nin, zikir ve tarikat şeyhi ile manen birlikte olma hali olarak tanımlanan rabıta yönteminin yeniden yorumlanmış biçimi ile dışı dönük kurumsal bir yapı gerektirmeyen tarikat ritüeli ve dinsel ayin şekli sayesinde tasavvufi yaşam alanında bireysel olarak devamının sağlandığı, grup açısından ele alındığında ise, sufî yapılanmanın gerek diyanet kadrolarında yer alarak camilerin sufî aktivizminin yeni merkezleri olmasının sağlanması ve gerekse müntesiplerin cami cemaati formunda görünerek faaliyetlerini aile ve mahalle düzeyinde devam ettirebilmesi, hem ritüel ve tasavvufi bağlılık ve hem de örgütlenme aşamasında uygulanan mekân ve grup formunun yeniden örtülü olarak oluşturulabilmesi amacıyla geliştirilen stratejilerle, şeyhin şahsı ve tekkeye bağımlı olan diğer tarikatlara nazaran tasfiye sürecinden daha az etkilendiği görülmektedir (Yavuz, 2005, s. 190).

1950'li yıllardan itibaren dönemsel olarak ele alındığında, çok partili siyasi hayata geçiş ve Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi ile İslami restorasyon olarak ele alınabilecek bir sürece girildiği, örtülü veya yeraltı olarak tabir edilen biçimde faaliyetlerini sürdüren ve resmi olarak illegal konumda bulunan dinî grupların, bu gevşeme dönemi ile yüzeye çıkıp çıkmama konusunda iç tartışmalar içerisindeyken, Nur cemaati ve Demokrat Parti ittifakı ile birlikte ezanın yeniden Arapça okunması, türbelerin ziyarete açılması gibi kazanımlar elde edildiği görülmektedir (Narlı, 2016). 1960 askeri darbesi sonrasında oluşturulan 1961 Anayasa'sının getirdiği toplanma ve dernekleşme serbestisinin, dinî gruplar açısından değerlendirilecek imkânlar oluşturduğu, cami yaptırma dernekleri adı altında yeni bir yapılanmaya gidilerek dinî grup faaliyetlerinin büyük oranda bu çatı altında legalleştirilerek sürdürüldüğü, 1970'li yıllar da, var olan siyasi partilerle ittifaklardan, Milli Selamet Partisi gibi ağırlıkta Nakşi ve Nurcu grupların ittifakı ile oluşturulan kendi partileri ile siyasi hayatta yer alma stratejisinin kabul gördüğü ve çeşitli iktidar ortaklıkları sayesinde devlet kadrolarında yer edinildiği bir dönem olarak öne çıkmış, 1980 sonrası dönemde ise dinî grupların, şirketleşme ve vakıflaşma yönelimleri ile birlikte ülke içinde faaliyet alanlarını çeşitlendirmekle birlikte, küresel olarak da faaliyet göstermeye başladıkları görülmektedir (Narlı, 2016).

Devrimlerin en katı biçimiyle uygulandığı 1923 – 1950 arası dönemde geliştirilen stratejiler ve toplumsal tabanda, özellikle kırsal kesimde kabul görek varlığını devam ettiren dinî grupların, 1950 ve sonrası çok partili siyasi sisteme geçilmesiyle birlikte, siyasi hayatta etkin rol oynamaya ve ittifaklar geliştirerek temsiliyet ve kazanımlar elde etmeye başlamış olduğu ve kısmen de olsa tekrar görünürlük kazandığı anlaşılmaktadır. 1960'lı yıllarda cami yaptırma dernekleri biçiminde örtülü olarak yasallaşan ve faaliyetlerini sürdüren dinî gruplar, 1970'li yıllarda, siyasi hayatta parti kuracak boyutta büyük ittifaklar gerçekleştirerek kamusal alanda faaliyetlerini genişletmiş ve devlet kadrolarında yer edinmeye başlamış olduğu görülmektedir. 1980 sonrası ekonomik genişleme, ticari alandaki gelişmeler ile birlikte sahip olduğu taban desteğinin etkin kullanımı ve faaliyetlerinin çeşitlendirmesi neticesinde vakıflaşma ve şirketleşme imkânına kavuşan dinî grupların, küresel faaliyetlerde bulunabilme kapasitesine ulaştığı görülmektedir.

Türkiye açısından ele alındığında Nakşibendilerin, devlet ve toplum etkileşimi açısından önemli ve çeşitli özellikler sergilediği, özellikle İslam'ın yeniden tahayyülü ve bunun neticesinde modernleşme sürecinin yeni bir kavramsallaştırmaya tabi tutularak, sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal alanda kendi uyumlaşma sürecini başarılı bir şekilde gerçekleştirerek varlığını ve etkinliğini artırdığı düşünülmektedir (Yavuz, 2005, s. 203). Osmanlı'nın son dönemlerinde, doktriner boyutta katkılarıyla Nakşibendi tarikatının günümüze kadar devamını sağlayan stratejiyi oluşturan Şeyh Halid-i Bağdadi'den sonra, özellikle Nakşibendi tarikatının siyasi ve entelektüel boyutunun oluşumu ve siyasal hayatta stratejisinin belirleyicisi olarak Şeyh Mehmet Zahid Kotku'nun (1897-1980) önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Gümüşhanevi Nakşiliğinin liderliğini devralan Kotku, İskenderpaşa olarak bilinen Nakşibendi cemaatinin önderi olarak, cami merkezli Nakşi oluşumunun bir örneğini teşkil eden cemaat yapılanmasını yarı siyasi bir harekete dönüştürerek, mevcut siyasal ve toplumsal yapının iyileştirilmesini önceleyen, çağa uyumlu Türk ve Müslüman siyasal-toplumsal oluşumlar için model niteliğinde, siyasal, ekonomik ve kültürel bağlamda yeni bir düşünce ve hareket tarzı geliştirmiştir (Yavuz, 2005, s. 191-192). Başta Necmettin Erbakan ve Turgut Özal olmak üzere siyasetin sağ kesiminde veya İslamcı çizgide yer alan ve Türk siyaset hayatında iz bırakan birçok siyasetçinin, gerek düşünsel oluşum ve gerekse hareket tarzlarında Kotku'nun çizgisini takip ettiği ve etkilendiği, yine

oluşturduğu eğitimci tasavvufi yapı içerisinde çıkan birçok öğrencisinin çeşitli bürokratik kademelerde görev yaptığı görülmektedir.

Öte yandan II. Meşruiyet Dönemin'den beri, tasavvufi yapılarda ortaya çıkan yozlaşmanın İslamcı camiada dillendirilerek tartışma konusu yapıldığı, bu yozlaşmayı ortadan kaldıracak reform ve köklü değişiklik önerileri geliştirildiği bilinmekle beraber, Cumhuriyet'in ilanı sonrasında izlenen laik politikalar çerçevesinde, toplumun dinî-kültürel geçmişinde önemli yeri olan tasavvufi yapıların ortadan kaldırılması yoluna gidildiği görülmektedir (Bölükbaşı, 2016, s. 158). Kendilerine özgü örgütlenmelerinden yoksun kalarak “kurumsuzlaşma” sürecine giren tasavvufi tarikat yapılanmaları, sosyolojik tabirle dinî gruplar, yasal açıdan illegal olarak görülmelerine rağmen toplumsal-dinî hayatta yer almaya devam etmiş, değişen siyasi iktidarların tutumları nispetince olumlu veya olumsuz etkilenerek, yapısal şekillenme ve örgütlenmelerinde gittikleri değişimlerle birlikte varlıklarını devam ettirmişlerdir (Bölükbaşı, 2016, s. 58-59). Tasavvufi tarikat yapılanmalarının illegal konumlarından dolayı, gerek fonksiyonlarını icra etme ve gerekse faaliyetlerine devam edebilmelerinin siyasi iktidarların tutumlarıyla yakından ilgili olması, bu grupların siyasi iktidarla bağdaşıklık kurma, doğrudan veya dolaylı olarak siyasette yer alma güdülerinin temelini teşkil ettiği görülmektedir.

Dinî grupların, modernleşme, sekülerleşme ve toplumsal değişme süreçlerinde, kendi yapılarını, tarihsel ve sosyal birikimlerini günün şartları açısından daha elverişli bir konuma getirerek pragmatist özellikler sergiledikleri, teknolojik ilerleme, yeni buluşlar vb. değişim durumlarında, kökten değişiklikler yerine sadece fonksiyonel açıdan etkilenirken, sosyal dinamizmin artması nedeniyle de “alternatif yapı” olma özellikleri gereği, değişimden ve özellikle dinin aleyhine de olsa siyasi değişimlerden olumlu etkilendiklerini söylemek mümkündür (Usta, 1997, s. 31). Türkiye’de, özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında, daha sert ve kapsamlı olarak gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme ve toplumu Batılı değerler çerçevesinde yeniden yapılandırma sürecinde, kökten kaldırılmaya çalışılan ve bu yönde birçok kanun çıkartılarak, gerek tekke ve zaviye gibi toplanma mekânları gerekse giyim – kuşam, unvan, lakap gibi kültürel ve simgesel anlamda girilen köklü değişikliklere rağmen dinî grupların varlıklarını bugüne kadar etkinliklerini ve etki alanlarını artırarak devam ettirebilmelerinin nedenleri değerlendirildiğinde; dinin aleyhine de olsa değişim dönemlerinin din ve dinî

gruplar lehine yönelime neden olduğu, dinî grupların, kamusal alanda temsil dışı bırakılan din ve dinî kurumlar yerine “alternatif yapı” olarak işlev gördüğü, dinî grupların değişim süreçlerini lehlerine çevirecek şekilde uyumlaşmaya giderek köklü değişimler yerine fonksiyonel değişikliklerle varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir.

2.4. Sekülerleşme Süreci

Çağ, nesil, devir, dünya manasını ihtiva eden Latince “saeculum” kelimesinden “dünyaya ait olan” manasına gelen “saecularis” kelimesi türetilerek, Fransızcaya “seculaire” ve İngilizceye “secular” olarak geçmiş olan “seküler” kavramı, dünya köküne bağlı olarak, dünyaya ait, dinî olanın dışında, kutsanmış olmayan, profan olarak açıklanabilecek, “dünyevi” ve “la-dinî” anlamına gelmektedir (Hocaoğlu, 1995, s. 88). Sekülerleşme olgusuyla alakalı tanımlamalarda; bilincin gelişmesiyle birlikte doğüstü varlık ve güçlere olan inancın ortadan kalkması, dinin toplumsal kurumlara olan nüfuzunun azalması, modernleşme ile birlikte insanların din ve dinsel yapı ve kurumlarla olan irtibatlarının azalması, insanlar arası ve toplumsal ilişkilerde dinin konum olarak hâkimiyetinin azalması, dinin siyasal güç alanlarından geri çekilmesi ve dini otoritenin kamusal alanda etkinliğini yitirerek bireysel yaşamın özel alanına sıkışması şeklinde özetlenebilecek özelliklerin öne çıktığı görülmektedir (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012, s. 410).

Sekülerleşme, devletin bir kurum olarak seküler bir yapıya bürünmesi anlamına gelen laikliğinde ötesinde ve laikliği de kapsamı içine alacak şekilde, toplumun bütününe ilişkin olarak, rasyonelleşme ve modernleşme seviyesince dinden uzaklaşılacağı ve dünyevileşmenin artacağı görüşüne dayanan bir tez veya teoridir (Okumuş, 2018, s. 394). Bu teze göre sekülerleşme, sanayileşmiş toplumun ve kültürel modernleşme düzeyinin yükselişinin kaçınılmaz bir sonucu ve fonksiyonu olarak, modern bilimin geleneksel inanç yapısını akla daha az yatkın bir konuma getirmesi ile birlikte, dinsel sembollerin önem kaybetmesi, ailenin önem kaybına uğraması, Tanrı fikrinin akıldışı ve daha az gerek duyulur olarak konumlandırılmasıyla, insanın çevresi üzerinde denetim kurabilme olanağını elde etmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Marshall, 1999, s. 646). Sosyoloji literatürüne sekülerleşme kavramını kazandıran Weber, kapitalizmin doğuşu üzerinde büyük etkisi olduğunu ileri sürdüğü “eylemin rasyonelleştirilmesi” süreci

içerisinde dinde rasyonelleşmeyi gizemden ve büyüden uzaklaşma, gözün açılması olarak tanımlamış ve bu rasyonelleşme sürecini sekülerleşme olarak isimlendirmiştir (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012, s. 409).

Sekülerleşme teorileri çerçevesinde eleştirel veya farklı yaklaşımların bulunduğu, dönemseller olarak sekülerleşme teorilerinin farklılaştığı görülmektedir. Eski paradigma, yeni paradigma ve eklektik paradigma ayrımı üzerinden üç farklı ayırma işlemine gidildiği görülmektedir. Sosyolojinin öncülerinin izinden gidilen eski paradigma taraftarları modern toplumlarda dinin gerileyeceği tezinden hareketle kilisenin hakimiyetinin daralması ve cemaatlerin otoriteyi elinde bulundurmasını sekülerleşmenin kanıtı olarak kabul ederken, yeni paradigma savunucuları sekülerleşmeyi olgusal olarak kabul etmekle birlikte, iddiaların aksine dindarlığın bireysel bazda arttığı ve cemaatlerin yükselişinin bunun kanıtı olduğunu, sekülerleşmenin yeni dinî yönelimlere zemin hazırladığını iddia etmekte, eklektik paradigma savunucuları ise yeni paradigma savunucularını, dinin gerileyeceğini iddia eden klasik sekülerleşme anlayışını, dinin ortadan kalkacağı şeklinde yanlış anlayarak, modern toplumlarda dine yönelişi abarttıkları, dine bireysel yönelime karşın kurumsal bazda sekülerleşmeyi dikkate almadıkları, esasen klasik görüşün ana iddiası olan, dinî otoritenin gerileyeceği yönündeki öngörünün gerçekleştiğini öne sürmektedirler (Akyüz & Çapcıoğlu, 2012, s. 413-415).

Klasik sekülerleşme teorisine eleştirel olarak geliştirilen yeni paradigmanın üç farklı başlıkta toplanabilecek görüşleri incelediğinde, ilk olarak, sekülerleşmenin asla gerçekleşmediği, bu konuda tarihi delil niteliğinde bir veri elde edilemeyeceği, tarihsel süreç içerisinde dindarlığın artma veya azalma biçiminde ölçülmesinin mümkün olmayacağı dolayısıyla karşılaştırma imkânının olmadığı ileri sürülmekte, ikinci olarak, sekülerleşmenin bir “dinî çöküş” değil bir dinî değişim olduğunu kabul etmekte, klasik görüşün toplumsal olayları tek yönlü düzlemsel doğrultuda ilerleyen olgular olarak yanlış biçimde değerlendirmekte olduklarını iddia edilmekte, üçüncü olarak ise, sekülerleşme teorisi gerçekleşmiş olsa bile yirminci asrın son yıllarından itibaren sekülerleşmenin gerilediği ve dine, başka bir deyişle kutsala doğru bir dönüşün olduğunu ileri sürülmektedir (Bayer, 2010, s. 159-162).

Rasyonel seçim teorisi de, sekülerleşme tezine yönelik bir başka eleştirel yaklaşım olarak son yıllarda din sosyolojisi çalışmalarında öne çıkmaktadır. Ekonomi temelli bir yaklaşım olan rasyonel seçim teorisine göre; insanlar ekonomik davranışlar sergileyen varlıklardır, din, mezhep veya dinî grup seçiminde kâr-maliyet açısından değerlendirmelerde bulunarak kâr maksimizasyonu amacı güderek karar verirler, din-din adamı-dindar kişi ilişkisi, ürün-üretici-tüketici ilişkisiyle özdeş olarak ekonomik ilişki biçimidir, küçük bir kasabadan büyük bir ile kadar bu etkileşimin gerçekleştiği her alan bir dinî pazar niteliğindedir ve bu pazarda dinî gruplar daha büyük pay kapabilmek için rekabet ve mücadele içerisindedirler (Selman & Uçar, 2011, s. 105).

Bugün Müslüman ülkeler veya sanayileşmiş toplumlar açısından değerlendirildiğinde, dinsel açıdan belli bir ölçüde anlam kaybının olduğu, bazı açılardan ise değişime uğramanın söz konusu olduğu, toplumsal boyutu ile değerlendirildiğinde dinî açıdan gözlenebilir bir değişimin mevcudiyetiyle birlikte, dinin yeniden bir diriliş eğilimi gösterdiği ve dinin önemini koruduğu göz önünde bulundurulduğunda, modernleşme ile birlikte dinin önemsizleşeceği veya tamamen ortadan kalkacağı teorisinin sosyolojik açıdan ispatlanmasının mümkün olmadığı görülmektedir (Köktaş, 1997, s. 253). “Ancak dinin hiç olmazsa geleneksel anlam ve işlevlerini yitirdiği sıklıkla ileri sürülmektedir ve bu tür iddiaların etraflıca müzakere edilmesi gerektiği açıktır” (Okumuş, 2018, s. 402). Sekülerleşmenin, laiklik biçimiyle kamusal alanı etkisi altına aldığı bunula birlikte özel alanda yer bulan dinin etkinliğini birey ve grup kimliği açısından artırarak devam ettirdiği ve bu nedenle de özel alanda dinî bir çoğulculuşmanın, yeni dinî hareket oluşumlarının ve geleneksel dinlerin bu süreçte yenilenme refleksi içerisinde olduğu görülmektedir. Fakat bu “dine dönüş” veya dinin yeniden canlanması konusunun, dinin simgesel bağlamda ve yüzeysel olarak yaşandığı, dinî değerlerin aşındığı, zahiri göstergelerin dindarlaşma yönünde kanıya neden olsa da batını yani manevi ve öz açısından dindarlaşmanın gerçekleşmediği veya daha az gerçekleştiği gerekçeleriyle tartışmalı olduğu görülmekte bu görüşle birlikte, sekülerleşmenin görünüm olarak daha derin tahlili ile tespit edilebilecek olan “örtük sekülerleşme” kavramı gündeme gelmektedir.

Batı Avrupa’da, geliştirilen aydınlanma düşüncesine paralel olarak, toplumsal ve kültürel değişimin etkisiyle ortaya çıkan ve gelişen sekülerleşme sürecinin bir boyutu da, Türkiye’de ilk etapta devlet eliyle ve yasal düzenlemeler aracılığıyla kamusal alanın

ve toplumsal yapının laikleştirilmesine dayalı bir süreç olup, bu dönemde dini kurumların etkisini ve otoritesini yitirmesi başka bir ifade ile ortaya çıkan “kurumsuzlaşma” sonucu, özel alanda yer alan ve bireyselleştirilmiş dini form olarak ele alınabilecek tasavvufi yapıların, dini ve toplumsal yaşamda “alternatif yapı” özelliği ile kendine yer edinmesi ve gündelik hayatın seküler biçimleriyle etkileşime girmesidir (Bölükbaşı, 2016, s. 158-159).

Modernleşmeyle birlikte seküler etki altında kalan dinin toplumsal alanlarda belirleyici konumunu kaybetmesi ile birlikte popüler kültür açısından kullanılabilir bir zeminin ortaya çıktığı, seküler bir yaşam içerisinde bireysel vicdanla sınırlandırılan dini yaşayış ve kavrayış biçiminin popüler kültür tarafından şekillendirildiği görülmektedir (Atay, 2016, s. 8-9). “Söz konusu olan, kurumsal dinden bireyselleştirilmiş dine geçiş, saygı ve tabu konusu olan dinden tüketim nesnesi haline gelen “metalaşmış kutsal”a geçiş, sorumluluktan tercih özgürlüğüne geçiş gibi dinamikleri içerisinde barındıran bir dönüşüm sürecidir” (Bölükbaşı, 2016, s. 159). Bahse konu olan dönüşüm sürecinin, günlük ibadetlerini düzenli olarak icra eden cami cemaatinden öte, bireysel bağlamda ve tasavvufu algılama biçimi üzerinden yapılacak bir değerlendirme ile, tasavvuf ve tasavvufi kavram ve simgelerin anlam aşınmasına uğradığı, popüler kültürün malzemesi haline getirildiği ve metalaştırıldığı, sekülerleşmenin dinin ortadan kalkması, dinin toplumsal hayattan çekilmesi biçiminde gerçekleşmese de, dinin deruni bir şekilde yaşanması anlayışının temelini oluşturduğu tasavvuf ve tasavvufun anlamlandırılması çerçevesinde bile ele alındığında, aşındırıcı ve yozlaştırıcı etkisinin izlerinin sürülebileceği bir süreç olduğu görülmektedir.

Dine ve dinî gruplara yönelik, sekülerleşmenin tersi bir süreç yaşandığı kanısını uyandırmakla beraber, dinin metalaşması, dinî kavram ve sembollerin aşınması ve anlamının kayması, dinin düşünsel ve söylemsel boyutunun dinin geleneksel formuyla uyumlu eylem ve pratikler olarak gündelik hayata yansıtılmasından daha fazla yaygınlık arz etmesi, dindarlaşmanın sekülerleşme etkisinden tamamen bağımsız olarak gerçekleşmediğini göstermektedir. Geleneksel tasavvufi yapısını bir ölçüde koruduğu düşünülen ve silsile sahibi tarikatların, çağa uyumlaşma sürecinin neden olduğu seküler etkiye veya dünyevileşmeye maruz kalma seviyesine atıfla getirilen eleştiri ve özleştiriler bir yana, büyük oranda seküler yapı arz eden, manevi terbiye içermeyen, dini boş zaman etkinliğine indirgeyen seküler düşünce ile bağdaşık, manevi boşluğu

giderme işlevi üzerine kurulu yapılarında tasavvufî olarak toplumun bir kesimi tarafından kabul görmesinin, Türkiye’de toplumsal olarak önemini hiç kaybetmeyen dinin kullanışlı bir zemine sahip olmasından kaynakladığı görülmektedir.

2.5. Dinî Gruplar ve Örtük Sekülerleşme

Sekülerleşmeyi, tek yönlü ve zorunlu bir süreç olarak dinin tamamen ortadan kalkması ve toplumsal hayatta etkisini yitirmesi şeklindeki klasik tanımlamaya katılmamakla birlikte “açık” ve “örtük” sekülerleşme kavramlarıyla iki farklı boyutta göstergeler üzerinden değerlendiren Amman, açık sekülerleşme kavramını, tamamen inançsız, dine karşı duyarsız, bireysel olarak dinî emir ve yasakları önemsemeksizin yaşayanlar olmak üzere üç farklı kategoride yer alan toplumsal kesimi tanımlamak için kullanırken, örtük sekülerleşme kavramı ile de, inanç, ibadet ve sembolik boyutta kendini dindar ifade etmekle birlikte, inançla uyumlu davranış sergilemeyen ve dinin hayata geçirilmesi boyutunda tutarsız davranan, inanç boyutunda sergilenen hassasiyeti eylem boyutuna yansıtmayan toplumsal kesimi tanımlamaktadır (Amman, 2010, s. 43-44).

Türkiye’de aile düzeyinde sekülerleşme ve dönüşümü, flört, eş seçimi, nikah, çocuk adları, sosyalleştirme, ölüm, miras gibi olgularla ilgili yapılan araştırma sonuçları üzerinden analiz eden Amman, kendini dindar olarak nitelendiren bireyler arasında belli oranda bir kesimin, bahse konu olan olgularla ilgili İslami değerlere tezat teşkil eden seküler tutumları da kabul edilebilir gördüğünü tespit ederek, örtük sekülerleşmeyi tanım ve süreç olarak açıklayıcı ve destekleyici sonuçlara ulaşmıştır.

Kültürel olarak topluma ve bireylere şekil veren, toplumsal alan ve gündelik yaşama yönelik müdahale ve sınırlandırma gücü yüksek olan dinlerde sekülerleşmenin görünürlüğü daha kolay tespit edilebilmekle birlikte, sekülerleşmenin kendine zıt süreçleri de aynı zamanda üretmesi ve zıttı olan süreç ile aynı zaman ve mekânda birbirini üreterek varlığını sürdürmesinden dolayı, sekülerleşme sürecinin zıttı olarak görülen dindarlaştırmanın, sekülerleşme sürecine görece dindarlaştırma olduğunun tespiti, dindarlaştırma sürecinin de karşılaştırmalı olarak değil de kendi içerisinde dinî değerler kıstasıyla değerlendirilerek analiz edilmesini gerekli kıldığı görülmektedir (Amman, 2010, s. 44). Dindarlaştırmanın, dinin kendi dinamik ve geleneklerine uyumsuzluğu “örtük sekülerleşme” çerçevesinde değerlendirilmekte ve örtük sekülerleşmenin çok boyutlu olduğu görülmektedir. Kendini dindar veya muhafazakâr olarak tanımlayan

bireyin, dinen uygun görülmeyen evlilik öncesi karşı cinsle yakınlaşma olarak nitelendirilen flörte karşı seküler tutuma paralel olarak olumlu yaklaşması örtük sekülerleşme çerçevesinde değerlendirilebileceği gibi, toplum nezdinde çokça eleştiriye neden olan tesettür veya başörtüsü örneği üzerinden yapılacak bir değerlendirmede, tesettürlü olmayan seküler kimlikli bir bireye nazaran tesettür olarak nitelendirilecek giyim tarzını benimseyen birey dindar olarak tanımlanırken, çağdaş veya modern olarak tanımlanan moda tesettür giyim tarzının geleneksel dini değerlerle örtüşmemesi veya dinin tesettürü tamamlayıcı unsur olarak emrettiği davranış tarzının eksikliği de örtük sekülerleşme çerçevesinde bir dönüşümün göstergesi olabilmektedir.

Dini referanslı yapılanmalarda son dönemlerde yükselen vakıflaşma, dernekleşme, bu dernek ve vakıfların ekonomik faaliyetlerinde ki artış, dünyevi alandan ziyade uhrevi alanla ilgilenen ve mensuplarını bu alanda terakki ettirmesi beklenen tarikat ve cemaatlerin sekülerleşme sorunsalını da beraberinde getirmektedir. Pek tabi ki bu sekülerleşme yüzeysel bir görünüme müsait olan “açık sekülerleşmeden” ziyade daha derin analiz edilerek ulaşılabilecek “örtük sekülerleşmeye” daha açık bir duruma işaret etmektedir. Ancak dini gruplar açısından sekülerleşme veya örtük sekülerleşme değerlendirmesi yapılırken, dinî grubun dünyevileşmesi gibi görülen faaliyetlerin esasen dünyevi alana müdahale veya dünyevi alanın dinî amaçlarla kullanılması, dine uygun olarak biçimlendirilmesi şeklinde tam tersine bir süreç de işaret edebileceği görülmektedir. Dinî grupların artan medya kullanımı örneğinde görüleceği üzere, klasik tasavvufi çizgiyi takip eden tarikatların medya kullanımı geleneksel çizgiye göre dünyevileşme olarak değerlendirilebileceği gibi, medya yolu ile kendini ifade ederek daha fazla kitleye ulaşması, zengin içerikli dinî yayın sunması, “devrin silahı ile silahlanma” anlayışına uygun olarak, tam tersi bir süreç olarak değerlendirmek te mümkün görülmektedir. Dinî grubun, medya organlarını finanse etmek amacıyla giriştiği ekonomik faaliyetler ise, grup dışından (bu bütüncül sürecin işleyiş açısından şeffaf olmayan yapısı nedeniyle) salt dünyevi ve parasal işlem olarak değerlendirilerek, seküler bir süreç şeklinde tanımlanmaktadır.

Öte yandan “sekülerleşme toplumun tüm kesimlerini ve kişilerini kapsamaz, bu durum hem yerel, hem küresel ölçekte geçerlidir” (Amman, 2010, s. 44) denilebilir. Sekülerleşme ile ilgili bu tespitin dinî grup düzeyinde de geçerli olduğu, gerek açık ve gerekse örtük sekülerleşme bağlamında yapılacak tanımlama ve analizlerin, neden –

sonuç, amaç - eylem açısından değerlendirmeyi içerecek şekilde bütünsel bir yaklaşım gerektirdiği görölmektedir.



BÖLÜM III. NAKŞİBENDİLİK VE MENZİL GRUBU

3.1. Menzil Grubunun Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi

Nakşibendi tarikatının Halidilik koluna bağlı olan Menzil tarikatının kurucusu Şeyh Seyyid Abdulhakim El Hüseyini (1905 – 1972 / H. 1320 - 1392) Siirt'in Baykan ilçesi Kermat köyünde doğmuştur. Babası Seyyid Muhammed, Bitlis'in Baykan ilçesi Bilvanis köyünde yaşadığı için “Bilvanisi”, soyu Hz. Muhammed'in (s.a.v.) torunu Hz. Hüseyin'e dayandığı için de “Hüseyini” ve “Seyyid” olarak isimlendirilmektedir. (Nakşibendi, 2013, s. 66). Ailenin resmi soyadı ise Erol'dur. Abdulhakim El Hüseyini'nin Babası Seyyid Muhammed, Nakşibendi Şeyhi Muhammed Diyaeddin (1856 – 1923)'in halifesi olarak bilinmekle birlikte, şeyhi hayatta iken halifelik yapmak istememesi nedeniyle halifeliğinin gizli tutulmasını istediği bilinmektedir (Usta, 1997, s. 55). Babasını küçük yaşta kaybettiği için yetişmesini dedesi Seyyid Maruf üstlenmiş, çocuk yaşlarda üç yıl Siyanüs'te medrese eğitimi yoluyla temel İslami dersler almıştır. Nakşibendi Şeyhlerinden Fetullah Verkanisi'nin köyü Verkanis'te iki yıl eğitim almış, Nurşin köyünde 7 yıl, Arbo köyünde ise üç yıl İslami ilim tahsili yapmıştır. Babası Seyyid Muhammed ile ilk mürşidi Muhammed Diyaeddin başta olmak üzere Şeyh Muhammed Arbovi, Molla Muhammed Emin, Mevlana Mahmud Zokaydi, Mevlana Muhammed Selim Hizani gibi birçok âlim ve tasavvuf erbabından İslami ve tasavvufi ilim tahsil etmiştir (Nakşibendi, 2013, s. 462).

Şeyhi Muhammed Diyaeddin'in vefatı etmesi üzerine Muhammed Diyaeddin'in halifesi olan ve Suriye'nin Hazne köyünde ikamet eden Şeyh Ahmed El Haznevi'nin kendi ifadesi ile Şah-ı Hazne'nin ilim halkasına katılır. Halifelik icazeti alana kadar Hazne'de ilmi ve tasavvufi eğitime devam eden Şeyh Abdulhakim daha sonra Türkiye'ye dönerek önce Taruni ve Bilvanis köylerinde, daha sonra Bitlis'in Narlıdere beldesi ve Siirt'in Kozluk ilçesi Gadiri köyünde tasavvufi faaliyetlerde bulunmuş, daha sonra Adıyaman Kâhta ilçesi Menzil köyü şimdiki adı ile Durak köyünde arazi satın alarak ilk dergâhını kurmuş ve vefat edeceği 1972 yılına kadar İslami ve tasavvufi faaliyetlerine burada devam etmiştir. Abdulhakim El Hüseyini, Menzil grubunu çevrelerince “Gavs” olarak nitelendirilmektedir. Arapça kökenli olarak “yardım etme, imdada yetişme” anlamına gelmekte olan Gavs kelimesi, tasavvufi manada şeyhliğin en yüksek derecesi veya makamını ifade eden unvan olarak bilinmekte, kendisinden yardım istendiğinde ve

sıgınıldığında himaye eden, yardıma koşan kişi anlamında olup, öldükten sonra da manevi tasarruf gücünün devam ettiğine inanılmaktadır. (Cebecioğlu, 2017, s. 88). Abdülhakim El Hüseyini tarikat çevrelerince, şeyhi Ahmed El Haznevi'ye olan bağlılığı, muhabbeti ile anılmakta, keramet ve olağanüstü olay içeren menkıbeleri ile ön plana çıkarıldığı görülmektedir.

Şeyhi ve babası olan Abdülhakim El Hüseyini'nin vefatı üzerine, babası hayatta iken halifelik icazeti alarak irşad faaliyetlerinde bulunan Muhammed Raşid Erol (1930 – 1993) Menzil grubunun başına geçmiştir. 1930 yılında Siirt'in Baykan ilçesi Siyanüs köyünde dünyaya gelen Muhammed Raşid Erol, küçük yaşlarda babası ile birlikte Ahmed El Haznevi'nin dergâhında bulunmuş, yedi yaşında hafız olmuş, Hizan, Nurşin, Siyanüs ve Hazne'deki devrin ileri gelen âlim ve mutasavvıflarından İslâmi ve tasavvufi dersler almıştır (Nakşibendi, 2013, s. 493). Menzil grubu çevrelerince “Seyda Hazretleri” olarak isimlendirilmekte ve bilinmektedir. Menzil ismi tasavvufi merkez olarak Muhammed Raşid Erol döneminde meşhur olmuştur. Şeyhliği döneminde iki önemli olay göze çarpmaktadır. Bunların ilki, 1980 askeri darbesinden sonra 1983 yılından 1985 yılına kadar Gökçeada'da zorunlu ikamet altında tutularak müridleri ve tasavvufi faaliyetleri ile irtibatının kesilmesidir. 1985 yılında sağlık sorunları nedeniyle gözetimi Ankara'da devam ettirilmiş, burada süren bir yıllık gözetimin ardından 1986 yılında tekrar Menzil'e dönmesine müsaade edilmiştir. Döndükten sonra tasavvufi faaliyetlerini artırarak devam ettiren Muhammed Raşid Erol, başta Doğu illeri olmak üzere tüm ülke sathında tanınır olmuş ve müridler edinmiştir. İkinci önemli olay ise, 16 Nisan 1991 tarihinde Ramazan Bayramı günü akli dengesi yerinde olmayan bir kişinin zehirli böcek ilacı bulunan enjektör iğnesini şeyhin eline batırarak suikast girişiminde bulunmasıdır. Hastane de tedavisi yapılan şeyh zehirlenme girişiminde bulunan kişiyi affetmiş, olay ise tam olarak aydınlığa kavuşturulamamıştır. İlerleyen zamanlarda, geçmişteki zehirlenmenin etkisiyle nükseden rahatsızlıklardan mustarip olduğu, ölümünde de bu zehirlenmenin payının bulunduğu ileri sürülmüştür.

Kaplıca tedavisi için genelde yaz mevsimlerinde gittiği Afyonkarahisar'da da irşad faaliyetlerini devam ettiren Muhammed Raşid Erol, 22 Ekim 1993 tarihinde Afyonkarahisar dönüşü uğradığı Ankara'da, altmış üç yaşında ahirete intikal etti. Abdülhakim El Hüseyini ve Muhammed Raşid Erol, Adıyaman ili Kâhta ilçesi Menzil köyünde ki “Markad” adı verilen türbe de medfun bulunmaktadır.

1993 yılında Muhammed Raşid Erol'un vefat etmesi üzerine Menzil grubunun başına kardeşi Şeyh Seyyid Abdulkaki Erol geçmiş, araştırma tarihi itibariyle halen grubun liderliğini sürdürmektedir. Şeyh Abdulkaki Erol kendisine bağlı olan müridleri tarafından “Gavs”, “Gavs-ı Sani”, “Seyda Hazretleri” gibi isim ve sıfatlarla nitelendirilmektedir. Temeli Abdulkakim Erol tarafından atılan Menzil grubunun, Muhammed Raşid Erol döneminde ülke çapında tanınırlığının ve grup üyesi sayısının arttığı, Abdulkaki Erol'un liderliğinde ise hizmet faaliyetlerine yoğunluk verildiği ve vakıflaşma sürecine girilmiş olduğu, grubun kurumsal yapılanması ile ilgili faaliyetlerin artırıldığı görülmektedir. Şeyh Abdulkaki Erol'un, tasavvufun mistik yönünden ziyade, fikhi ve itikadî açıdan İslam ve Ehli Sünnet esaslarına bağlılığa ve ilmi çalışmalara daha fazla önem verdiği ve sohbetlerinde bunlara vurgu yaptığı görülmektedir.

Menzil Nakşiliğinde, grup üyeleri birbirlerine “kurban” veya “sofi” olarak hitap etmektedirler. Kurban isminin, “canını Allah yolunda feda etmeye hazır olan” manasında kullanıldığı, Allah yolunda fedakârlık ve diğerkâmlık olarak kavramsallaştırılan başkasını kendisine tercih etme erdemine sahip olmayı ifade etmek için kullanıldığı ifade edilmektedir. Sofi adının geleneksel anlamda ki “sufi” ile özdeş olduğu, hem grup hem de toplumun geniş bir kesimi açısından Menzil grubu üyeleri ile özdeşleştiği görülmekte, şöyle ki; bir kişinin Menzil grubuna bağlı olup olmadığı “sofi misin” sorusuyla eşdeğer görülmekte, bir kişiye sofi denmesi, onun Menzil'e bağlı olduğunu ifade etmektedir.

3.2. Menzil Nakşiliğinde Ehl-i Beyt ve Seyyidlik

“Ehl-i Beyt Arapça evin fertleri anlamındadır, Hz. Peygamberin (s.a.v.) neslinden ve yakınlarından olanlara denmektedir.” (Cebecioğlu, 2017, s. 71). Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) soyunun devamı olarak, Hazreti Hüseyin'in soyundan gelenlere “Seyyid”, Hazreti Hasan'ın soyundan gelenlere ise “Şerif” denmektedir. Tasavvuf yolunun büyükleri manasında kullanılan “Sadât” veya “Sad'at-ı Kiram” kelimesi aynı zamanda seyid unvanının çoğulu anlamındadır (Cebecioğlu, 2017, s. 240).

Menzil grubunun kurucusu Şeyh Abdulkakim Erol'un bir şecereye binaen seyid olduğu kabul edilmektedir. Daha sonraki şeyhler de, Şeyh Abdulkakim'in oğlu olmaları dolayısıyla Menzil Nakşiliği, Ehl-i Beyt ve Seyyidlik ünvanları ile meşhur ve tanınmaktadır. Türk İslam geleneğinde seyidliğe önem verildiği, bu unvanı taşıyanlara

saygı ve sevgi gösterildiği bilinmektedir. Menzil grubuna, seyyidlik unvanına binaen ayrı bir sevgi ve saygı beslendiği, geleneksel tasavvufi yaklaşıma ek olarak seyyidliğin, grup içi muhabbet ve hiyerarşik itaat açısından motivasyon sağladığı görülmektedir. Ehl-i Beyt mensuplarının tasavvufi terbiyesi altında olmanın manevi açıdan getirisinin yüksek olduğu, hak yol üzere yüründüğünün bir delili olarak değerlendirildiği görülmektedir. Tasavvufi bir unvan ve görevi olmasa da şeyh ailesinin üyelerine ve seyyid olan akrabalarına da müridler “seyyidim” diyerek hitap etmekte, saygı göstererek ellerini öpmek istemektedirler. Müridler tarafından Ehl-i Beytin izinden gidildiği vurgusu yapılmakta, Şeyh ve aile üyelerine yönelik olarak “Ehl-i Beytin gülleri” gibi muhabbete binaen seyyidlik vurgulu isimlendirmeler yapılmaktadır. Menzil grubunun merkezi olan köy için, “Ehl-i Beyt diyarı Menzil” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Şeyh Abdülbaki Erol içinse müridler tarafından, hem seyyidlik unvanı hem de tasavvufi konumuna vurgu bağlamında “Peygamber varisi” nitelendirmesinin yapıldığı görülmektedir.

3.3. Menzil Nakşiliğinde Sofiliğin İnşası

Gerçekliğin sosyal inşası üzerine çalışmalar yapan Peter Berger’e göre, toplum insani bir ürün ve nesnel bir gerçekliktir, insan ise sosyal bir üründür. Toplumun insanın ürünü, insanın ise toplumun ürünü olduğunu belirten Berger, bu çelişkili gibi görünen önermenin, toplumsal olgunun içsel biçimdeki diyalektik karakterini yansıttığını belirterek bu aslı diyalektik sürecin üç adımdan oluştuğunu ileri sürmüştür; insanların hem fiziki hem de zihni etkinlikleriyle dünyaya taşmalarını ifade eden dışsallaştırma, dışsallaşan insani ve ürün ve etkinliklerin öznelere yani üreticileri ile bağlarının koparak onların karşısına dışsal bir olgu ve gerçeklik olarak tekrar çıkmalarını ifade eden nesnelleştirme ve son olarak bu gerçekliğin yeniden insanlar tarafından sahiplenilmesi anlamına gelen içselleştirme süreci (Berger & Luckmann, 2008, s. 189-190). Bu diyalektik süreçle inşa edilen gerçeklerden “sosyal bir düzenin” ortaya çıkışını “kurumlaşma” kavramı ile açıklayan Berger, kurumlaşmanın kökenlerinin ise tüm insan faaliyetlerinin tabii olduğu ve alışkanlık haline getirme anlamında kullanılan “mutatlaştırma” olduğunu belirtmektedir (Berger & Luckmann, 2008, s. 80). Berger’e göre mutatlaştırma ile birlikte herhangi bir eylem, gelecekte de gerek tarz ve gerekse sarfedilecek efor açısından tekrarlanabilir hale gelmektedir. Mutat yani sık sık

tekrarlanan adet haline gelmiş eylemlerin fâil tipleri tarafından karşılıklı biçimde tipleştirilmesi söz konusu olduğunda kurumlaşma ortaya çıkmaktadır ve dolayısıyla kurumsal dünya, nesnelleşmiş insan faaliyetidir ve her bir kurum için bu geçerlidir (Berger & Luckmann, 2008, s. 80-91).

Kavramsal açıklamaları yapılan ve ana hatlarıyla açıklanmaya çalışılan gerçekliğin sosyal inşası teorisine bu bölümde yapılacak olan çalışmaya sadece yöntem açısından bir çerçeve oluşturması amacıyla değinilmiştir. Tasavvuf ve tasavvufî yaşantının başlangıcı olarak hicri ikinci asırdan itibaren ortaya çıkan bireysel zahitlik biçimleri kabul edilmektedir. Dinî kaynaklardan beslenen bireysel zahitlik eylem ve etkinliklerinin (zikir, uhrevi hayatı önceleme veya nefis terbiyesi için uygulanan riyazetler vb.) dışsallaşmasıyla (eylem ve etkinliğin ilk oluşumu) birlikte zamanla eylem ve etkinliklerin öznelere kopması sonucu nesnelleşip kendi başlarına bir gerçeklik haline geldikleri anlaşılmaktadır. Tarihsel süreçte üretildiği toplum içerisinde nesnel gerçeklik haline gelen zahitlik uygulamaları ve etkinliklerinin, toplumun üyeleri tarafından sahiplenme ve benimsenme sonucunda içselleştirildiği görülmektedir. İçselleştirilen zahitlik eylem ve etkinliklerinin adet haline getirilmesi, mutatlaştırılması ile birlikte tasavvufî bir sosyal düzenin inşası ve kurumlaşma süreci başlamıştır. Bu kurumlar ise, tasavvufî yaşantı ve uygulamalarının sistemli bir şekilde öğretildiği ve yaşatıldığı tarikatlar veya dinî gruplardır.

Birey açısından ele alındığında, birey, toplumsal kurumlara içkin nesnelleştirilmiş gerçeklikleri içselleştirmesi sonucu içerisinde bulunduğu toplumun bir üyesi olmaktadır, bu süreç “sosyalizasyonun” bir sonucudur. “Sosyalizasyon, bireyin bir toplumun ya da toplumun bir kesitinin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı şekilde girmesi olarak tanımlanabilir” (Berger & Luckmann, 2008, s. 191). Bir dini grubun üyesi olmak iradesinde olan birey, o dinî grubun nesnel gerçekliklerini yani dinî ve tasavvufî eylem, etkinlik, ritüel ve inançlarını benimseyerek içselleştirdiği kısacası dini grupta ki sosyalizasyon sürecini tamamladığında o dinî grubun üyesi olmaktadır. Dinî gruplarda bu üyelik süreci ile birlikte grubun sosyalizasyon sürecinden geçen grup üyesi, üyesi olduğu dinî grubun değerlerinin yeniden üretimine ve toplum içerisinde başka bireylerinde grup değerlerini içselleştirmesine katkı sağlamaktadır. Bu çerçevede Menzil grubunda bir grup üyeliğinin nasıl inşa edildiği, sosyalizasyon sürecinin ne gibi

eylem ve etkinliklerden oluştuğu, makbul görülen grup üyeliğinin unsurları ele alınacaktır.

Tasavvufta mürid, girilen tarikatın meşrebi üzere belirli bir yöntem dâhilinde ve kâmil bir mürşid rehberliğinde, kâmil bir mümin olabilmek amacıyla, seyr-i süluk adı verilen manevi bir yolculuğa, nefis terbiyesi temelinde bir eğitim sürecine dâhil olmaktadır. Gerek tasavvufi ve gerekse sosyolojik açıdan ele alındığında, bir müridin veya grup üyesinin dâhil olduğu grup veya tarikatta istenilen amaca ulaşabilmesi için, gruba devamlılığının, bağlılık ve inancının en yüksek seviyede olması gerekmektedir. Tasavvufta bu, şeyhe tam teslimiyet ve muhabbet, diğer müritlerle ihvanlık adı verilen kardeş gibi olabilme hali, girilen yolda samimiyet ve mücahede olarak tanımlanmaktadır.

Menzil Nakşiliğinde, intisapla birlikte başlayan ilk müridliğin, Menzile has isimlendirmeye başlangıç aşamasındaki sofiliğin, dinî emir ve yasaklarla birlikte, tarikatın bütün adaplarına riayet ve iştirak edilmesi sağlanarak, sosyal bir inşa süreci sonucunda devamlılığı olan bir grup üyeliğine, tarikat mensupluğuna dönüştürüldüğü görülmektedir. İlk intisap gerçekleştikten sonra günlük rabitasını yapan, hatmelere iştirak eden sofi, boş zamanlarında vakıf ve derneklere diğer sofilerle birlikte bulunmaya teşvik edilmekte, bu şekilde sofinin önceki gaflet dolu ve dünyevileşmiş hayatından uzak durmasının, tasavvufi yol alma sürecinde manevi tehlikelerden uzak durma açısından gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Müridin günlük hatmelere gelmesi teşvik ve tavsiye edilerek, hem grupla birlikteliği sağlanmakta hem de hatmenin manevi faydalarından mahrum kalmaması, aksi takdirde günahların ve inançsızlığın arttığı içinde bulunulan devirde manen zayıf kalınarak tarikattan kopabileceği, dinî vecibelerini yerine getiremeyecek hale gelebileceği şeklinde uyarılarla motivasyonu sağlanmaktadır.

Tasavvufta erişilebilecek en yüksek mertebe olan ve nefsi varlığı yok ederek Allah'tan başka hiçbir şeyi düşünmeme, kalbine getirmeme halini ifade eden Fenafillah mertebesinin, sırasıyla Fenafissofi, Fenafişşeyh, Fenafirresul mertebelerinden sonra elde edilebileceği ifade edilmekte, bu yolun ilk başlangıcında Fenafissofi mertebesi olduğu belirtilerek, sofilerin yani grup üyelerinin birbirlerini sevmeleri ve bu sevgiyi fena mertebesine kadar ileri götürmeleri gerektiği vurgulanmakta, grup içi bağlılığın önemi

tasavvufi olarak kavramsallaştırılmaktadır. Grup üyeleri arasında bazı grup üyelerinin “muhabbetli sofi” olarak nitelendirildiği dikkat çekmiştir. Bu nitelemenin ne anlama geldiği sorusu üzerine yirmi yılın üzerinde bir süredir grup üyesi olan G3 bu deyimini şöyle açıklamaktadır: “Sofiliği hakkıyla yapan, istikamet (doğru yol üzere devamlılık) sahibi ve sofiliği aşk ile yapan kişiler genelde bu şekilde tanımlanır, cezbeli ve coşkuludurlar aynı zamanda.” Grup üyelerinin bağlılık ve muhabbette öne çıkan isimlerin, grup içerisinde yapılan kavramsallaştırmalar ile bir tür derecelendirilmeye gidilerek örnek şahsiyet konumuna getirildikleri görülmektedir.

Gerçek sofiliğin vird almak yani günlük zikir görevi edinmekle olduğu vurgulanarak vird almak için gerekli isimlerin ezberlenmesi yönünde telkinler yapılmaktadır. Sofiliğin inşasının önemli mertebelerinden biri olan, sayısı belli periyotlarla artırılan vird göreviyle birlikte mürid, planlı bir manevi yolculuğa somut olarak gündelik yaşamında yer vermekte, mürşidi tarafından verilen bir görevi sistematik olarak yerine getirerek bilinç düzeyinde bağlılığının gereğini günlük olarak icra etmektedir. Şeyh vekilliği görevi yapan G1’in ifadesine göre: ”Gruba devamlılık açısından değerlendirildiğinde, vird alan sofiler daha çok devamlılığa sahip, vird görevi olmayan sofilerin tarikattan kopuşu, tarikat tabiriyle ayak kayması daha kolay olabiliyor, bu da virdin manevi getirisinden mahrum kalmanın bir sonucudur.”

Dinî gruplarda, grup bilincinin en üst düzey göstergesi olarak, grubun hizmet faaliyetlerine iştirak edilmesi kabul edilmektedir. Menzil grubunda da, G1’in ifadesine göre: “Küçük veya büyük herhangi bir fark gözetmeksizin sofi hizmette bulunmalı, bunu tasavvufi eğitiminin bir parçası olarak görmelidir.” Sofiliğin inşa sürecinde, grup için yapılan, benden ziyade biz olarak hareket edilen, diğer tasavvufi faaliyetlerde manevi de olsa şahsi terakki hedefiyle hareket edilirken hizmet faaliyetlerinde grubun veya umumun çıkarı için çalışılması nedeniyle hizmet faaliyetlerine katılım daha yüksek bir adanmışlık ve aidiyet gerektirmektedir. Grup içerisinde hizmet adı verilen faaliyetlerin bir parçası olmak, devamlı bir hizmet görevi içerisinde yer almak, Menzil Nakşiliğinde grupla bütünleşmişlik, aidiyet ve bağlılık anlamına gelmektedir. Günlük dinî vecibelerini yerine getiren, dinî emir ve yasaklara riayet eden ve bununla birlikte vird çeken, rabitasını gerçekleştiren, hatme ve sohbetlere iştirak eden sofi, hizmet faaliyetleri ile birlikte grupla amaç birliğine ulaşmış, kendi tasavvufi terbiye sürecine grubun amaçlarına ulaşma sürecini de eklemleyerek grup açısından kabul gören sosyal

bir inşa süreci geçirmiş olarak kabul edilmektedir. Otuz yılı aşkın bir süredir Menzil grubunda sofilik yapan G2'nin ifadesiyle: “Günümüzde küfür bütün dünyayı sarmış, Ümmet-i Muhammed zor durumdadır. Ne kadar fazla insana ulaşırsak, ne kadar insanı kurtarırsak o kadar iyidir, Menzil tarikatı kurtuluşa vesile olan bir kapıdır, bu kapıda yapılan hizmetlerimizin amacı da budur.” Grup değerlerini içselleştirip sosyalizasyonunu başka bir deyişle kendi sofiliğinin inşa sürecini tamamlayan, kurtuluş yoluna giren sofi, hizmetlere iştirak ederek başka bir insanın kurtuluşuna vesile olma hedefi ile hareket etmektedir.

Menzil Nakşiliğinde tarikat mensubiyetinin devamlılığı açısından sofilerle birlikte olmak teşvik edildiği kadar, “münkir” olarak ifade edilen ve “tarikata, tasavvufa karşı çıkan, kabul etmeyen” insanlardan uzak durulması gerekliliği şiddetle vurgulanmaktadır. Grup üyesi G1: “Münkir bir insanla sohbet, münkire duyulan muhabbet, münkirlerin yazdığı kitapların okunması dahi sofi için tasavvufi açıdan çok zararlıdır, sofi bundan manen zarar görür ve uzak durmalıdır.” Bu uyarının grup üyelerine sık sık yapılmasının ve tasavvufi kaynaklarda da yazılı olarak yer bulmasının, tarikat ve tasavvuf konusunda grup üyelerinin kafa karışıklığına düşmemeleri ve tam bir teslimiyete engel olacak şüphelerin engellenmesi gayesiyle ve korumacı bir yaklaşımla yapıldığı anlaşılmaktadır. Menzil Nakşiliğinde sofiliğin sosyal olarak inşa süreci, tasavvufun bireysel olarak deneyimlenme seviyesinde kalmayarak, gündelik yaşam içerisine tasavvufi yaşamın sistematik olarak yerleştirilmesi, seyr-i süluk adı verilen tasavvufi manevi terbiyenin icaplarına riayetle birlikte müridin güçlü bir grup bağlılığı edinerek grup faaliyetlerine katılımının sağlanmasını da içeren, içerisinde tasavvufi, dinî, sosyolojik ve psikolojik öğeleri de barındıran sosyal bir katılım süreci olarak gözlemlenmiştir.

3.3.1. Tarikata Giriş (Tövbe ve İntisap)

Geleneksel tasavvufi çizgide olmayan dinî gruplara dâhil olmak için bir grup sohbetine, herhangi bir organizasyonuna iştirak etmek veya herhangi başka bir yöntem gerekmeksizin doğrudan gruba girebilmek mümkünken, geleneksel tasavvufi gruplara, tarikatlara giriş ayrıca bir yönteme ve ritüele bağlı gerçekleşmektedir. Tasavvufi olarak bu giriş uygulamasına intisap adı verilmektedir. Tasavvufta biat olarak görülen intisap,

mürîd ile mürşîdi arasında karşılıklı rızaya ve gönüllük esasına dayanan manevî bir sözleşme olarak tanımlanmaktadır.

Menzil Nakşiliğinde intisap, günahlara mürşîd veya mürşîdin vekili eşliğinde tövbe etmek ve tövbe âdâbı ya da “sekiz şart” olarak isimlendirilen şartları uygulayarak gerçekleştirilmektedir. Tarikata girmek isteyen bir kişinin ya Menzil şeyhine yada vekiline giderek “tövbe alma” olarak kavramsallaştırılan tövbeyi etmesi ve talimatla ayrıntılı olarak anlatılan sekiz şartı yapması gerekmektedir. Grup üyesi G1: “Eskiden sofî sayısı bugünkü kadar fazla değildi, şeyhimizin elini tutarak direk tövbe alabilmek ve tarikata girmek mümkündü, şimdi tarikatımız çok büyüdü, sadece yeni katılanların değil mevcut sofîlerin de intisap tazelemek ve yeniden tövbe almak için şeyhimizi ziyaret etmesi gerektiği için kalabalık daha artmakta şeyhin eli tutularak tövbe ve intisap mümkün olmamaktadır.” İfadeden de anlaşılacağı üzere geçmişteki tövbe ve intisap şekli grup üye sayısının artması nedeniyle değişikliğe uğramıştır. Bu nedenle şeyhten direk tövbe alınıp intisap gerçekleştirilirken, şeyhin karşısında hilal şeklinde, sıralı olarak dizilen insanlara, şeyhin elinde tuttuğu daire şeklinde bir nesneye bağlı, birçok kolu olan uzunca sarık şeklindeki bezler tutularak tövbe işlemi gerçekleştirilmektedir.

Şeyhin Menzil merkezi olarak Durak köyü haricinde grup üyeleri ile birlikte olduğu ve intisapları kabul ettiği İstanbul ili Tuzla ilçesi Tepeören Mahallesi de bulunan Erol kültür Merkezi, grup üyeleri olan sofîler arasında “Küllîye” olarak adlandırılan ve içerisinde büyük mescit, çeşitli alışveriş yapılacak işyerleri, çay ocağı, abdesthaneler vb. mekânların bulunduğu yapı (Kocaeli iline yakın olması hasebiyle) mürîdlerin mürşîd ziyareti, bizzat şeyhin iştirak ettiği intisap ve tövbe ritüelinin tecrübe edilmesi açısından ziyaret edilmiş, yerinde gözlem ve sofîlerle sohbet imkânı değerlendirilmiştir. Bu ziyaretler vakıflar aracılığıyla organize edilerek bölgesel olarak çevre il ve ilçelerin hangi gün ziyarete geleceği sıkı bir disiplinle belirlenmektedir. Ancak ilk defa tövbe alacak ve intisap gerçekleştirecek kişiler bu plan haricinde tutularak gelmeleri sağlanmaktadır. Yoğun bir kalabalığın olduğu ziyaret günleri, intisap ve tövbe öğlen namazının ardından başlayarak namaz aralarında devam etmektedir. Belirlenen görevliler tarafından disiplin ve düzen sağlanmaktadır. Bu ziyaretler sırasında ikinci namazını müteakiben, şeyhin iştirakiyle coşkulu hatme-i haccân yapılmaktadır.

Şeyhin imametinde kılınan cemaatle namaz ardından yaklaşık elli ve yüzer kişilik gruplar halinde, şeyhin elinde tutulan nesneye bağlı sarık olarak adlandırılan beyaz bezlere tutunarak ve şeyhin söylediği cümleler grup halinde tekrarlanarak tövbe ve intisap gerçekleştirilmektedir. Gerek şeyhle ve gerekse vekili ile intisap ve tövbe gerçekleştirildiğinde aynı cümle tekrarlanarak tarikata intisap başlamaktadır:

“Yarabbi, bütün yapmış olduğum günahlardan ben pişmanım. Keşke yapmasaydım. İnşaallah bir daha ben yapmayacağım. Ben kabul ettim, Seyda Hazretlerini kendime şeyh kabul ettim.”

Bu cümleler tekrar edildikten sonra grup hızla dışarı alınmakta yerini yeni grup almakta böylece o gün ziyarete ve intisaba gelen herkes şeyh tarafından kabul edilmektedir. Dışarıda görevli kişiler ve vekillerden oluşan kişiler intisap eden ve tövbe alan grubu onar kişilik küçük gruplara bölerek ayrı ayrı yerlerde talimat adı verilen intisabın tamamlanması için gerekli olan sekiz şartı ayrıntılı olarak tarif etmekte, sekiz şartın ve Sadât-ı Kiram olarak ifade edilen, silsilede yer alan Nakşi şeyhlerinin isimlerinin yazılı olduğu notları herkese dağıtarak talimat sona erdirilmektedir.

Sekiz şart şu maddelerden oluşmaktadır:

- 1- Tövbe niyetiyle abdest (gusül) almak
- 2- Tövbe niyetiyle boy abdesti almak
- 3- İki rekât tövbe namazı kılmak
- 4- Tövbe etmek
- 5- Yirmi beş defa Estağfirullah demek
- 6- Sekiz adet Fatiha okuyup bağışlamak
- 7- Ölüm rabıtası yapmak
- 8- Mürşid rabıtası yapmak

Bu talimatların, tarikata intisap eden yeni üyeler tarafından olduğu gibi şeyhinden tövbe almış mevcut mensuplar tarafından da uygulanması gerekmektedir. Sekiz şartın yerine getirilmemesi durumunda tarikata intisabın gerçekleşmeyeceği vurgulanmaktadır. Bu talimatlar genel olarak gece yatmadan önce gerçekleştirilmekte, gece çalışanlar vs. gibi zaruret halleri olanlar için gündüz de yapılabilir.

Bu kısım ile ilgili bilgiler, katılımcı gözlemci olarak iştirak edilen tövbe ve intisaptan sonra şeyhin vekilliği vazifesini üstlenen grup üyesi tarafından yapılan sekiz şart

tarifinden elde edilmiştir. Sekiz şart ilk olarak tövbe niyetiyle namaz için alınan abdest gibi abdest alınarak başlamaktadır. Abdest alınırken niyet tövbe ve günahlardan arınmaktır, işlenen günahlardan kirlenen azaların maddi olduğu gibi manen temizlendiği ve günah kirlerinin abdest suyuyla temizlenip aktığı düşünülmektedir. İkinci şart olan tövbe niyetiyle alınan boy abdestinde yine aynı inanç görülmekte, vücudun dışının suyla temizlendiği gibi vücudun içinin ve kalbinde tövbe niyetiyle temizlenip günahlardan arındırıldığı ve bu yönde bir temizliğin gerçekleşmesi için Allah'a yakarıшта bulunulması gerektiği vurgulanmaktadır.

Üçüncü şart olarak sünnet olduğu ifade edilen iki rekât "istihare" namazı kılınmaktadır. Niyet yine tövbedir ve ilk rekâta Fatiha ve Kafirun suresi, İkinci rekâta Fatiha ve İhlas suresinin okunması tavsiye edilmektedir. Dördüncü şart olarak, "Yarabbi bütün yapmış olduğum günahlardan ben pişmanım. Keşke yapmasaydım. İnşallah bir daha ben yapmayacağım." şeklinde ki cümle üç kere tekrarlanarak tövbe edilmektedir. Bu tövbe de ergenlik çağından itibaren işlenen bütün günahlar hatırlanarak hepsine birden pişmanlık duyulması, bir daha işlememe azmi ifade edilmektedir. Samimi yapılan tövbe ile günahların affedilip sevaba çevrildiği inancı taşınmaktadır.

Tövbeden sonra beşinci şart olarak gözler kapatılarak yirmi beş estağfirullah çekilmekte, istiğfar olarak nitelendirilen, af için Allah'a yapılan bu yakarışla kalp de bulunan günah izlerinin silinerek kalbin nurlanması amaçlanmaktadır. İstiğfar ve sonrasında ki talimatlar gözler kapalıyken yapılmaktadır.

Altıncı şart olarak, teker teker sekiz adet Fatiha suresi okunarak başta Hazreti Muhammed (s.a.v.) olmak üzere O'nun ashabının ve Ehli Beytinin ruhlarına daha sonra ise ikişer ikişer olmak üzere isimleri ezberlenen veya talimat esnasında vekil tarafından okunan Sadât-ı Kiram'ın ruhlarına sırasıyla hediye edilmektedir. Her Fatiha okunduğunda aynı şekilde hediye edilerek sekizinci Fatiha şimdiki şeyhin ruhaniyetine hediye edilmektedir. Bu Fatihaların hediye edilmesinden maksat ise yapılan tövbenin Allah tarafından kabul görmesi için manevi bir yardım talep edilmesidir. Fatihalar hediye edilirken geçmiş tarikat büyükleri olan Sadâtların hangilerine hediye ediliyorsa, onların ruhaniyetleri karşısındaymış gibi düşünülerek, yapılan tövbenin Allah katında kabulü için Hz. Peygamberden kendi adına şefaatçi olması talebi iletilmektedir.

Yedinci ve sekizinci şart rabıta ile alakalıdır. Yedinci şart olarak ölüm rabıtası yapılmakta, ölüm anının zorluğu düşünülmektedir. Hayalen ölüm anı canlandırılmakta, ölüm meleği Azrail a.a. başucunda olup ruhunu alma vazifesi için beklerken şeytanın ise imanını çalmaya çalıştığı düşünülmektedir. O anda Allah'ın yardımıyla müjdeci melekler ve mürşidinin teşrifini gören mürid, bu yardım sayesinde şeytanı mağlup etmiş ve imanlı olarak ölmüştür. Bu rabıtada mürid, kefene sarılıp cenaze namazının kılınmasına ve kabristana götürülüp defnedildikten sonra kabir sualine kadar olan, ölümle ve sonrası inanişla ilgili bütün süreci zihnen yaşamakta, tövbesine sadık kalması, ihlası elde edip ahiret hayatını incelemesi için kaçınılmaz son olan ölüm ve sonrasını ibret verici bir şekilde tasavvur etmektedir.

Sekizinci ve son şart olarak mürşid rabıtası yapılmaktadır. Mürşidini karşısında heybetli bir şekilde oturur vaziyette tasavvur eden mürid, ilahi nurlar simasında tecelli eden, kalbi nurlu, üzerine ilahi nur ve feyzin aktığı mürşidinin iki kaşının arasından çıkan beyaz süt şeklindeki nurun kendi ağzından girdiği, önce kalbine girerek kalbindeki günah kirlerini temizlediği ardından ise bütün vücuduna ve azalarına o nurun yayılarak manen temizlediğini düşünmektedir. Yaklaşık on dakika süren bu rabıtanın sonrasından sonra yirmi beş estağfirullah çekilerek gözler açılmakta ve talimatlar yerine getirilmiş olmaktadır.

Talimatların yerine getirilmesi sonrasında yüz kıbleye doğru gelecek şekilde sağ yan üzere yatağa yatılarak uykuya geçilmektedir. Evli olanların tek yatmaları veya imkân yoksa en azından aynı yatakta ayrı yorganlarla bu durumu sağlamaları gerekmektedir. Talimatlar yapıldıktan güneş doğuncaya kadar, cinsel ilişkiye girilmemesi, bir şey yenilip içilmemesi ve dünya kelamı konuşulmaması gerekmektedir. Sekiz şart sonrası gece uyandıktan sonra görülen rüyaların ilgili vekile anlatılması gerekmektedir. Bu talimatlar sadece bir geceye mahsus olarak yapılmakta, mürşid ziyareti yapılırken alınan her yeni tövbede tekrar yapılması gerekmektedir. Menzil sofileri arasında talimatların uygulanmasına “adap yapmak” adı verilmektedir.

Grup üyesi G2 ile tövbe ve intisap üzerine gerçekleştirilen görüşmede: “Sekiz şartın yani intisap adabının gerçekleştirilmesi ve uyunması neticesinde mürid manevi bir ameliyat geçirmektedir. Bu ameliyat hissini bedenlen yani fiziki olarak hissedip anlatanlara şahit olmuşluğumuz çoktur. Bu manevi ameliyat ve mürşidin himmetiyle bu tarikata giren mürid bambaşka bir manevi hal içerisine girer, dinî hayatı için daha

gayretli olarak ibadetlere yönelir. İntisap sonrası kendi deneyimimden örnek verirsem, sekiz şartı yaptıktan sonra üzerimde manevi bir yardım hissettim. Artık günahlardan uzak durma ve ibadetlere yönelme isteğim arttı. Tabi elde edilen bu halin muhafazası için gayret göstermek lazımdır.”

Menzil Nakşiliğinde iki türlü tövbe yapılmaktadır, bunlar büyük tövbe ve küçük tövbedir. Bizzat şeyhle birlikte yapılan ve aynı zamanda intisap yenilemek anlamına gelen ve sekiz şartlı adap gerektiren tövbeye “büyük tövbe”, şeyhin vekili aracılığıyla yapılan tövbeye ise “küçük tövbe” denmektedir. Vekil aracılığıyla intisap yani tarikata giriş için tövbe ediliyorsa tövbenin sonuna eklenen “Ben kabul ettim, Seyda Hazretlerini kendime şeyh kabul ettim.” cümlesiyle vekil aracılığıyla intisap gerçekleştiğinden yine sekiz şart yapılması gerekmekte, bu cümle eklenmeden yapılan tövbe, küçük tövbe olarak ve günlük olarak yapılabilen ve olduğu için adap gerektirmemektedir. Vakıf ve derneklerde, Menzil sofilerinin hatme ve sohbet öncesi ve sonrasında şeyhin vekillerinin yanlarına giderek adap oturuşuna geçip gözlerini kapatarak küçük tövbe aldıkları gözlenmektedir.

Menzil Nakşiliğinde şeyhle birlikte tövbe etmek, şeyh gibi salih bir zatın şahitliğinde tövbe etmenin önemi ve gerekliliği ile açıklanmaktadır. Grup üyesi G4’e tövbenin nasıl anlamlandırıldığı ile ilgili yöneltilen soruya cevaben: “Burada şeyhimiz aracılık değil şahitlik yapmakta, tövbe bizzat Allah’a edilmektedir.” diyerek cevaplamıştır. Devamında: “Şeyhimizin kendisi de her tövbe edenle beraber Allah’a tövbe etmektedir.” diyerek bu konudaki inancını paylaşmıştır.

İntisapla birlikte artık bir şeyhin tasarrufu altına girildiği ve müridin bu terbiye sürecinde şeyhe tam teslimiyet göstermesi ve bu bilinçle hareket etmesi gerekliliği üzerinde önemle durulmaktadır. İntisapla gerçekleştirilen tövbe sürecine bağlılık göstererek günahlardan uzak durulması gerektiği vurgulanmakta, tövbeye ve mürşide bağlılıkta samimiyet vurgulanmaktadır.

İntisap ve biat almanın gerekliliği ve dinî kaynakları üzerine sorulan soruyu grup üyesi G1: “Mürid – mürşid biatlaşmasının dinî temeli olarak Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashabıyla biatlaşmalarıdır, Peygamberlerin gerçek varisleri olan şeyhimiz gibi kâmil mürşidler, O’nun yolundan yürüyerek tasavvufi terbiyeye kabul ve tarikata giriş için aynı yöntemi takip etmektedirler.” şeklinde cevaplamıştır. Grup üyeleri açısından

uygulanan tövbe ve intisap yönteminin kökenlerinin Asr-ı saadet'e dayanan Peygamberi bir yöntem olduğu inancı paylaşılmaktadır.

3.3.2. Menzil Nakşiliğinde Âdap ve Erkân

Menzil Nakşiliğinde adap ve erkân kavramlarıyla, tarikata giriş olarak ifade edilen intisapla birlikte müridin uygulaması gereken talimatlar, riayet etmesi gereken bütün kurallar, tarikat geleneğine ve şeyhinin içtihatlarına bağlılık, müridin yerine getirmesi gereken ritüel boyutundaki vazifeler ifade edilmektedir. Tarikat geleneği ve kuralları dışına çıkılması durumu “âdapsızlık” olarak nitelendirilmektedir. Tarikatta nelerin âdapsızlık olarak nitelendirildiği üzerine bir soru üzerine G2: “Sofinin, şeyhi veya şeyhinin vekili tarafından belirlenen zikir adedinin dışına çıkması, kendi iradesi ile herhangi bir dua veya zikre devam etmesi veya rutinleştirip vird edinmesi, kendisine verilen bir görevi veya hizmeti ihmal etmesi veya itiraz etmesi gibi durum ve davranışlar âdapsızlıktır.” cevabını vermiştir. Âdapsızlığın ne gibi bir sonucu veya yaptırımı vardır diye başka bir soruya ise: “Âdapsızlık yapan sofi manen zarar görür, tarikatta yol alamayacağı gibi tarikat dışı kalabilir de.” İfadelerden anlaşılacağı üzere Menzil grubunda “âdap” olarak kavramlaştırılan, tarikatın devamlılığı ve geleneksel yapısının korunması açısından önemli olarak görülen gelenek ve sınırların olduğu görülmektedir. Bu sınırlar veya âdapsızlık olarak görülen tutum ve davranışlar zaman içerisinde grup içerisinde öğrenilerek içselleştirilmekte, manevi olarak zarar görüleceği inancı nedeniyle grup üyeleri tarafından âdaba riayet gözetilmektedir. Katılımcı gözlemci olarak iştirak edilen bir hatme-i haccân esnasında takkesiz olarak halkaya oturan bir grup üyesine hatmeyi yaptıran vekil: “Kurban âdapsızlık yapma takkeni başına tak.” diyerek uyarıda bulunduğu görülmüştür. Âdaba riayetinin sadece grup üyesinin insiyatifine bırakılmadığı, grup üyelerinin ve özellikle tecrübeli grup üyelerinin gerektiğinde uyarıda bulunduğu görülmektedir.

Her İslami tarikatın, farz, vacip ve sünnet olarak nitelendirilen ibadetler dışında, müridin nefis terbiyesini ve özellikle Nakşibendilikte vurgulanan kalb tasfiyesi olarak ifade edilen manevi temizliğin gerçekleştirilebilmesi için uyguladığı geleneksel ve sistematikleşmiş yöntemleri bulunmaktadır. Nakşibendi tarikatında bu yöntemler zikir, rabita ve hatme-i haccândır. Nakşibendi tarikatına bağlı gruplar arasında bu yöntemlerin uygulanışında farklılıklar olduğu da görülmektedir.

Menzil Nakşiliğinde bu üç yöntem dışında, son yirmi yıllık zaman diliminde “hizmet” olarak ifade edilen faaliyetler üzerinde de önemle durulduğu, hizmet faaliyetlerinde bulunmanın da müridin manevi eğitimi ve olgunlaşması açısından gerekli ve faydalı olduğu, şeyhinin manevi yardımına vesile olduğu görüşünün özellikle vurgulanarak hatme-i haccân, zikir ve rabita kadar hizmetin ve hizmet faaliyetlerinde bulunmanın da tarikatın temel adapları arasında sayıldığı ve öne çıkarıldığı görülmektedir. Menzil grubunda hizmet anlayışı ve hizmet faaliyetleri, araştırma konusunda ki önemli yeri ve kapsamı açısından ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

3.3.2.1. Zikir (Vird)

Zikr, Arapça bir kelime olup unutma ve hatırdan çıkarmanın aksine hatırlama anlamına gelmekte, vird ise günlük rutin olarak görev telakkisiyle okunan dua ve zikirleri ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. (Cebecioğlu, 2017, s. 289-299). Menzil Nakşiliğinde zikir kelimesi yerine daha çok vird kelimesinin kullanıldığı, bu kelime ile de müridin günlük yerine getirmesi gereken ve sayılı olarak şeyh veya şeyhin vekili tarafından kendine tevdi edilen zikir görevi ifade edilmektedir.

Tasavvufta insan, maddi ve manevi vücuda sahip olan iki yönlü bir varlık olarak ele alınmakta, görünen beden ve organlar insan vücudunun maddi yönünü teşkil ederken, ruh ve kalp manevi bedeni temsil etmektedirler (Selvi, 2007, s. 231). Burada kastedilen kalp, maddi bedendeki kalp değil, niyetin merkezi olarak kabul edilen manevi kalptir. Tasavvufta ana hedef ise, kalbin gafletten uyandırılarak Allah’a bağlanması, huzur halinin elde edilmesidir ve bu halin elde edilmesinin en kolay ve kısa yolu olarak kalbin daima zikirle meşgul olması gerektiği belirtilmektedir (Haşimi, 2006, s. 96).

Zikrin gerekliliği ve dinî kaynakları bağlamında bazı ayet ve hadislere atıfta bulunulduğu görülmektedir:

“Siz beni zikredin, ben de sizi zikredeyim.” (Bakara, 2/152)

“Birçok erler ki, onları ne bir ticaret ve ne de bir alışveriş Allah’ın zikrinden ve namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoyamaz. Onlar kalplerin ve gözlerin mustarip olacağı bir günden korkarlar.” (Nur, 24/37)

“(Onlar) O zatlardır ki, Allah’ın zikriyle kalpleri mutmain olduğu halde iman etmişlerdir. Haberiniz olsun ki, Allah’ın zikriyle kalpler mutmain olur.” (Ra’d, 13/28)

“Kulum beni zikrettiğinde, ben onunla beraberim. Kulum beni gizlice içinden zikrederse, ben de onu özel olarak zatımla zikrederim. O beni bir topluluk içinde zikrederse ben de onu daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim.” (Buhari, Tevhid, 15)

Genelde Nakşibendi tarikatında özelde ise Menzil Nakşiliğinde tarikata giriş olarak ifade edilen intisaptan başlayarak tarikata has bütün ritüel ve faaliyetleri, dinin kaynakları olan ayet ve hadislere, Hz. Muhammed’in sünnetine dayandırmaya özen gösterilmekte olduğu, zikir konusunda da birçok ayet ve hadisle zikrin önem ve gerekliliğine atıfta bulunulduğu görülmektedir.

Nakşibendi tarikatının esasları gereği, Menzil Nakşiliğinde de gizli zikir (zikr-i hafi) bireysel olarak uygulanmaktadır. . Seyr-u süluk olarak kavramsallaştırılan kâmil mümin olma sürecine giren müride “salik” adı verilmekte ve bu sürecin temel eğitim metotlarından biri olarak ta zikir yani vird dersi öne çıkmaktadır. Zikir ehli müritlerden olmak “vird alma” şeklinde tabir edilmekte ve isteğe bağlıdır. Bir kişinin vird alabilmesi için tarikata girişini âdâbı ile birlikte gerçekleştirmesi, sağ elinin şahadet parmağının olması ve sadâtlar olarak ifade edilen tarikat silsilesinden belirlenen şeyh isimlerini ezberlemesi gerekmektedir. Gereklilik üzerine, örnek olarak sağ elinin şahadet parmağı olmayan biri için, değişik tarzda zikir verme uygulaması da bulunmaktadır.

Sırasıyla üç çeşit zikir vardır; kalp zikri, letaif zikri, nefyu isbat zikri. Kalp zikri ve letaif zikri “Allah” lafzı ile gerçekleştirilirken, nefyu isbat zikri “La İlahe İllallah” cümlesiyle ile yapılmaktadır. Beş bin ile yirmi bir bin arasında Allah lafzı ile gerçekleştirilen zikre kalp zikri, yirmi üç bin ile yüz bir bin arasında Allah lafzı ile yapılan zikre letaif zikri, yüz bir binden sonra La ilahe İllallah cümlesiyle yapılan zikre ise nefyu isbat zikri denilmektedir. Kalp zikri, şeyhin vekili tarafından talep eden müride verilir, zikrin nasıl çekileceği konusunda gerekli tarif yapılırken, kalp zikrinin tamamlanması sonrasında letaif ve nefyu isbat zikri direk mürşid veya vekil vasıtasıyla mürşide danışılarak alınabilmektedir. Bir müridin ilk olarak alabileceği vird kalp zikridir ve en az beş bindir. En az dört ay boyunca bu zikre devam eden mürid vekille bağlantıya geçerek en az iki bin adet zikir sayısını artırmak suretiyle virdine devam etmektedir. Zikirde elli bir bin sayısına ulaşan mürid virdine en az beş ay devam ettikten sonra artırabilmektedir.

Müridin zikir görevini yerine getirmesi “vird çekme” olarak adlandırılmaktadır. Vird çekilirken abdestli olunarak kible yönüne dönülmesi gerekmektedir. Adap oturuşu veya teverruk oturuşu adı verilen, sağ kalça üzerine oturulup, sağ ayak sol bacağın altına getirilerek özel bir oturuş pozisyonuna geçilir. Vird için iki adet tespih gerekmede, biri ile zikir çekerken diğerini zikir sayısını takip etmek için kullanılmaktadır. Her yüz adet zikirden sonra devir işlemini gerçekleştirir. Müridin, vird çekerken başının ön tarafından itibaren dizlerine kadar kapatacak şekilde bir bez örtmesi gerekmektedir. Virde başladığından itibaren gözler kapalı vaziyette bulundurulmaktadır. Virde yirmi beş adet estağfirullah çekilerek başladıktan sonra, 8 adet fatiha okunup isimleri ezberlenen sadâtlara sırasıyla hediye edilmektedir. Mürid, mürşidin manevi desteğini alabilmek için beş dakika kadar mürşid rabıtası yaptıktan sonra sağ elindeki tespihini elinin başparmağı ile orta parmağını birleştirip sol memenin dört parmak aşağısında bulunan manevi kalbin üzerine koyar ve dilini damağına yapıştırarak sessiz bir şekilde zikre başlar. Mürid, yüzlük tespihin her devrinde yani yüz adet zikirden sonra kendi işiteceği şekilde “ilahi ente maksudi ve rizake matlubi” yani “Allah’ım maksadım sensin, senin rızanı aramaktayım” diyerek niyetini tazelemekte ve tekrar virde devam etmektedir. Virdini bitiren mürid yirmi beş adet estağfirullah diyerek gözlerini açarak günlük vird vazifesini tamamlamış olmaktadır.

“Letaif, insan vücuduna yerleştirilmiş olan manevi, nurani cevherlere verilen bir isimdir” (Haşimi, 2006, s. 101). Bu letaifler; kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ olarak isimlendirilmektedir. Kalp zikrinin tamamlanmasıyla, maddî vücutta yerleri belirlenen letaifler üzerine zikre geçilmekte ve bu bölgeler üzerinde gizli zikir tatbiki, Lafza-i Celal olarak isimlendirilen Allah lafzının zikri ile gerçekleştirilmektedir. Letaif zikrinde zikir sayısı, letaif olarak belirlenen bölgelere bölünerek uygulanmaktadır. Letaif virdini tamamlayan mürid, mürşidinin uygun görmesi üzerine kendisinin veya görevlendirdiği kişi vasıtasıyla tarifini yapmasıyla nefyu isbat zikrine başlar.

Zikrin Allah lafzı ile yapılmasının nedeni, bu lafzın Allah’ın doksan dokuz ismini kapsadığına inanılmasıdır. Vekillik yapan grup üyesi G1 ile vird üzerine yaptığımız görüşmede ayrıntılı bilgiler elde edilmiştir. G1’in ifadesiyle: “Vird çekme esnasında gerçekleşen herhangi bir olağan dışı durumda, sofinin vekiller aracılığıyla mürşidini bilgilendirmesi gerekmektedir, sofinin cehrî yani açık zikir yapması, Nakşibendi tarikatından çıkmasına neden olabilir ayrıca sofinin yirmi dört saat içinde belirlediği bir

saate bağılı olarak virdini günlük olarak mutlaka çekmesi gerekmektedir.” Günlük vird vazifesini yapmanın olumsuzluğuna binaen tarikat içinde “virdini çekmeyen derdini çeker” deyiminin çokça kullanıldığı görülmektedir. Muhabbetli sofi olarak grup içerisinde tanımlanan G5 ile vird üzerine yaptığımız görüşmede G5: “Vird müridin verdiği bir görevdir, virdini çeken maddi ve manevi olarak yardım görür çekmeyen ise derdiyle baş başa kalır.” Vird çekilirken sayıdan ziyade asıl önemli olanın gafletsiz olarak çekilmesi gerektiği, yani sadece Allah’ın hatırdan bulundurulması gerekliliği vurgulanmaktadır. Müridden beklenen, virdini çekerken Allah’tan başka her şeyi hatırdan çıkararak bütün dikkatini Allah lafzı üzerinde toplaması, Allah lafzını manevi (insani) kalbe nakşetmesidir. Nakşibendi literatüründe, zikrin kalp üzerinde bıraktığı ize nakş, zikre ise bend adı verilmektedir. G5’e göre: “Asıl Nakşibendilik asıl sofilik vird çekmekle başlar.” Bu ve bunun gibi pek çok vurgulu deyim ve tanımlamalarla virdin önemi sık sık hatırlatılmaktadır.

Katılımcı gözlemci olarak bulunulan sohbetlerde, Allah’ın hatırdan çıkarılması, dünyevi heva ve heveslere yönelme durumu olarak belirtilen gafletin en büyük hastalık olarak vurgulandığı, bu gaflet hastalığının ise ancak zikirle tedavi edileceği, zikirten muhabbet hâsıl olacağı bu muhabbetin ise Allah ile yakınlık ve kurbiyyet sağlayacağı üzerinde durularak zikrin önemi konusunda müridler bilgilendirilmektedir. Velilik olarak adlandırılan Allah’ın yakınlığını kazanmış kulluk makamının zikirsiz elde edilemeyeceği belirtilmektedir. Menzil Şeyhi Abdalbaki Erol’un vird ile ilgili müridleriyle yaptığı bir sohbetinde bulunan G2 vird ile ilgili sohbeti şöyle aktarmaktadır: “İnsanın eli yara olduğunda, gerekli tıbbi müdahale yapılmazsa o yara nasıl ki daha kötüye gider, ona merhem sürülmesi tedavi edilmesi gerektiği gibi, günahlar ve gafletten ötürü yara olan insani kalp de ilaca muhtaçtır tedavi edilmelidir, bu ilaç ise zikirdir.” Vird ile ilgili olarak G3 ise: “Günlük virdimi çektiğimde manevi bir rahatlık hissi içinde oluyorum, virdin bir etkisi olarak gaflet hali uzaklaşıyor Allah’ı hatırdan çıkarmıyorum, günahlara karşı manevi korunma altında olma hissi beni güçlendiriyor.” İfadelerini kullanmıştır.

Görüşmelerden elde edilen bilgilere neticesinde, kimin ne kadar vird çektiği veya vird de hangi aşamada olduğu konusunda bir mahremiyetin söz konusudur, bu konuda görevli hariç kimseye bilgi verilmemektedir. Ayrıca, tasavvufi yaşamlarında karşılaştıkları herhangi bir sıra dışı olay, hal olarak nitelendirilen bir durum veya mistik

tecrübeden bahsetmedikleri, bu tecrübeleri bir sır olarak değerlendirdikleri görülmektedir. G5'in ifadesiyle: "Sofî bir manevî bir hâl yaşar ve bunu başkalarına anlatırsa bu hâl bir daha tekrarlanmaz, bu hâl onun elinden alınır, aslen bu hâl "Kadınların aybaşı hâli" gibidir biz büyüklerimizden bu âdabı öğrendik." Grup üyeleri arasında gerek çekilen vird sayısı ve gerekse yaşanan manevî hâllerin mahremiyeti hususunda konunun ne kadar mahrem ve kişiye özel bir durum olduğu çeşitli benzetmelerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca hal vb. durumların anlatılması ve paylaşılmasının riyaya, gösterişe veya kibre neden olabileceği belirtilmektedir.

Geleneksel tasavvufî yaklaşımda veya halk arasında, tarikat farkı olmaksızın bir tarikata ve mürşide bağlı olarak vird çekenler, günlük zikir görevi icra edenler için, "dersli olmak" tabiri kullanılmakta, bu tabir manevî olarak ayrıcalıklı bir konumu ifade etmektedir.

3.3.2.2. Rabîta

Arapça bağlayan rapteden manasına gelen manasına gelen rabîta, tasavvufî manada müridin zihnen ve tefekkür boyutunda mürşidi ile olan beraberlik ve manevî bağlantı hali olarak tanımlanmaktadır (Cebecioğlu, 2017, s. 214). Rabîta, müridin mürşidine kalben bağlanarak, kâmil mürşid olan şeyhinin kalbine inen ilahî feyzden faydalanması, bu yöntemle manevî olarak olgunlaşması, tasavvufî manada terbiye edilmesi, mürşidinden manen istifade etmesi şeklinde tarif edilmektedir. Tasavvufta, kâmil mürşid sıfatını kazanmış bir şeyhin kalbine Allah'ın nazar ve tecelli ettiği, Allah aşkı ve zikirle ihya olan bu kalbe bağlanan kalbinde bu aşk ve zikir halinden istifade edeceği kabul edilmektedir. Kâmil mürşid seviyesinde olmayan bir şeyhe rabîta yapılamayacağı belirtilmektedir.

Rabîtaya delil olarak ise bazı ayetlere atıfta bulunulduğu görülmektedir:

“ Ey iman edenler, Allah'tan korkunuz ve sadıklarla beraber olunuz.”(Tevbe, 119)

“ Ey iman edenler Allah'tan korkunuz ve ona vesile arayınız ve onun yolunda mücahedede bulununuz ki, felah bulabilesiniz.” (Maide, 35)

Ayetlerde geçen sadık kullardan ve Allah'a yaklaşmak için aranılması gereken vesileden kastın kâmil mürşidler olduğu kabul edilmekte, kâmil mürşidin Allah'la kurbiyyet elde etme yolunda bir vasıta olduğu ifade edilmektedir. Kâmil mürşide bağlı olarak rabîtaya

devam eden mürid, zaman içerisinde ihsan mertebesi olan Allah'ı görüyormuş gibi ona kulluk yapma makamına erişecek ve bu seviyeden sonra müşidin vasıta görevi sona ererek mürid artık rabıtanın aracısız tefekkür olan murakabeye geçecektir (Haşimi, 2006, s. 80).

Rabitanın birçok çeşidi olduğu görülmektedir. Günlük ders niteliğinde olan rabıta, virde başlamadan önce yapılan rabıta, ölüm rabıtası, müşidin gıyabında veya huzurunda iken yapılan rabıta. Tasavvufi manada müridten asıl beklenen ise şeyhi ile günlük hayatının her alanında manevi bir bütünlük ve bağlantı halini gerçekleştirecek rabıta halini elde ederek onun feyz ve bereketinden devamlı faydalanması ve bu yolla manevi olgunluğa erişmesi olduğu görülmektedir. Rabıta halinin, müridin gaflet halinden kurtulması için de gerekli olduğu ifade edilmektedir.

Menzil Nakşiliğinde rabıta, şeyhe olan bağlılık, sevgi ve güvenin bir tezahürü olarak hayatın her alanında onun hareket tarzını benimseyerek, dinî açıdan emir ve yasaklara riayet eden, sünnete bağlılık içerisinde olan ve bu sayede Allah ile yakınlık içerisinde bulunan müşidini takip ve taklit ederek, aynı sonuca yani Allah ile kurbiyyet kazanma ve iyi bir mümin olma sonucunu etmeye yönelik bir pratik ve sonuca en kolay ve kısa yoldan ulaşma vasıtası olarak kabul edilmektedir. Rabıta yapan grup üyesi bir sofinin neler hissettiği ve rabıtayı nasıl anlamlandırıldığı hususunda G3 ile yapılan görüşmede şu cevap alınmıştır: “Rabıta şeyhime gönül olarak bağlanma ve birliktelik sağlıyor. Devamlı birliktelik hissi bir otokontrol oluşturuyor ve günahlardan kaçınmamı sağlıyor. Şeyhimden madden uzak olma halini bu şekilde telafi ediyorum. Zaten asıl olan tefekkürdür. Bu şeyhimle birlikteyim ve şeyhim beni görüyor hissi zamanla Allah beni görüyor şeklinde asıl olması gereken duruma ulaştığımda maksat hâsıl oluyor. Bazen hatmelere gidemiyorum, sık sık müşid ziyareti yapamıyorum ancak rabıta ile şeyhimle olan irtibatı kuruyorum, bağı güçlü tutabiliyorum.” İfadelerden de anlaşılacağı üzere Mevlana Halid-i Bağdadi'nin rabıtayı yeniden yorumlayış biçimiyle birlikte, şeyh ile birlikteliğin maddi biçimine ihtiyacın ortadan kaldırılması, müridin şeyhi ile fiziki uzaklığının önemsiz hale gelerek bağının devam etmesini ve dolayısıyla tarikat faaliyetinin coğrafi olarak sınırlarını aşmasını olanaklı hale getirmiştir. Gerek Nakşibendlikte ve gerekse Menzil Nakşiliğinde rabitanın müşid-mürid bağının en önemli unsuru olduğu, manevi irtibatın rabıta ile sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

Menzil Nakşiliğinde rabitanın en sistematik şekli, günlük ders niteliğindeki rabıttır. Günlük rabıta akşam namazından sonra yapılmaktadır. Abdestli olarak kıbleye karşı adap oturuşu vaziyetini alan mürid gözlerini kapatarak yirmi beş adet estağfirullah der ve rabıtaya başlar. Bu rabıtada mürid şeyhinin yüzünü ve suretini hayalinde canlandırır, ondaki nurdan istifade etmeye çalışır. Mürid, şeyhinin iki kaşı arasından çıkan ilahi nur ve feyzin ağzından girerek kendi kalbinin üzerine geldiğini ve oradan da bütün vücuduna yayıldığını düşünür. Bu ilahi nur ve feyz sayesinde müridin kalbindeki ve azalarındaki günah kirlerinin temizlendiğine, insani kalbin nurlandığına, mürşidinin kalbine bağlanarak ondan manen faydalandığına inanılmaktadır. Günlük rabitanın en az beş dakika olacak şekilde sürmesi gerekmektedir. Rabitanın bitişinde mürid yirmi beş estağfirullah dedikten sonra gözlerini açarak rabıtasını bitirmiş olmaktadır. Kadın müridler rabıta esnasında şeyhinin yüzünü veya maddi azalarını değil, onun nurlu gönlünü ve gönlünden zuhur eden nuru düşünerek rabıtasını gerçekleştirmektedir. Ramazan ayında günlük rabıta vazifesi öğlen namazını müteakip olarak gerçekleştirilmektedir. Günlük rabıta uygulamasında Menzil sofileri, akşam namazını müteakip 2 rekât evvabin namazı adı verilen nafıle namazı kıldıktan sonra rabıta yapmaktadırlar.

Tasavvufa yönelik eleştirilerde bulunan kişilerin en çok tartışmaya açtıkları konu olan rabıta, aracılık, şeyhe olan bağlılık ve teslimiyet açısından şirk olarak nitelendirilmektedir. Bu tartışmaların ilmi seviyede ve medyada da sık sık gündeme geldiği görülmektedir. Ancak rabıta Nakşibendilikte önemli bir manevi terbiye ve olgunlaştırma yönteminin ötesinde, şeyhin maddi şahsına olan bağlılığı ortadan kaldırması, müridin rabıta yoluyla devamlı bir manevi gözetim altında olduğu hissini oluşturulması açısından da önemli ve vazgeçilmez bir araç olarak işlev görmektedir. Diğer manevi terbiye yöntemlerine göre, rabitanın usulüne bağlı olarak uygulandığında, tek başına bile yeterli olabileceği vurgusu, Nakşibendi yazılı kaynaklarında, “rabıta tek başına erdiricidir” deyişiyle ifade edilmektedir.

Şeyhe bağlılık ve muhabbetin simgesi olan rabıta konusunda, şeyhin hal-hareketinin takip edilmesi boyutuyla Şeyh Abdulhakim El Hüseyini'nin Şeyhi Ahmed El Haznevi'ye olan bağlılığı ve muhabbetini içeren menkıbe ve rivayetler, Menzil sofileri arasında anlatılmakta ve bu konuda örnek teşkil etmektedir. Menzil sofileri arasında da Menzil Şeyhi Abdülbaki Erol'un sohbetlerinden kesitler anlatılırken aynen onun şivesi

ve anlatım tarzının taklit edildiği, sarık bağlama şeklinden yüzük taşı tarzına, çay içme şekline kadar onun gibi hareket edilmeye ve özdeşleşmeye çalışıldığı görülmektedir. Müridin devamlı rabitalı olmaya çalışması tavsiye edilmekte, sohbet ederken veya dinlerken, herhangi bir hizmeti ifa ederken şeyhi ile manevi birliktelik sağlanmasının gerekliliği ve sağlayacağı faydalar üzerinde durulmaktadır.

Grup üyesi G1'in rabita ile ilgili görüşleri ve rabıtaya karşı ileri sürülen görüşlerle ilgili düşünceleri sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Biz rabıtayı bir ibadet olarak yapmıyoruz, tasavvufi bir yöntemdir bu, dünya hayatı içerisinde her insan gönül ve kalp olarak bir şeylerle rabita içerisinde zaten, kimi mal ve servet, kimi karşı cinsten birine veya evlatlarına kimi ise şöhret sevdası vb. dünyalık hevâ ve heveslerle gönül ve kalben rabita halinde, tasavvufta ise bu rabita görüldüğünde ve birliktelik halinde Allah'ı hatırlatacak olan kâmil bir mürşidle manen, hayalen irtibat, bağ kurulmasından ibarettir.” Rabita ile ilgili katılımcı gözlemlerde elde edilen önemli hususlardan biri de grup üyelerinin farz ibadetler dışında birbirlerini devamlı olarak mürşid rabıtası yapmaya sevk etmeye gayret göstermeleridir. Bir hizmet ifa edilirken veya dünyevi bir meşgale ile uğraşılırken bile grup üyelerinin birbirlerine: “Sofi! Rabitalı ol.” diyerek seslendikleri ve yumuşak bir şekilde uyardıkları veya tavsiyede buldukları görülmektedir.

3.3.2.3. Hatme-i Hacegân

Menzil sofileri arasında kısaca “hatme” olarak ifade edilen hatme-i hacegân, Nakşibendilikte topluca yapılan bir zikir törenidir. Hatme-i Hacegânın halen günümüzde Nakşilikte geçerli olan ve uygulanan şekline Nakşi şeyhlerinden Abdulhalik Gücdevani tarafından getirildiği kabul edilmektedir. Hacegân, büyük hocalar, ulu zatlar manasına gelmekte, hatme veya hatim ise Kuran-ı Kerimin baştan sona okunması demektir. Hatme-i hacegân ise, büyük zatların, velilerin düzenlediği hatim anlamına gelmektedir. Nakşibendi yolunun büyük zatlarının, müridleri ile bir meclis veya sohbet ortamı oluşturduklarında, meclisin bitimini bu zikir halkasını kurarak yaptıklarından dolayı bu zikre ulu zatların hatmi manasında “hatme-i hacegân” denildiği ifade edilmektedir (Haşimi, 2006, s. 61).

Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) ashabından bir cemaatle otururken aranızda yabancı biri var mı sorusu üzerine sahabilerin hayır cevabını verdiği, bunun üzerine kapıların

kapatılması emrini verdikten sahabilerden ellerini kaldırarak “La İlahe İllallah” demelerini istediği ve bir müddet bu zikir halinin devam etmesinin ardından, “Ey Rabbim, beni bu kelime ile gönderdin. Bana onu söylememi emrettin. Cenneti de ona bağlı olarak vaat ettin. Sen vaadinden dönmezsin” diye dua ettikten sonra, “Dikkat edin, sizi müjdeliyorum ki Allah sizi bağışladı ve günahlarınızı affetti.” (Hani, 2011, s. 246-247). Hatme-i Hâcegânın Hz. Peygamber’in yaptırdığı zikirten örnek alındığı ifade edilmekte ve bu nedenle tarikata mensup olmayanların hatmeye katılamayacakları ve hatme anında kapıların kapatılması gerektiği prensipleri uygulanmaktadır.

Hatme-i Hâcegân ikindi veya yatsı namazlarından sonra yapılmaktadır. Bir mürid bir günde sadece bir defa hatmeye katılabilmektedir. Tarikata adaplarına uyararak intisap etmemiş olanlar, tarikat mensubu olmayanlar, talimat vermeye görevli birinden hatmenin uygulanış talimatını almamış olanlar hatmeye katılamazlar. Hatmede diğer faaliyetlerde olduğu gibi mahremiyet esas alınmakta, kadın ve erkekler bir arada hatme yapılmamaktadır. Hatmeler mahallelerde ki menzil gurubuna bağlı dernek binalarında, il ve ilçe merkezlerinde bulunan vakıf binalarında yapılmaktadır. Mahalle aralarında veya merkezi vakıf dışındaki tarikat mekânlarına geleneksel isme uygun olarak “dergâh” denildiğine de rastlanılmaktadır. Hatmeye katılırken abdestli olmak gerekmektedir. Hatmeye başı açık olarak girilmemesi istenmekte, takkesi olmayanlar için hatme mekânlarında yedek takkeler bulundurulmaktadır. İki çeşit hatme bulunmaktadır; on bir kişi mevcut olduğu durumlarda “büyük hatme”, on bir kişiden az bulunduğu durumlarda “küçük hatme” yapılabilmektedir.

Büyük hatme yapılırken cemaat bir halka kurar, adap oturuşu vaziyeti alınır ve özellikle halkada bulunan kişilerin dizlerinin temas etmesi sağlanır, hatmeyi inşirah suresini bilen bir imam arkası kibleye gelecek şekilde oturarak yönetir. Zaruri bir hal olmadıkça bir yere yaslanılmamaktadır. Hatmeye başlarken hatmeyi yöneten kişi ve taş dağıtıcısı (onlarda gerekli işleri yaptıktan sonra gözlerini kapatırlar) hariç herkes hatme başlangıcından hatme bitene kadar gözlerini kapalı tutmak zorundadır. Grup üyesi G2 ile hatme âdabı üzerine yapılan görüşmede âdabla ilgili şu bilgileri vermiştir: “Hatmede gözlerin açık bulundurulursa mürid madden ve manen zarar görür çünkü hatmeye başta Hz. Peygamber olmak üzere Sadâtlar’ın ruhaniyetlerini iştirak eder teşrif eder bu esnada ortaya çıkan nurdan insanların gözleri zarar görebilir.” Grup üyelerince hatmenin âdabına sıkı sıkıya uyulması ve G2’nin ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde, hatmenin

fazileti ve hatme sonunda ruhaniyetlerin hatme mekânına teşrifi olarak ifade edilen manevi durumun grup üyelerince kesinlik derecesinde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Hatme yöneticisinin estağfirullah demesi üzerine gözler kapalı vaziyette yirmi beş defa estağfirullah herkes tarafından sessizce okunarak hatme başlatılır. Müridlere, hatme başladıktan sonra bir müddet dikkat toplama amaçlı mürşid rabıtası yapılması tavsiye edilmektedir.

Hatme de kimin hangi sure ve duayı kaç defa okuyacağı hatme yöneticisinin taş dağıtıcı aracılığıyla dağıttığı taş adı verilen tespih tanelerinin sayılı olarak dağıtılmasının ardından yüksek sesle okunacak dua veya sureyi kısaca ifade etmesiyle belirlenmektedir. Hatmede salavat duası, İhlas suresi, Fatiha suresi ve İnşirah suresi belli bir sıra ve sayıya bağlı olarak okunmaktadır. Hatmede dua ve sureler sessizce okunmakta, hatme yöneticisinin komutları haricinde büyük bir sessizlik sağlanmaktadır. Hatmede gerekli dua ve surelerin okunmasının sonrasında hatme yöneticisi hatme duası adı verilen duayı okuyup bitirdikten sonra, yapılan hatme ikindi namazı sonrası ise Amme suresi, yatsı namazı sonrası ise Tebareke suresini okumaktadır. Hatme yöneticisinin estağfirullah demesiyle herkes yirmi beş kere estağfirullah deyip gözlerini açtıktan sonra hatme sonlandırılmış olur. Hatme duası okunmaya başladığında, hatme yapılan mekânın giriş çıkışa kapalı olması maksadıyla kapısının kilitlendiği görülmektedir. Hatme esnasında abdest bozulması durumunda dışarı çıkarak tekrar abdest almak mümkünken, hatme duası başladıktan sonra buna müsaade edilememektedir. Hatme duası esnasında Hz. Muhammed'in adı geçtiğinde sessiz bir şekilde salavat getirilmekte, O'nun Ashabı için "radıyallahu anhüm" (Allah onlardan razı olsun), Sadât-ı kiram adı verilen tarikat büyüklerinin adları geçtiğinde ise "Kaddesallahu sırrahu" (Allah onun sırrını pak etsin) denilmektedir.

On bir kişi bulunamayarak büyük hatme yapılamaması halinde daha az kişiyle veya tek başına bile küçük hatme adı verilen hatme yapılabilmektedir. Bu hatme de büyük hatmeden farklı olarak taş dağıtıcı bulunmamakta taşları bizzat hatme yöneticisi dağıtmaktadır. İhlas ve İnşirah suresi okunmamakta, Salavat duası, Fatiha suresi ve "Ya Baki Entel Baki" zikri okunmaktadır. Büyük hatmede geçerli olan diğer adablar bu hatme için de geçerli olmaktadır.

Okunan dualar ve sureler özellikle İhlas suresinin bin defa okunması, üç kere İhlas suresinin okunmasının bir Kuran hatmine denk olduğu yönündeki Hadis kaynaklarına dayandırılan inanış nedeniyle hatme-i haccânın çok sevap kazandırıcı bir zikir türü olduğu belirtilmektedir. Grup üyesi G5'e göre: "Hatmede İnşirah suresinin okunması manevi bir ameliyata vesiledir, günlük hatmeye giren sofi o günün günah kirinden arınmakta manevi güç elde etmektedir." Hatme sonunda okunan dua ile hatmeden edilen sevaplar başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere O'nun Ehli Beytine, ashabına, tarikat farkı gözetmeksizin geçmiş tarikat büyüklerine ve ölmüş tarikat mensuplarına, tarikatları ve tarikat mensuplarını sevenlere olmak üzere geniş bir kesimi içine alacak şekilde hediye edilmektedir. Hatme-i Haccân duası yapıldığı sırada duada isimleri geçen zatların başta Hz. Peygamber olmak üzere ruhaniyetleri ile manen zikir halkasına teşrif ettikleri ve bir takım manevi hediyeler ikram ettiklerine inanılmaktadır. Hatme ile ilgili görüşmecilerden elde edilen ortak inanç şöyledir; grup üyeleri hatmeye katıldığı gün yeryüzünde yapılan bütün hatme sevaplarına ortaktır, öldükten sonrada yapılmaya devam edilen hatme sevaplarının kendilerine ulaşacaktır ayrıca hatme duası esnasında yapılan duaların kabul edileceğine dair güçlü bir inanç ta bulunmaktadır.

Hatme-i Haccânın önemine dair tasavvufi kaynaklarda geçen önemli metinlerden birinde Menzil grubunun kurucusu Abdulhakim El Hüseyini'nin bir sohbeti dikkat çekmektedir: "Peygamber Efendimiz bize, ümmetime faydası en çok olan bir zikir usulü tavsiye etmeni istiyorum demiş olsaydı, ben insanların hatme yapmalarını tavsiye ederdim." Bu sohbetinde Abdulhakim El Hüseyini'nin hatmenin önemini vurguladığı, hatmeye Hz. Peygamber ve Sadât-ı Kiram'ın ruhaniyetleri ile teşrif ederek hatmeye katılan müridlerin arzu ve isteklerini Allah'a arz ettiklerini ve Hz. Peygamberin Allah'a götürdüğü isteklerin reddedilmeyeceğini vurgulayarak müridlerini hatmeye devam etmeleri konusunda teşvik ettiği görülmektedir (Nakşibendi, 2013, s. 479).

Grup üyesi G4: "Hatmeyi, günlük dünyevi meşgale ve kaygılarımdan bir sıyrılma, maneviyata yönelme, manevi feyz ve ikramlar elde etmek için bir vesile olarak görüyorum." diyerek hatme konusunda görüşlerini ifade etmektedir. Görüşlerinin devamında G4: "Dünya meşgalesi içerisinde birçok günahla karşılaşılıyor, ne kadar dikkat etsek te gaflet içerisinde dünya ile hemhal oluyoruz." Menzil Nakşiliğinde hatme, gaflet ile geçen bir günün manevi günah kirlerinden, yapılan zikrin celbettiği rahmet ile bir arınmayı da ifade etmektedir. Hatme esnasında müridlerin "cezbe" adı

verilen manevi halin etkisiyle sıra dışı ve gruba yeni dâhil olanların yadırgayacağı tarzda birçok inilti, bağırma ve ritmik vücut hareketlerine tanık olunmaktadır. Cezbe esnasında bazı sofilerin, “gavs”, “baba”, “seydam” veya “Allah” diye bağırdukları, belli belirsiz coşku ifade eden sesler çıkardıkları, bazılarının ise ağladıkları görülmektedir. Menzil Nakşiliğinde cezbe önemli bir yer tutmaktadır. Grup içerisinde muhabbetli sofi olarak nitelenen G5’e cezbe ile ilgili sorular yöneltilmiştir. G5’tarafından cezbe “tutulan yolun hak yol olduğunun delili olarak ilahi bir ikram” olarak nitelendirilmektedir. Cezbe konusunda sohbetin devamında G5: “Coşkun bir kendinden geçme halidir cezbe, mürşidin müridini bir terbiye yöntemidir. Her sofinin kendine özgü bir cezbesi vardır. Ancak cezbe dışı vurulmamalıdır, tutulmalıdır, böyle yapmak hem âdaba daha uygun hem de ihlas açısından gereklidir, Sâdatın muradı da bu yöndedir. Eskiden sofiler daha çok cezbeliydi ama şimdiki şeyhimiz Abdalbaki Erol’un şeyhliğinden itibaren cezbe geri çekildi artık hizmete daha fazla önem veriliyor.” ifadelerini kullanmıştır.

Hatmenin Menzil grubu açısından sosyal bir faaliyet olarak kaynaştırıcı etkisi olduğu görülmektedir. Gerek hatme öncesi hatme saati beklenirken ve gerekse hatme sonrasında istirahat edilirken çay içildiği ve değişik ikramların servis edildiği, sofilerin birbirleri ile sohbet ettiği, gruba yeni katılanlarla kaynaşmanın sağlandığı görülmektedir. Hatmenin grup açısından sosyal etkinliklerde olsun, bireysel olarak günün planlanmasında olsun merkezi bir konuma sahip olduğu, grup mekânlarında bulunmayı sağlayıcı ve bir araya gelmeyi teşvik edici fonksiyon icra ettiği görülmektedir. Menzil sofilerinin gerekli kişi sayısına ulaşamamaları da müsait olan her mekânda birbirleri ile iletişime geçip en azından günü hatmesiz geçirmemek adına küçük hatme yapmaları, grup içi bağı güçlendirmektedir.

Hatmenin manevi atmosferine binaen bazı sofilerin hastalarına şifa olması için hatmenin yapıldığı yere bir kap veya şişe içerisinde su getirdiği, hatmeden hâsıl olan feyz, rahmet ve bereketin suya geçmesiyle bu suyu içen hastanın şifa bulacağı yönünde bir inanışın olduğu görülmekle birlikte, grup üyesi G1’in ifadesine göre bu tür davranışlar eskisi kadar fazla yapılmamaktadır. Bu değişimin sebebi sorulduğunda ise G1 şu şekilde cevaplamıştır: “Bu durum şeyhin manevi terbiye metoduyla da alakalı. Vakıflaşmayla (kurumsallaşma grup içerisinde bu şekilde ifade ediliyor) birlikte hizmet faaliyetleri artış gösterdi, ilmi faaliyetler de artırıldı, bu durum sofi profilini ve davranışlarını da etkiledi. Zaten hatmeye şifa için su getirme kişisel bir tercihtir. Ancak bu duruma fazla

sıcak ta bakılmamaktadır çünkü hatmenin bir parçası haline gelmesi, bu davranışın yaygınlaşması sonuçta istismar edilmesi istenmemektedir. Bu su ile de kalmayabilir başka insanlar başka şeyler de getirebilir. Hatme âdabı bugüne kadar nasıl muhafaza edildiyse bundan sonrada muhafaza edilmelidir.” Hatme içerisinde bir ayrıntı gibi görünen bu davranışın öncesi ve sonrasıyla tahlil edildiğinde, sosyolojik açıdan anlam yüklenecek ve değişimin göstergesi olarak ifade edilebilecek sonuçlar ortaya çıkardığı görülmektedir. Menzil Nakşiliğinde tarikat ritüellerine sıkı sıkıya bir bağlılık ile birlikte grup üyelerinin kişisel davranış ve tutumlarında ki değişimlerden kurumsal yapının ve izlenen grup stratejisinin izleri görülebilmektedir. Hatmenin manevi yönüyle birçok getirisi olduğu inancı grup içerisinde paylaşılmakla birlikte, “hatmeye su getirme ve bu suyu şifalı kılma” gibi daha maddi bir eyleme dönüştürülmeye çalışıldığında hem hatme âdâbı ve hatmenin aslına uygunluğu hem de davranışın istismara açık olması yönüyle hoş karşılanmadığı görülmektedir.

3.3.2.4. Mürşid Ziyareti

Tasavvufi öğretilerde müridin manevi terbiyesinin başat unsuru mürşid, mürşide bağlılık ve onun mürid için uygun gördüğü yöntemlere harfiyen uyularak tam teslimiyet gösterilmesidir. Menzil Nakşiliğinde de mürşide bağlılık ve teslimiyetin önemi sık sık vurgulanmakta, bu konudaki gevşeklik hoş karşılanmamaktadır. Menzil Nakşiliğinde mürşid ziyareti, mürşide bağlılık ve mürşide olan muhabbetin bir göstergesi olarak görülmekte, mürid için mürşid ziyaretinin çok faydalı ve elzem olduğu belirtilmektedir. Gerek merkezi ve gerekse grup üyeleri arasında yapılan sohbetlerde mürşide olan muhabbete örnek olarak geçmiş tarikat büyüklerinin mürşidlerine olan bağlılıklarından ve bu bağlılık ve muhabbetin manevi getirilerinden örnekler verilerek, müridlerin mürşid ziyaretine teşvik edildiği ve fırsat buldukça bu ziyareti yapmaları konusunda uyarıldıkları görülmektedir.

Mürşid ziyaretinde “mürşid nazarı” kavramının öne çıktığı ve sık vurgulandığı görülmektedir. Bu hususta grup üyesi G4’e yönelttiğimiz mürşid ziyaretinde ne gibi faydalar elde ediyorsunuz ve neden önemli sorusuna cevaben: “Bu ziyaretlerde mürşidin nazarı altına giriyoruz, bu nazar insana manevi anlamda olumlu olarak tesir ediyor, manen olgunlaştırıyor.” denilmiştir. Görüşmenin devamında G4 mürşid ziyareti hususundaki inancını şu şekilde devam ettirmiştir: “İnsanlarda iyi ve kötü iki türlü

nazar vardır, kötü nazar ve bakışların insanlara zarar verdiği gibi, Allah dostlarınınki gibi iyi nazarlarda insanlar üzerinde kötü nazarın tam aksine olumlu ve faydalı etkiler gösterir, bu nazar müridin manen yetişmesinde çok etkilidir, kötü huy ve hal sahibi insanlar üzerinde de olumlu yönde değiştirici bir etkiye sahiptir. Allah dostları Allah'a yakınlıklarından dolayı Allah'ın nuru ile bakmaktadır ve bu nedenden dolayı onların nazarlari insanlar üzerinde manevi olarak olumlu tesir eder ve bu nazara nail olanlar dinî açıdan daha gayretli olur ve Allah'ın izni ile dinen sakıncalı olan işlerden uzaklaşır.” Genel olarak tasavvufi literatürde ve özelde Menzil Nakşiliğinde, mürşid nazarına atfedilen bu güçlü etkinin, mürşidin veya şeyhin biricikliğinin temelini oluşturmakta olduğu görülmektedir.

Menzil sofileri, mürşid ziyareti için Menzil grubunun merkezi olan Adıyaman ili Kahta ilçesine bağlı Durak köyüne gittikleri gibi, Ankara ve İstanbul'daki gruba ait külliye adı verilen yerlerde de, özellikle yaz ayları Menzil Şeyhi'nin bu külliyelere gelmesiyle ziyaret imkânı bulabilmektedirler. Şeyh Menzil'de olduğu zaman, hafta sonları ve tatil günleri köye mürşid ziyareti için kafiye adı verilen turlar düzenlenmekte veya sofiler kendi imkânlarıyla gidebilmektedirler. Bu kafiyelerde yolculuk belli bir ücret karşılığıdır. Burada dikkat çeken husus ise, Menzil'e gerek kafiye düzenlenmesi yolu ile ve gerekse kendi imkânlarıyla gitmek isteyen sofiler, buldukları il merkezi veya ilçedeki grubun vakıf merkezlerinden izin almak durumundadırlar, izinsiz gitmek âdapsızlık olarak nitelendirilmektedir. Bu izin alma uygulamasının, yoğun ziyaretlerin gerçekleştiği Menzil'de, insan yoğunluğundan kaynaklanan herhangi bir karmaşanın yaşanmaması için olduğu ifade edilmektedir.

Mürşid ziyaretiyle ilgili görüşlerine başvurulmuş üyesi G2 şunları söylemiştir: “Ziyarete hem şeyhimi ziyaret etme ve büyük tövbe alıp adap yenileme imkânı buluyorum, hem de mürşid nazarına girerek manen yenilenip, güçleniyorum, ziyarete gidip geldikten sonra manevi yönümün güçlendiğini hissediyorum, dinî ve tasavvufi yaşamın getirdiği sorumluluklar daha kolay geliyor, hassasiyetim artıyor, dinî vecibeler ve tasavvufi görevler daha şevkle ve kolay bir şekilde yapmaya başlıyorum, bu elde edilen manevi ilerleşimin nedeni şeyhimin nazarının etkisidir.” Mürşid ziyaretini ihmal etmenin müride zarar vereceği ve o müridin manen zayıflayarak zamanla tarikattan kopabileceği de G2 tarafından ifade edilmiştir. Tarikat diliyle bu tarikattan çeşitli vesilelerle ayrılma veya kopuş hali “ayak kayması” olarak isimlendirilmektedir.

Mürşid ziyaretinde nelere dikkat ediliyor sorusunu yönelttiğimiz grup üyesi G3: “Mürşidin yüzüne devamlı olarak bakılmaması gerekmektedir, sessizliğin muhafaza edilmesi, abdestli olunması gerekmektedir. Mürşid huzurunda da mürşid rabıtası yapılması çok faydalı olur, madden ve bedenen değil de mürşide gönülle yani manen yönelimin sağlanması gereklidir. Bağırarak, sarılmak gibi davranışlardan kaçınılmalı âdaba uygun hareket edilmelidir.” ifadeleriyle mürşid ziyaretinin de belli bir âdap çerçevesinde gerçekleştirildiğini aktarmıştır.

Menzil’e gerçekleştirilen mürşid ziyaretlerinde, Menzil ile özdeşleşen, sembolik değeri en yüksek anlatının, ziyaretçilere ikram edilen Menzil’e has olan çorba ve ekmek ile şeyhten alınan büyük tövbenin veya intisabın gerektirdiği sekiz şarttan oluşan adabı Menzil’de yapan ziyaretçilerin gusül abdestini soğuk su ile almaları olduğu yapılan görüşmelerde ki ortak anlatılardan anlaşılmaktadır.

Mürşid ziyaretine giden müriden beklenen, bu ziyarette şeyhin nazarı ile elde ettiği manevi tesiri, gerek dinî emir ve yasaklara ve gerekse tarikat adap ve görevlerine göstereceği hassasiyet ve riayetle muhafaza edebilmesidir. Grup üyesi G3’ün ifadesiyle: “Sofiler genel olarak Menzil’de buldukları süre içerisinde manevi olarak daha iyi bir halde kendilerini hissediyorlar, ancak Menzil’den döndükten bir müddet sonra tekrar dünya işlerine dalıp gaflete düşerek, mürşid nazarının ve intisap yenilemenin olumlu etkisinin yitirilmesinden şikayetçi oluyorlar.” Grup üyesi G3 devamında: “Bundan sakınmak için ise, mürşidle yapılan tövbeye ve biatla birlikte mürşidle yapılan bağlılık akdine sadık kalmak gerekmektedir, mürşid nazarının olumlu etkisini bir sonraki mürşid ziyaretine kadar muhafaza edebilmeye gayret göstermek gerekmektedir.” diyerek mürşid ziyaretinin grup üyeleri açısından önemini ifade etmiştir.

3.3.2.5. Sohbet

Nakşibendiliğin kurucusu Bahaeddin Buhari’nin, “Bizim yolumuzun esası sohbet üzere kurulmuştur.” prensibinden hareketle, Menzil Nakşiliğinde sohbeta özel önem gösterilmekte, sahabe mesleği olarak tanımlanan sohbeta, karşılıklı hal, dil ve gönül yoluyla, sohbeta katılanların birbirleriyle etkileşime girerek birbirlerini destekledikleri ifade edilmektedir (Selvi, 2007, s. 76). Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashabını, sohbetleri ve manevi nazarı ile yetiştirdiği, bu sohbetlerin faziletiyle ashabın ilahi feyz ve

dereceler elde ettiği inancı gereği, tasavvufta da sohbeta ve özellikle mürşid sohbetine önem verildiği görölmektedir (Haşimi, 2006, s. 138).

Menzil grubunda, dinî ve tasavvufi sohbetlerin, her hafta Cumartesi günleri, il ve ilçe merkezlerinde ki vakıf binalarında düzenlenen geniş katılımlı merkezi sohbetler ve her dergâh veya derneğin, hafta içi kendi belirledikleri bir günde yerel olarak düzenledikleri sohbetler olmak üzere iki farklı şekilde sistematik bir hale getirildiği görölmektedir. Bu sohbetler Kocaeli il merkezinde bazı camilerde de yapılmaktadır. Sohbet saatleri yaz ve kış mevsimine göre ayarlanarak, akşam veya yatsı namazlarından sonra yapılmaktadır. Araştırma sürecinde sohbetler akşam namazı kılınması sonrasında başlamakta, sohbetin bitimiyle birlikte yatsı namazı cemaatle kılındıktan sonra düzenlenen hatme-i hacegânla sona erdirilmekteydi. Bu sohbetler 45 dakikayı geçmeyecek şekilde düzenlenmektedir. Sohbetler, Menzil grubuna bağlı vakıflar tarafından belirlenen, ilmi yeterliliğe sahip grup üyesi olan bir anlatıcının, daha önceden hazırladığı dinî ve tasavvufi bir konuyu, karşısında saf halinde dizilmiş cemaate anlatımı şeklinde gerçekleşmektedir. Sohbetler karşılıklı iletişim şeklinde değil, monolog olarak bir başka ifadeyle vaaz formatında yapılmaktadır.

Vakıflarda gerçekleşen merkezi sohbetlerin daha geniş katılımlı olduğu, Menzil grubunun genelini ilgilendiren içerikte mesajların da sohbetlerde verildiği görölmektedir. Özellikle merkezi sohbetler, hatmeler de olduğu gibi coşkulu ve cezbeli geçmektedir. Bazı merkezi sohbetlerde, örneğin araştırma sürecinde iştirak edilen, gruba bağlı Darıca vakfında gerçekleşen merkezi sohbeta olduğu gibi, Menzil grubuna has olan çorba yapılarak sohbeta katılanlara ikram edilmektedir. Merkezi sohbetlere, mahallelerde bulunan ve vakfa bağlı olarak faaliyet gösteren yerel dernek ve dergâhlara bağlı üyelerin katılımı önemle istenmekte, merkezi sohbet yapılan yere gitmek için ulaşım imkânı veya özel aracı olmayan grup üyeleri ile imkânı olan grup üyelerinin sıkı bir dayanışma içerisinde olduğu görölmektedir. Merkezi sohbet günlerinde vakıf haricinde ki yerel dernek ve dergâhlarda hatme, zaruri olarak sohbeta gelemeyecekler hariç olmak üzere yapılmamaktadır. Hafta içi ve yerel olarak düzenlenen küçük çaplı sohbetlerin daha samimi bir ortamda gerçekleştiği, bu sohbetlerde ikramların olduğu da görölmektedir.

Sohbete katılan Menzil sofilerinin çoğunlukla, adap oturuşu vaziyetinde oturarak gözlerini yumdukları ve başlarını öne eğerek sohbeti rabitalı olarak dinledikleri görülmektedir. Grup üyesi G1'in: "Sohbette rabitalı olmak gerekmektedir, sanki sohbeti şeyhimiz yapıyormuş gibi dinlemeliyiz" şeklindeki ifadesiyle sohbet âdabı tarif edilmektedir. Böylece mürid, mürşidi ile sohbet etmenin feyz ve bereketini rabitalı olarak dinleyerek elde etmiş olmaktadır. Sohbetin grup üyeleri açısından önemi ve anlamı ile ilgili G1 görüşmede şunları söylemiştir: "Sohbetlerde anlatılan konulardan ilmi olarak faydalanmakla birlikte bu ilim meclislerinde dinî konular anlatılıyor, Hz. Peygamberden, O'nun Ashabından, Allah dostları olan veliler ve tasavvuf yolunun büyüklerinden bahsediliyor, hadislerle sabittir ki bu meclisleri melekler kuşatmakta ve bahsi geçen şahsiyetler ruhaniyetleri ile manevi olarak teşrif etmektedir, bunun için sohbet meclisine ilahi nur, feyz ve bereket akar, bu manevi iklimden faydalanmak gereklidir." Paylaşılan bu inancın etkisiyle de sohbetlere verilen önemin başka bir boyutu olduğu, gerek sohbe katılanlarla yapılan görüşmelerden ve gerekse sohbetin tasavvufi boyutu ile ilgili anlatı ve yazılardan anlaşılmaktadır.

Katılımcı gözlemci olarak iştirak edilen sohbetlerde bu sohbetlerin önemi devamlı vurgulanmaktadır. Grup üyelerinin sohbet günleri yapacakları en iyi amelin sohbe iştirak etmeleri ve bu sohbetlerin bizzat Sadât'ın emri olduğu, mürşidin talimatı olduğu vurgulanmaktadır. İki sofinin bir araya geldiğinde bile Allah ve Resulünden, yolun büyüklerinden veya mürşidlerinden bahisle sohbet gerçekleştirerek olumlu yönde birbirleri ile etkileşime girebilecekleri ifade edilerek sohbet özendirilmekte, dinî ve tasavvufi sohbetin manevi olarak pozitif etkisine vurgu yapılmaktadır.

Sohbetlere ek olarak, gruba bağlı dernek ve dergâhlarda ilmi faaliyet çerçevesinde, her gün hatmelerin ardından 10 dakikalık İslâm fıkhi ile ilgili ilmihal dersi düzenlenmektedir. Katılımcı olarak iştirak edilen bu ilmihal derslerinden birinde dersi veren görevlinin ilmin önemini vurgulamak açısından: "İlimsiz sofi şeytanın maskarasıdır." deyimiyle grup üyelerini uyardığı, itikat ve ilmihal bilgileri açısından kendilerini yetiştirmeleri gerekliliğini vurguladığı görülmüştür.

3.4. Tutum ve Davranışlar

Bu başlık altında, Menzil grubunun ve grup üyelerinin ekonomi, medya, siyaset, eğitim ve kılık kıyafet konularında ki tutumlarına, geliştirdikleri bakış açılarına değinilecektir.

3.4.1. Kılık – Kıyafet

Nakşibendiliğin “halk içinde hak ile olma” prensibi gereği, toplumla iç içe olurken aynı zamanda da herhangi bir kibir ve gösteriş alameti olmaması açısından kendine has giyim tarzı olmadığı bilinmektedir. Nakşibendiliğin bir kolu olan Menzil grubunda da kendilerine özgü herhangi bir kıyafet tarzı bulunmamaktadır. Toplum içerisinde olduğu gibi, iç mekânlar da kullanılan veya herhangi bir ritüele, dinî törene veya sessiz de olsa toplu zikre özgü kıyafet şekli yoktur.

Kadınlarda ve erkeklerde kılık kıyafet ölçüsünün dinen farz görülen tesettür boyutunda ele alındığı görülmektedir. Sarık ve cübbenin Hz. Peygamberin (s.a.v.) sünneti olduğu kabul edilmektedir ve bazı sofiler, namazlarda veya hatmelerde münferiden sünnete uymak maksadıyla sarık kullanmaktadırlar. Sayısı az olmakla birlikte, bazı sofilerin günlük hayatlarında da sarık, şalvar ve cübbe giydikleri, sünnet maksadıyla sakal bıraktıkları görülmektedir. Hatmelere başta takke ile girilmesi hususu önemle vurgulanmakta, başı açık namaz kılmak da hoş karşılanmamaktadır. Sünnet olarak kabul edilmesi nedeniyle bazı sofilerin misvak kullandığı, nadir de olsa bazı sofilerin gözlerine sürme çektiği ve yaygın olarak ta gümüş yüzük kullanıldığı görülmektedir. Bütün sünnet olarak kabul edilen uygulamaların yöntemi hususunda şeyhin geliştirdiği tarzın taklit edildiği, şeyhin uyguladığı tarzın sünnete en yakın ve uygun olduğuna inanılmaktadır.

3.4.2. Ekonomi

Ekonomi konusunda faiz ve bankacılık sisteminin ana gündem maddesi olduğu görülmektedir. Faizin dinen haramlığına binaen, faiz sistemiyle çalışan bankalara mesafeli durulmaktadır. Katılım bankaları bir başka deyişle faizsiz bankacılık çerçevesinde hizmet veren kuruluşlara sıcak bakılmakta ve tercih edilmektedir. Ancak faiz ödemeyecek şekilde diğer bankaların kredi kartının veya pos cihazının kullanımına da karşı durulmamaktadır.

Müslümanların ticaret, sanayi ve üretim başta olmak üzere ekonomik alanda faaliyet göstermeleri ve girişimci bir ruha sahip olmaları gerekliliği ifade edilmektedir. Örgütlü ekonomik faaliyetlerin desteklenmesi ve girişimcilere katkı sağlanması amacıyla

Tümsiad (Tüm Sanayici ve İş Adamları Derneği) çatısı altında çalışmalar sürdürülmektedir.

3.4.3. Eğitim

Menzil grubunda ilmi çalışmalara ve eğitime önem verildiği görülmektedir. Grup bünyesinde bütün kademelerde eğitim veren özel okullar, anaokulu ve kreşler bulunmaktadır. Yine öğrencilere hizmet veren yurtlar işletilmektedir. Grup bünyesinde üniversite kurma iradesinin ve bu yönde çalışmaların uzun bir zamandır devam ettiği ifade edilmektedir. Araştırma çalışmalarının devam ettiği süreçte üniversite kuruluşunun yasal izinleri alınmış olup, Semerkand Bilim ve Medeniyet Üniversitesi ismi ile faaliyetlerine başlamıştır. Dinî eğitim konusunda da çalışmalar yürütülmekte, medrese olarak isimlendirilen kurumlar aracılığıyla, dinî konularda yetkin “mollalar” yetiştirmek hedeflenmektedir. Yine grup uhdesinde bulunan Kuran kursları aracılığıyla dinî eğitim yürütülmektedir. Bütün eğitim faaliyetleri ve kurumları yasal zeminde ve resmi denetime tabi olarak sürdürülmektedir. Grup üyelerinin eğitim çalışmalarına aktif katılımı istenmekte, özellikle dinî ve tasavvufî açıdan kendilerini geliştirmeleri, cahillikle sofilğin bağdaşmayacağı üzerinde durulmaktadır. Otuz yılın üzerinde grup üyeliği bulunan G2 grubun eğitime verdiği önemi vurgulamak için şu ifadeleri kullanmıştır: “Şeyh Muhammed Raşid Hazretleri’nin tıp fakültesi öğrencisi olan sofilere tasavvufî görevlerinde esneklik gösterdiğine şahit olmuştum. Öteden beri Menzil eğitime önem vermektedir.”

Yurtdışında görev alan grup üyelerinin, yabancı dil eğitimine teşvik edildiği görülmektedir. Yine iş bölümüne uygun olarak eğitim faaliyetleri düzenlenmektedir. Grupta dernek başkanlığı görevinde de bulunan G6: “Tarikatımızda vakıflaşmasının ana gayesi ilmi çalışmalara zemin oluşturmak, sofilerin ilmi seviyelerini yükseltmekti, Vakıflaşmanın ilk amacı buydu.” ifadelerini kullanarak eğitimin ve ilmi çalışmaların grup açısından önceliğini vurgulamıştır. Vakıflaşmanın ve dolayısıyla kurumsal yapıya geçişin de ilmi çalışmalar ve grup üyelerinin ilmi seviyelerinin yükseltilmesi amacına bağlandığı görülmektedir.

3.4.4. Medya, Kùltür ve Sanat

Menzil grubunun medyayı aktif kullandığı gör÷lmektedir. Bu çerçevede Semerkand markasıyla tv ve radyo kanalı yayınları yapılmaktadır. Sosyal medya da aktif olarak kullanılmakta, grubun ve bağılı kuruluşların internet siteleri de bulunmaktadır. Semerkand ve Mostar başta olmak üzere aylık tasavvufi, dinî ve entelektüel içerikli dergi yayınları yapılmaktadır. Dinî ve tasavvufi içerikli kitap ve risale çalışmaları yapılmaktadır. Tasavvufi ve tarihi içerikli animasyon filmi ve belgesel çalışmaları bulunmaktadır. Tasavvuf kültürü bağlamında grup bünyesinde ilahi grupları bulunmakta, grup üyeleri yetenekleri ölçüsünde bu gruplara iştirak etmektedirler. Yine tasavvufi içerikli tiyatro oyunları düzenlenmektedir.

Grup üyelerinin medya, kùltür ve sanat çerçevesinde yapılan çalışmalara olumlu yaklaşımda olduğu, aktif olarak bu çalışmalara katkı sağladıkları gör÷lmektedir. Bu çalışmaların gerek grup içine ve gerekse topluma yönelik olarak dinî ve tasavvufi bilinçlendirmede kullanıldığı, dinî hassasiyetlere riayet edildiği ifade edilmektedir. Grup üyesi G6, grubun yayın organı olan Semerkand tv kanalının grup üyeleri açısından anlamı ve yayın politikasına bakış açısının tespitine yönelik soruya şu şekilde cevap vermiştir: “Semerkand tv yayınlarını evde ve işyerinde takip ediyoruz, doğru dini ve tasavvufi bilgilere ulaşıyoruz, zararlı ve müstehcen yayınların etkilerine maruz kalmamamız açısından çok faydalı oluyor. Semerkand tv kanalını izlerken grubun yayın organına bir katkıda bulunma veya hizmet gayesi güdüyor musunuz sorusuna ise G6: “Tabi ki bir sahiplenme duygusu mevcut. Çünkü bu tv kanalı bizim katkılarımızla ayakta durmaktadır. Yaptığı yayınların ötesinde reklam kabul ederken bile kâr amacı gözetilmeyerek her reklam kabul edilmiyor, dinî hassasiyetlere uygun hareket edilmeye çalışılıyor. Hizmet açısından bakıldığında bu televizyon kanalı Menzil tarikatının sesini duyuruyor. Bu da bir irşad faaliyetidir. Her irşad faaliyetinde olduğu gibi tabi ki destek olmak vazifemizdir.” Grup üyelerinin, uhrevi gayelerle Menzil grubunun sesinin duyurulması, grubun inanç ve itikadi açıdan kendini ifadesi etmesi açısından tv yayınına olumlu yaklaşımdadır. Dünyevi faaliyetlerin araçsallaştırılmasına ve medya ve kùltür sanat alanının kullanımına sıcak bakılmakta ve daha da ötesi gerekli gör÷lmektedir. Medya ve kùltür sanat faaliyetleriyle genele hitap etme olanağının da elde edildiği düşün÷lmektedir.

3.4.5. Siyaset

Grup içerisinde sağ siyasi görüşün hâkim unsur olduğu görülmektedir. Gerek grubun tutumu ve gerekse grup üyelerinin ifadeleri çerçevesinde yapılacak değerlendirmede, Ak Parti iktidarına yakın durulduğu ve desteklendiği görülmektedir. Grup yelerinin kendilerini ekseri muhafazakâr, milliyetçi ve muhafazakâr olarak tanımlamakta olduğu görülmekte, Menzil grubunun öteden beri “devletçi” duruşunun altı önemle çizilmektedir. Gerçekleştirilen bütün faaliyetlerde devletle karşı karşıya gelmemek için zen gösterildiği ifade edilmektedir. Menzil grubunun demografik açıdan etnik çeşitliliğe sahip olması, milliyetçi görüşe sahip bireylerin de bu grup içerisinde bulunması, Menzil grubunun kuruluşundan itibaren devletle karşı karşıya gelmemesi ve hangi grten olursa olsun siyasi iktidarlara uyumlu olmaya gayret gösterilmesinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Grup bünyesinde yöneticilik konumunda bulunan G7 grubun siyasi tutumu ve devletle olan ilişkilerine yönelik bir soruda Şu cevabı vermiştir: Gavs hazretleri (Menzil Şeyhi kastediliyor) devletle ilgili işlerimizde çok itinalı olmamızı tembihlemiştir. Kendi işinize bir dikkat edin devletin içine iki dikkat edin diyerek uyarımıştır. Ayrıca Menzil’e bağlı her ırk ve kültürden birçok sofi var. Menzil coğrafi olarak Güneydoğu Anadolu merkezli bir tarikat, Kürt kimlikli birçok sofi var, Kürt etnik kimliğine sahip Müslüman nüfusun teröre karşı mesafeli olmasında tarikatımız etken bir rol oynamaktadır.” Din kaynaklı olduğu iddia edilen terör örgütlerine karşı da son derece mesafeli olan grup yeleri, içinde bulunulan toplum içerisinde, ülkenin bütünlüğüne ve huzuruna zarar verecek hiçbir faaliyeti benimsemediklerini ifade etmektedirler.

Grup mekânların da siyasi konulara girilmediği, herhangi bir siyasi ve etnik ayrımcılığa gidilmediği görülmektedir. Toplumun dezavantajlı kesimlerinin ve geçmişte suça bulaşmış bireyleri uhdesinde bulundurduğu bilinen grup, siyasi ve etnik ayrımcılık hususunda da daha kavrayıcı bir tavır göstermektedir. Bütün grup içi motivasyonun, bireysel manada dinî vecibeleri yerine getirmek, tasavvufi olarak vazifelerin icrası, grupsal açıdan ise hizmet faaliyetlerine yöneltildiği, sohbetlerin bu minvalde yapıldığı görülmektedir.

BÖLÜM IV. MENZİL GRUBUNDA DÖNÜŞÜMÜN GÖSTERGELERİ

4.1. Kurumsal Yapı - Vakıf ve Dernekleşme

Modern çağın ruhu arayışı içerisinde olan Max Weber, modern toplumları geçmişte ki toplumlardan ayıran temel dinamik ve özellikleri ortaya çıkarmaya çalışmış, sonuç olarak; devamlı etkinlik ve etkililik arayışı içerisinde olan, gerek insanları ve gerekse kurumları organize ve kontrol etmek isteyen modern toplumun en temel özelliğinin “rasyonalite” yani rasyonel (akılcı) ve mantıklı düşünme biçimi ve buna eşlik eden organizasyon şekli olduğunu belirtmiştir (Slattery, 2008, s. 79). “Önceki toplumlar din, gelenek veya kişisel karizma gibi irrasyonel inançlar veya düşünce sistemlerine dayanırlarken, modern toplum mantığa ve kendi düşünce ve örgütlenme sisteminin asıl temeli olarak akla başvurmaya dayanır” (Slattery, 2008, s. 79). Kurumsallaşma, uzmanlaşma ve işbölümü, örgütsel hiyerarşi gibi kavram ve modellemelerin modern toplumsal dönüşümle gündeme geldiği ve uygulandığı, klasik toplumsal yapı ve kurumların modern değerler ve bakış açısıyla birlikte bu yönde değişime uğradığı bilinmektedir. Menzil grubundaki kurumsallaşma ve organizasyon yapısındaki değişim ve dönüşüm bu kavramsal çerçevede içerisinde ele alınacaktır. Bir dini grubun modern kurumsal dönüşümü ele alındığında iki zıt durum görülmektedir; bunlardan ilki, rasyonelleşmenin yani akılcılığın bir yönüyle sekülerleşme ile eşdeğer olarak görülmesi veya kuvvetli bir argümanı sayılması ikincisi ise bir dini grupta rasyonel düşünce öncesi toplumlarda görülen geleneksel değerlerin baskınlığı ve grup içerisinde kişisel karizma sahibi bir lidere bağlılığın bulunması. Gerek katılımcı gözlemler ve gerekse grup üyeleri ile yapılan görüşmelerde bu iki zıt durumun nasıl aşıldığı, geleneksel değerler ve örgütlenme biçimiyle yeni kurumsal yapının nasıl bağdaştırıldığı ve anlamlandırıldığı üzerinde durulacaktır.

Şeyh – mürid ilişkisi, tasavvufi öğretiler ve ritüeller tarikat yapılanmasının manevi yönünü temsil ederken, dergâh vb. değişik isimlerle ifade edilen tarikat mekânları ise tarikatların maddi yönünü oluşturmaktadır. Geleneksel tasavvufi yapılanma modelinde, merkezinde şeyhin ikamet ettiği, tarikat faaliyetlerini sevk ve idare ettiği tekke veya merkezi dergâhın bulunduğu tarikatlar, tarikat merkezi dışında ise merkeze bağlı olarak faaliyet gösteren, şeyhin vekili veya halifesi tarafından şeyh adına idare edilen dergâhlar

tarafından temsil edilmekte ve örgütsel yapının bu şekilde oluşturulduğu görülmektedir. Türkiye’de tekke ve zaviyelerin resmi olarak kapatılmasıyla birlikte yasa dışı konuma düşen tarikatlar, camilerde, cami dernekleri vasıtasıyla veya illegal olarak faaliyet gösteren ve dergâh işlevi yerine getiren ev vb. mekânlar içerisinde faaliyetlerine devam etmişlerdir. Siyasi olarak tasavvufi yapılara müsamahalı yaklaşan iktidarlarla birlikte görünürlüğü ve faaliyetleri artan tarikatların, işlevsel açıdan dergâh olan ancak legal olarak faaliyet göstermek amacıyla dernek formundaki yapılanma çerçevesinde faaliyetlerini devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.

Menzil grubu kuruluşundan itibaren Menzil köyü olarak bilinen, Adıyaman Kahta ilçesi Durak köyündeki şeyhin ikamet ettiği tarikat merkezi ve bu merkeze bağlı olarak faaliyet gösteren, gönüllü ve yerel gayretlerle sokak aralarında hayır amaçlı olarak ücretsiz kullanılan veya kiralanmak suretiyle dergâh olarak kullanılan mekânlarda faaliyetlerini sürdürmüş oldukları görülmektedir. Halen Menzil Nakşilerinin şeyhliğini yapan Abdulkaki Erol, Menzil grubu içerisinde kendinden önceki şeyhlerden hizmete verdiği önem ve grubun büyümesi ile birlikte vakıflaşması, kurumsallaşması yönünde izlediği strateji ile ayrılmakta, bu gayretler ile özdeşleştirilmektedir. Bu yeni strateji çerçevesinde, 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren yapılan çalışmalarla grubun kurumsal yapılanma modelinin temelini teşkil eden Semerkand Vakfı kuruluşu kademeli olarak gerçekleştirilmiştir. Vakfın grup içine yönelik kuruluş gayesi ile ilgili soruya grupta yöneticilik konumundaki G7 şu cevabı vermiştir: “Sofilerin vakıf çerçevesinde ilmi faaliyetlerden faydalanması asıl amaç olarak belirlenmiştir, tarikat içerisinde merkezi denetim ve otoritenin sağlanarak Ehli Sünnet itikadına uygun dinî inanç temelinde geleneksel tasavvufi değerlere bağlılık, yani sofilerin dini ve tasavvufi olarak doğru yoldan sapmaması amaçlanmaktaydı.”

Örgütsel yapının temelinde, mahallelerde bulunan dernek formunda resmi olarak faaliyet gösteren ancak dergâh işlevselliği içerisinde kullanılan mekânlar bulunmaktadır. Bu dernekler buldukları mahalle veya sokakta ikamet eden grup üyeleri tarafından kurulmakta, dernek binası veya dernek olarak kullanılan işyeri kiralanarak kirası ödenmekte veya inşa edilmekte ya da mülkiyeti satın alınmaktadır. Tüm giderler yerel olarak o derneğe bağlı grup üyeleri tarafından gönüllülük esasları içerisinde karşılanmakta, vakıf veya dernek bütün yapılanmalar için herhangi merkezi bir bütçe veya gider için dış bir katkı bulunmamaktadır. Derneklerde idari işlerden

sofiler arasından belirlenen bir üye dernek başkanlığı yaparak idari işleri ve iç işleyişi düzenlemekle görevlendirilmektedir. Yine her dernekte şeyhin vekili bulunmakta, vekil, intisap ve tövbe, vird vs. tasavvufi konularla ilgilenmektedir. Derneklerde giderlerin karşılanması amacıyla grup üyelerine yönelik birtakım ticari faaliyetler yapılmakta, gıda vb. ihtiyaçların derneklerdeki ticarettten temini ile elde edilecek gelirle kira, elektrik, su vb. giderler karşılanmaktadır. Bu giderler için üyelere bağışta yapılabilmektedir. Derneklerde temizlik ve benzeri bedeni faaliyetler tamamen hizmet kapsamında grup üyelerince ve gönüllük esasına bağlı olarak gerçekleştirilmektedir. Her dernekte vakfın genel hizmet birim ve kuruluşlarının yerel temsilcileri olarak grup üyeleri arasında görevlendirilmeler yapılmakta, bu görevlendirmeler çerçevesinde hizmet faaliyetleri, ilgili grup üyesi tarafından yürütülerek dernek başkanı ve bağlı bulunan vakıftaki ilgili hizmet birimi yöneticisine karşı sorumlu olmaktadır. Kurumsal yapının çözümlenmesi amacıyla görüşmelerde bulunduğumuz ve birim yöneticisi konumundaki G8'in şu ifadeleri dikkat çekmiştir: “Yıllar içerisinde hizmet faaliyetlerinde görülen lüzum üzerine değişikliklerle gidilerek birim ve birimde görevli sayısı değişiklik gösterebilmektedir. Derneklerde birim sayısına göre bu hizmet birimlerine beşli, sekizli veya dokuzlu heyet adını verdiğimiz heyetler haftanın belirlenen bir gününde dernek başkanı ve vekille birlikte, sosyal işler sorumlusu, Semerkand yayınları satış sorumlusu bizim tabirimizle dergici, ticaret sorumlusu, eğitim işleri sorumlusu, Semerşah adını verdiğimiz hac ve umre düzenleme organizasyon sorumlusu gibi hizmet birimleri sorumluları değerlendirme toplantıları düzenlenerek değerlendirmeler yapılmaktadır.” Derneklerde cemaatle namazlar kılınmakta, hatme-i haccân ve sohbet gibi tasavvufi etkinlikler düzenlenmektedir. Gerek hizmet ve gerekse tasavvufi faaliyetlerin aktif yapıları olarak dernekler temel rol oynamaktadırlar. Grup üyeleri kendi aralarında derneklere, dergâh, çay ocağı gibi isimler vermektedir.

Grup mekânları ve özellikle vakıf binalarının yer seçiminde rastgele bir tutum sergilenmemekte, özel bir strateji uygulanmakta olduğu görülmektedir. G8 bu strateji ile ilgili şu bilgileri vermiştir: “Vakıf merkez binası veya dernek yeri seçiminde birtakım kriterlere uygun hareket etmemiz üst yönetim tarafından bizden istenmektedir. Halkla iç içe olunabilecek, dışa dönük vitrini olan, fiziki ve ulaşım açısından kolay ulaşılabilir mekânların tercih edilmesi istenmektedir, izbe mekânlardan kaçınılması, göz önünde mekânların tercih edilmesi istenmektedir.” Araya girip bu stratejinin nedenleri üzerine

yöneltilen soruyu ise G8 şöyle cevaplamıştır: “Sofî olmayan insanlar da faydalanabilmeli bizim mekânlarımızdan, çay içip sohbet etmeli, bir nevi tarikatımıza bağlı olmayan insanlarla kaynaşma sağlanabilmeli amacımız bu ayrıca kullandığımız binaların insan yoğunluğunun fazla olduğu yerlerden tercih edilmesi de bu gayenin bir parçasıdır.” Bu tutumun hem grubun dışa dönük yapısının vurgulanması hem de faaliyetlerin şeffaflığı açısından daha sağlıklı olduğu, kolay ulaşılabilir ve anlaşılabilir olmanın grubun faaliyetlerinin genişlemesi, olumsuz bir kanının oluşmaması açısından geliştirildiği düşünülmektedir. Mekân tasarımında nelere özen gösterildiği veya standartlaşmanın nasıl sağlandığı yönünde ki soruyu ise G8 şu ifadelerle cevaplamıştır: ”Özellikle merkezi vakıf binaları inşa edilirken, iç ve dış tasarım açısından grup merkezinden görevlendirilen mimarlar tarafından incelemeye tabi tutulmaktadır, dış görünüş olarak belirlenen standartlara uygunluk, iç tasarım açısından ise insanların rahat hareket edebileceği bir tasarımın sağlanması için hassasiyet gösterilmektedir.”

Her il merkezi ve ilçe merkezlerinde ilgili yerleşim birimlerindeki mahallelerde faaliyet gösteren derneklerin bağlı olduğu vakıflar bulunmaktadır. Dernekler değişik isimler adı altında örneğin bulunduğu semtin adı ile faaliyet gösterirken, vakıflar Semerkand Vakfı adı altında faaliyet göstermektedir. Vakıflar bulunduğu yerleşim biriminde merkez rolündedir, dernekler bu vakfa bağlı olarak faaliyet göstermektedir. Vakıflarda vakıf başkanı ve derneklerde temsilcileri bulunan hizmet birimlerinin genel sorumluları olan orta kademe yöneticileri görev yapmakta ve ayrıca tasavvufî açıdan dernek gibi de kullanılmakta, hatmeler yapılmakta, buralarda da grup üyeleri gelip sohbet ederek vakit geçirebilmektedir. Yine her vakıf binasında “molla” adı verilen ve grup üyelerinin dinî açıdan bilgi ihtiyaçlarını gideren, dinî bilgilendirme faaliyetlerinde bulunan, dersler veren âlim nitelikli kişiler istihdam edilmektedir. Vakfa bağlı hizmet birimlerinin derneklerdeki temsilcileri toplanarak değerlendirme toplantıları yapılmaktadır. Örneğin derneklerde görev yapan şeyhin vekillerinin bağlı olduğu vekil başkanı vakıfta vekilleri toplayarak etkinlik değerlendirmesi yapmaktadır. İl ve ilçe merkezlerinde bulunan vakıflar İstanbul’da bulunan genel merkez niteliğindeki Semerkand Vakfı’na bağlanmakta, Semerkand Vakfı ise genel başkan tarafından yönetilmektedir. Genel merkezde, başkan yardımcısı ve yönetimde bulunan üyeler, ilgili hizmet birimlerinin üst kademe yöneticileri kurumsal piramidin üst yapısını oluşturmaktadır.

Semer kand Vakfı çatısı altında oluşturulan kurumsal yapılanma içerisinde, medya ve basım yayım faaliyetleri, hac ve umre organizasyonları, gıda sektörü, eğitim ve sağlık olmak üzere birçok alanda faaliyetler sürdürülmektedir. Bu faaliyetler içerisinde, Semer kand yayım grubuna bağlı olarak faaliyet gösteren Semer kand dergisi ve bu derginin aile ve çocuk versiyonu, Mostar dergisi, Semer kand kitap yayınları, Semer kand tv ve radyo kanalı, hac ve umre organizasyonu yapan Semer şah seyahat şirketi, gıda şirketi Nakış gıda, sağlık sektöründe Emsey Hospital markaları öne çıkmaktadır. Sivil toplum faaliyeti kapsamında Tümsiad adlı işadamları derneği, Beşir yardım derneği, Ukba derneği, grup çatısı altında yurtiçi ve yurtdışı faaliyetlerde bulunmaktadır.

Görevlendirmeler derecesine göre dernek yönetimi, vakıf veya vakıf genel merkezinin değerlendirmeleri ile yapılmakta, verilen hizmet görevinden imtina etmek ve tevdi edilmeden bir göreve talip olmak âdapsızlık olarak görülmektedir. En temel organizasyon yapısı olan derneklerde bütün faaliyetler amatör, gönüllü ve ücretsiz hizmet faaliyeti kapsamında sürdürülürken, organizasyon piramidinde yukarı doğru gidildikçe, vakıf veya vakıf genel merkezinde, gruba bağlı çeşitli sektörlerdeki şirketlerde profesyonelleşme ve ücretli çalışan oranı yükselmektedir. Daha nitelik gerektiren işler profesyonellerce yürütülmektedir. Örneğin vakıftaki dergi gelirlerini muhasebeleştirme işi için ücretli bir çalışan istihdam edilirken, derneklerde dergi satış ve dağıtımını ücretsiz ve hizmet kapsamı içerisinde bir grup üyesi tarafından yapılmaktadır. Grubun profesyonel çalışanlarının da, çoğunlukla aynı zamanda tarikat mensubu sofi olduğu görülmektedir.

Menzil grubunun kurumsal organizasyonunda ikili bir yapı gözlemlenmektedir. Yerelde faaliyet gösteren dernekler, il ve ilçe merkezlerinde bulunan merkez vakıflara bağlı olarak faaliyet göstermekte, merkez vakıflar ise Semer kand genel merkezine bağlı bulunmaktadır. Bütün hizmet birim ve faaliyetleri de bu kurumsal yapı içerisinde yer almaktadır. Diğer taraftan yerel derneklerde bulunan şeyh vekilleri ise il ve ilçelerde bulunan vakıf merkezlerindeki vekil başkanlarına bağlıdır, vekil başkanları ise direk şeyhe veya görevlendirdiği bir yetkiliye bağlı olarak faaliyet göstermektedirler. Bununla birlikte görevli vekiller günlük işler ve hizmetler açısından yine dernek ve vakıf başkanlarına tabidirler. Şeyh vekillerinin gruba yeni katılacak olanlara gerekli tasavvufi yöntem ve bilgilerin aktarılması, şeyh vekili olarak tövbe ve intisap işleriyle ilgilenmesi, grup üyelerinin günlük zikir (vird) edinmesi veya bu zikirlerde değişikliğe gidilmesi

gibi grubun tasavvufi yani uhrevi işleriyle görevli olması açısından bakıldığında, sosyolojik olarak grup faaliyetleri açısından uhrevi ve dünyevi işlerin birbirinden ayrılması, kurumsal yapıda yönetim ve işleyiş açısından rasyonelleşme anlamına gelebilmektedir. Bu ayrılaşma grup üyesi G6 tarafından şu şekilde anlamlandırılmaktadır: “Şeyhimiz işi ehline tevdi etmektedir. Hizmet ve irşad faaliyetleri birbirinden ayrı olarak ve işi en iyi şekilde yürütecek kişiler tarafından yürütülmektedir.” Menzil grubunun organizasyon açısından ikili bir yapıya sahip olması ve üst kademe yöneticilerin profesyonel ve yetkin kişilerden oluşmasına karşın bütün kurumsal yapı ve organizasyonun manevi liderliği konumunda şeyh bulunmaktadır. Şeyhin manevi önderliği, geliştirilen kurumsal stratejilerde şeyhin onayı ve duası vazgeçilmez unsur olarak görülmektedir.

Modern örgütlenme ve kurumsallaşmayla birlikte, tasavvufi değer ve bağlılıklar birlikte yürütülmektedir. Şeyhin geleneksel otoriter ve belirleyici konumundan herhangi bir sapma söz konusu değildir. Grup üyeleri, bütün bu grup faaliyetlerin başarıya ulaşmasında şeyhin himmeti ve hayır duasını önemli bir tamamlayıcı unsur olarak görmektedirler. Bu minvalde vakfın yurtdışı hizmet faaliyetlerinde de aktif olarak görev yapan grup üyesi G9: ”Hizmet için yurtdışı görevlere gitmeden önce hizmete özel olmak üzere veya bir vesileyle şeyhimizle görüşme imkânı bulduğumuzda kendisinden dua isteriz kendisi de “dua ederiz” diye bize cevap verir.” ifadelerini kullanmıştır. Grup üyeleri verilen hizmet görevinin ifasını bir nimet, şeyhin manevi yardımına bir vesile olarak anlamlandırmaktadırlar. Genel itibariyle şeyhin belirlediği nihai hedef, kurumsal yapının da ana hedefini ve misyonunu oluşturmaktadır.

Grup içerisinde çeşitli birimlerde görev yapan ve grubun üst yönetimi ile sıkı ilişkileri olduğu öğrenilen grup üyesi G10 kurumsal hedef ile ilgili şunları söylemiştir: “Hedeflenen kurumsal yapı, dernek ve vakıfların ekonomik olarak kendi kendine yetebilir, kendi giderlerini karşılayabilir olmasının yanı sıra, dernek ve vakıfların grubun bütün faaliyetlerinin maddi ve manevi birer taşıyıcısı, temsilcisi ve destekçisi olabilmesidir.” Kurumsal yapı içerisinde, modern piyasa ve işletme gereklilikleri ile dinî- tasavvufi bir grup olarak bu faaliyetlerin yürütüldüğü bilinci sentezlenerek, grubun kendine has bir örgütlenme ve faaliyet modeli içerisinde hareket tarzı geliştirdiği anlaşılmaktadır.

Görüşmenin devamında G10 şöyle devam etmiştir: ”Vakıf ve dernekler vasıtasıyla kurumsal bir yapı oluşturmanın birçok amacı faydası bulunmaktadır. Yurt içi ve yurt dışında büyük bir kitleye sahibiz, tasavvufi faaliyetlerin sağlıklı olarak yürütülebilmesi, finanse edilebilmesi, merkezle doğru ve etkili bir iletişim içerisinde olunabilmesi açısından bu önemlidir.” İfadelerden anlaşılacağı gibi tarikatın geleneksel yapısının merkezi otoritenin doğru temsili ile korunabilmesi amaçlar arasında yer almaktadır.

Şeyh-mürîd ilişkisinin, kurumsal kimlik ve örgütsel bir işleyiş kazanmış vakıf çatısı altında yerel düzeyde faaliyet gösteren derneklerle sağlandığı, dikey örgütlenmeyle hiyerarşik bir düzen oluşturulduğu görülmektedir. Tarikat formunda yasal olarak faaliyet gösterebilme imkânı olmadığından dolayı daha yerel ölçekte dernek, bölgesel ölçekte çatı kuruluş işlevi gören vakıf adı altında yasallaşmanın sağlandığı görülmektedir. Geleneksel, dağınık, tamamen gönüllü faaliyetlerden ve gevşek örgütlenme modelinden, kurumsal, gerekli pozisyonlarda profesyonel kadrolara yer verilen, örgütlü, merkezi otoritenin ve kontrolün sağlanabildiği yapıya dönüşümün yasallaşma adına bir zaruret veya ilmi, tasavvufi açıdan gereklilik olarak görülmesinin yanı sıra, grubun faaliyet gösterdiği alanların kapsamının genişlemesi, faaliyetlerin çeşitliliğinin artması, insan kaynağının etkili ve verimli olarak kullanılabilmesi açısından da gerekli zemini sağladığı görülmektedir.

Grubun kurumsal yapıya dönüşümünün grup üyeleri açısından nasıl değerlendirildiği ile ilgili görüşmelerde genel olarak olumlu cevaplar alınmakla beraber uzun yıllardır grup içerisinde bulunan G2'nin görüşlerine araştırmancının bu kısmında yer verilmesi tasavvufi bir yapıda kurumsal dönüşümün olumsuz olarak değerlendirilen yönlerine vurgu yapılması açısından önemli görülmektedir. Kurumsallaşma açısından G2'nin değerlendirmeleri şöyledir: “Bu kurumsallaşma ve bununla birlikte oluşturulan ast üst ilişkisi (hiyerarşi kastediliyor) tasavvufi anlayış, tasavvufi yaklaşım ile bana göre pek uyumuyor. Bazen gerektiğinde yetkililere ulaşamıyoruz. Bir makam ve göreve getirilen sofinin davranışlarında değişiklikler olabiliyor. Allah rızası için çalışıldığı ve bu nedenle daha naif ve kibirden uzak olunması gerekliliği ihmal edilebiliyor.” Cevaptan anlaşılacağı gibi modern hiyerarşik düzeni zorunlu kılan kurumsallaşmanın, geleneksel tasavvufi yaklaşımla ve yapılanmayla çeliştiği durumlar ortaya çıkabilmektedir. Yine G2 ile bu kapsamda gerçekleştirilen sohbet tarzı görüşmede, merkezde şeyh ve yerelde onun temsilcisi olan vekil aracılığıyla yürütülen grup yapılanması yerine oluşturulan bu

kurumsal yapıyla birlikte araya birçok birim ve makamın girmesi grup açısından mürid-mürşid ilişkisinde mesafenin açılması anlamına gelmektedir. G2'nin ifadesine göre karmaşıklaşan yapı ve artan faaliyetler nedeniyle mesafe olarak şeyhe daha yakın olunan ve coşkunca yaşanan bir tasavvufi yaşam eksikliği de hissedilmektedir.

Kurumsal yapının grup üyeleri açısından nasıl anlamlandırıldığı üzerine görüşülen bir diğer grup üyesi G1 ise bu durumu şu ifadelerle açıklamıştır: “Bu vakıflaşma faaliyetleri şimdiki şeyhimiz Abdalbaki Hazretleri'nin döneminde başlatılmış ve bugüne kadar gelinmiştir. Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır. Her mürşid kendi meşrep ve manevi makamına göre bir irşad metodu uygulamaktadır. Muhammed Raşid Hazretleri zamanında cezbe ile yürütülen bir irşad metodu vardı, manevi hâl ve coşku fazlaydı. Şimdiki şeyhimiz vakıflaşma ve kurumsallaşmaya, hizmet faaliyetlerine daha fazla önem veriyor.” Görüldüğü üzere grup üyeleri açısından dönemsel yönetim anlayışındaki farklılıklar tasavvufi olarak mürşidin meşrep ve manevi makamına, irşad yöntemine bağlanarak anlamlandırılmaktadır.

Bu kurumsal dönüşümün ve hiyerarşik yapının araştırma kısıtlılığı nedeniyle katılımcı gözlem ve görüşme imkânına sahip olunamayan kadın grup üyelerin faaliyet gösterdiği derneklerdeki işleyişi konusunda da görüşmelerde sorular yöneltilmiştir. Grupta yöneticilik konumunda bulunan grup üyesi G10: “Kadın müridlerin de kendilerine ait dernekleri bulunmaktadır. Bu derneklerde vakıf merkezlerine bağlı olarak faaliyette bulunurlar. Bu konuda işleyiş açısından bir fark bulunmamaktadır. Kadın müridler de hizmet faaliyetlerine aktif olarak katılmaktadırlar.” cevabını vermiştir.

4.2. Profesyoneleşme, Uzmanlaşma ve İşbölümü

Araştırma bağlamında profesyoneleşme, grup üyesinin, grup içerisinde tam zamanlı olamayan, gönüllü ve ücretsiz olarak, hizmet anlayışı içerisinde halen ifa ettiği veya daha üst kademe de bir görevi, görülen lüzum ve grup üyesinin ulaştığı uzmanlaşma seviyesi gereğince ücretli, tam zamanlı ve meslek olarak yerine getirmesi, hayatını bu faaliyetten elde ettiği kazançla sürdürmesi anlamında ele alınmaktadır. Uzmanlaşma ise iki kategoride ele alınmaktadır; ilki, grup üyesinin mesleği veya uzmanı olduğu alanda ki faaliyetlerde değerlendirilmesi, ikincisi ise, grup üyesinin daha önce çalışmadığı, bilgisinin olmadığı bir faaliyete dâhil edilerek zamanla uzmanlaşmasının sağlanması.

Dinî gruplarda asıl olan, grup üyelerinin hizmet anlayışı içerisinde, tam zamanlı olmayan, gönüllü ve ücretsiz olarak faaliyetlere dâhil olmasıdır. Menzil grubunda da çoğunlukla bu anlayış üzere hareket edildiği görülmektedir. Ancak grubun faaliyet alanının genişlemesi, kurumsallaşması, faaliyet çeşitliliğinin artması, grup üye sayısındaki artış gibi nedenlere bağlı olarak, nitelikli işgücünü tam zamanlı olarak istihdam etme zorunluluğu ortaya çıktığı görülmektedir. Menzil grubunda bu işgücü grup içerisinden temin edilmekte, daha önce grup içerisinde gönüllü, ücretsiz ve grup üyesinin gündelik yaşamından arta kalan boş zaman etkinliği kapsamında işi ifa eden grup üyesi, tam zamanlı, ücretli olarak istihdam edilerek grup üyesinin profesyonelleşmesi sağlanmakta, grup üyesi başka bir deyişle müritlik statüsüne çalışan veya işçi statüsü eklenmekte ancak statü farklılaşmasından ziyade statü çeşitlenmesi ortaya çıkmaktadır. Grup üyesinin aynı yapı içerisinde ücretli çalışan ve müritlik rollerini birlikte yürüttüğü, iki farklı çalışma motivasyonunu sentezlediği, dolayısıyla iş saati, iş tanımı ve görev çerçevesi daha esnek sınırlara sahip, normal ücretli çalışana göre daha fedakâr, ücretsiz çalışan grup üyesine göre daha disiplinli olarak hareket ettiği görülmektedir.

Derneklerde grubun yazılı yayın organı olan derginin grup üyelerince hizmet kapsamı içerisinde satılması ve satış gelirlerinin derneklerin bağlı olduğu vakıf merkezine aktarılması sürecinde ilgili gelirin toplanarak genel merkeze aktarılması, kayıtların tutulması, muhasebe işlemlerinin yapılması görevlerini üstlenen grup üyesinin, işlem hacminin artması ve bu işin ücretsiz çalışan grup üyesinin boş zamanında veya müsait olduğu bir zamanda yapmasının, işleyiş açısından aksamalara neden olacağı gerekçesiyle, işin yoğunluğu ve gerekliliği açısından, nitelikli olarak görülen grup üyesinin ücretli olarak istihdam edilmesi profesyonelleşme sürecine örnek teşkil etmektedir. İlmi ve dinî konularda danışman ve öğretici konumunda olan, merkez olarak işlev gören vakıf binalarında bulunan ve öğrencilik aşamasından geçirilerek grup içerisinde yetiştirilen âlimlerden oluşan yerel dille mollalarında ücretli ve tam zamanlı olarak istihdam edildiği görülmektedir. Daha önce grup faaliyetleri içerisinde orta kademe yöneticilik pozisyonunda ücretsiz olarak yöneticilik yapan bir grup üyesinin, yeni girişilecek bir faaliyetin üst kademe yöneticiliğine ücretli ve tam zamanlı olarak getirilmesi gibi grup içerisinde profesyonelleşme olgusuna dair birçok örnek, yapılan gözlem ve görüşmelerde tespit edilmiştir.

Grup faaliyetlerinde mümkün merteye uzmanlık alanına göre kategorileşmeye gidilmekte olduğu görülmektedir. Grup üyelerinin uzmanlık alanları ve mesleklerine göre işbölümü yapılmaktadır. Örneğin öğretmen olan bir grup üyesi grubun eğitim faaliyetlerinde veya yükseköğrenim görmüş bir grup üyesi görev ve sorumluluk açısından daha üst pozisyonlarda değerlendirilmektedir. Hizmet kapsamında, herhangi bir mesleki tecrübesi bulunmayan bir alanda görevlendirilen grup üyelerinin ise faaliyet gösterilen süreç içerisinde kendilerini yetiştirdiği, ilgili faaliyetin gerektirdiği nitelikleri fiili tecrübelerle edinerek uzmanlaştıkları ve deneyimli işgücü niteliğini kazandıkları görülmektedir. Gruba bağlı olarak faaliyet gösteren yardım derneğinin, belirli bir ülkede yurtdışı temsilciliği ve sorumluluğunu gönüllü olarak üstlenen grup üyesinin, yabancı dili bulunmaması veya zayıf olmasına, yurt dışına daha önce hiç çıkmaması ve ilgili alanda daha önce hiç çalışmamasına rağmen, görevi kabullenerek ve bu görevi belli bir süre ifa ederek, başta yabancı dil olmak üzere, ilgili faaliyetlerin gerektirdiği nitelikleri edinerek uzmanlaştığı, sivil toplum kuruluşu olan yardım derneği faaliyetlerinde deneyimli ve nitelikli bir kariyer imkânı edindiği görülmektedir. Yurt dışı hizmet faaliyetlerinde yer alan grup üyesi G9'un grup içerisindeki kariyeri üzerine yaptığımız görüşmede dikkat çekici bilgilere ulaşılmıştır. Grup kariyerini G9 şöyle anlatmıştır: “Gençlik yıllarımda manevi bir arayış içerisindeydim. Dinî yaşamımda bir boşluk ve eksiklik hissediyordum. Tarikata girmeden önce de dinî vecibelerimi yerine getiriyor ve günahlardan kaçmaya çalışıyordum. Kendi araştırmalarım neticesinde Menzil’e intisap ettim. Gittiğim mahalle dergâhında önce aile dergisi sorumluluğu verildi. Birkaç yıl sonra vakıf merkezinde dergi sorumlusu olarak görevlendirildim. Daha sonra vekillik vazifesi verildi. Şu anda yurtdışı hizmet faaliyetleri ile ilgili çalışmalarda yer alıyorum. Sık sık yurtdışına çıkıyorum ve İngilizce dil bilgimi geliştirmeye çalışıyorum.”

Tasavvufi tecrübe ve bir tarikata intisap etme amacıyla gruba dâhil olan grup üyesinin, grup içerisinde grup üyelerine danışmanlık ve öğreticilik yapacak kişilerin yetiştirilmesi için kurulan, grubun kendi oluşturduğu mekanizmaları ve medrese formundaki eğitim ortamlarına dâhil olarak gördüğü dinî ve tasavvufî eğitim neticesinde grup içerisinde “molla” olarak nitelendirilen bir ilmi sıfat ve kariyer imkânı elde etmesi de uzmanlaşma ve bunun neticesinde profesyonel olarak istihdam edilmenin bir örneğini teşkil etmektedir.

Menzil grubunun dinî tasavvufi, sosyal, eğitim, ticaret özetle faaliyet gösterdiği bütün alanlarda grup üyelerini insan kaynağı olarak verimli bir şekilde kullanma stratejisi izlediği görülmektedir. Kurumsal ve örgütsel yapı içerisinde uzmanlaşma ve profesyonelleşme bağlamında eğitici ve dönüştürücü bir süreç te grup içerisinde işlemektedir. Grup üyesi G10 bu yönde izlenen stratejiyi şöyle açıklamaktadır: “Bazı sofiler geçmişlerinde dinî yaşamdan uzak bir hayat yaşamışlar, kötü arkadaş ve işlerden müteşekkil eski çevrelerinden yeniden etkilenerek tarikattan kopmalarının başka bir deyişle kötü yola düşmelerinin engellenmesi gayesiyle, bilinçli olarak hizmetlerde görevlendirilirler, bir sorumluluk verilerek tasavvufi makbul bir karakter kazanabilmeleri amacıyla işbölümü içerisinde hizmete dâhil edilirler. Aslında bu bakış açısıyla bakıldığında hizmet dolayısıyla belli bir makama getirilen kişide bir kibir oluşumu da engellenmiş oluyor. Sofi, “ben zayıftım bu görev bana verilerek sorumluluk sahibi olmam, manevi olarak yetişmem murad edilmektedir” diye düşünerek kendine çekidüzen vermeye de çalışmakta kibir duygusundan da uzaklaşmaktadır.” Görüldüğü üzere grup içerisinde sadece işlerin yürütülmesi amacıyla değil ikincil amaç olarak bilinçli bir şekilde ve işbölümü çerçevesinde bazı grup üyelerine çeşitli sorumluluklar verilmekte, verilen sorumlulukla birlikte grupla grup üyesi arasında ikincil bir bağ kurulmaktadır. Kurulan bu bağ bir rehabilitasyon işlevi de görebilmektedir.

Grup bünyesinde işbölümü ve uzmanlaşmaya gidilmesi, eğitim ve uzmanlık durumuna göre statü ayrımı, grupta herhangi bir yöneticilik vazifesi olmayan, sosyal statüsü ve eğitim seviyesi düşük grup üyeleri tarafından nasıl anlamlandırılmakta olduğunun belirlenmesi gayesiyle grup üyesi G2’ye sorular yöneltilmiştir. G2 cevaben: “Bu Sâdatın takdiridir buna herhangi bir itirazımız olamaz ancak burada sofiler olarak hepimiz Allah rızası için hizmet ediyoruz, bulunuyoruz, bu görevlendirilmelerin sofiler arasında bir ayrıma neden olmaması gerekir.” diyerek sınıfsal bir ayrımlaşma kaygısını dile getirmektedir. Kurumsallaşma bahsinde geçen, oluşturulan kurumsal hiyerarşik düzenle birlikte mürid-mürşid arasındaki mesafesinin daha da açılması ve grubun kurumsal yapısındaki bürokrasinin artmasından duyulan rahatsızlığa benzer bir şekilde işbölümü ve uzmanlaşma bahsinde de sınıf ve sosyal statüye göre bir ayrım endişesinin varlığı tespit edilmiştir.

4.3. Hizmet Kavramında Anlam Kayması

4.3.1. Hizmetin Tanımı

Hizmet kavramının, iktisadi, sosyal, dinî ve tasavvufî olmak üzere çeşitli alanlara özgü birçok tanımının olduğu görülmektedir. Arapça kökenli olan hizmet sözcüğü, kelime anlamı olarak; “Birinin işini görme veya birine yarayan bir işi yapma.”, “Görev, iş” , “Bakım, özen, ihtimam.” şeklinde tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 2018). İktisadi açıdan hizmet, “Gereksinimleri karşılama ve üretildiği anda tüketilme özelliklerine sahip her türlü etkinliktir.” (Türk Dil Kurumu, 2018). Başka bir iktisadi tanım da ise, “ Maddi bir niteliği olmayan, alım satımı mümkün olan iktisadi faaliyet” olarak nitelendirilerek kavrama soyutluk vurgusu da yapılmaktadır (Dünya Sözlük, 2018).

Geleneksel tasavvufî anlayışta, “Tekkeye yeni giren, ilmin lezzetini tatmamış, hallerin nefesleriyle uyanmamış salikin durumu.” hizmet olarak ifade edilmekte, bu tanımlamayla tasavvufî terbiyeye yeni giren müridin, bir metot dâhilinde eğitiminin başlangıç aşamasının hizmet kavramına karşılık geldiği anlaşılmaktadır (Cebecioğlu, 2017, s. 122). Daha genel bir tasavvufî tanımlamayla, Allah’ın rızası gözetilerek bütün yaratılmışlara faydalı olacak işler yapmak hizmet olarak nitelendirilmektedir. Tasavvufî terbiyenin sonu itibarıyla kazanılacak en büyük mertebenin ve tasavvufî terbiyede nihai hedefin halktan yani toplumdan kopuk ve herhangi bir işle meşgul olmamak değil, terbiye ve öğrenim süreci sonunda topluma dâhil olarak ve topluma hizmet ederek Allah’ın rızasını elde etmeye çalışmak, dinî ve toplumsal açıdan faydalı olabilmek prensibinin aracı olarak hizmet kavramı ele alınmaktadır (Selvi, 2007, s. 663). Tasavvufî ıstilahta hizmet, şeyhin manevi yardımı olan himmete vesiledir ve bu husus, “Himmet hizmete bağlıdır” deyimini ile ifade edilmektedir.

Dinî hizmet, sosyal hizmet, kamu hizmeti gibi örneklerde görüldüğü üzere, hizmet kavramının ifa edilen faaliyetin niteliğini vurgulayan tamlamalarda da kullanıldığı, bu ifadeyle, yapılan faaliyetin bir ihtiyacı gidermeye yönelik, bir işi icra etmeye yönelik olma özelliği hizmet kavramıyla ifade edilmektedir.

4.3.2. İslam Dininde Hizmet

İslam dini açısından hizmet kavramının nasıl tanımlandığı hususunun açıklığa kavuşturulması için, dinin asli kaynakları olan ayet ve hadislerde hizmet kavramının

hangi bağlamda ele alındığını gösteren örnekler çerçevesinde kavramı ele almak gerekmektedir. Kuran-ı Kerim'den örneklenebilecek bazı ayetlerde hizmet kavramı şöyle geçmektedir:

“O geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi.” (Nahl, 12).

“Görmedin mi, Allah yerde ki eşyayı ve emri uyarınca denizde yüzen gemileri sizin hizmetinize verdi.” (Hac, 65).

“Hani, İmran'ın karısı: ”Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım.” (Ali İmran, 35).

“Hizmetlerine verilmiş (kabuğunda) saklı inci gibi gençler etraflarında dönüp dolaşırlar.” (Tur, 24).

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hizmet kavramının tanımı çerçevesinde ele alınacak, İslami açıdan kavramın tanımlanmasına olanak sağlayacak hadiste hizmete şu şekilde değinilmektedir:

“Bir kavmin efendisi, onlara hizmet edendir.” (Deylemi, Müsned, II, 324).

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ashabına yemek ikramında bulunduğu esnada, “Bu kavmin efendisi kimdir?” diye soran yabancı birine, bu hadisin metnini oluşturan cümleyle cevap verdiği nakledilmekte, hizmetin dinî anlamı, hizmetin mahiyeti ve değeri bağlamında bu hadisin belirleyici ve önlemleri bir kaynak, kavrama dair temel bir veri olduğu görülmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.), ashabına beden gücünü kullanarak yemek dağıtma eylemini “hizmet” olarak nitelendirmesi, dinî açıdan hizmetin tanımına açıklık kazandırmakta, yapılan faaliyetin karşılık beklenmeksizin, ekonomik yönü olmayan, beden gücü veya fiziksel eylemin ön planda olması gibi özellikleri, kavrama tanımsal bir çerçeve çizmektedir.

Gerek ayet metinleri ve gerekse hadis kaynaklarından elde edilen veriler ışığında dinî anlamda hizmet kavramının, doğrudan veya dolaylı olarak ekonomik anlamda maddi olmayan, bedeni olarak ifa edilen, karşılıksız ve bireysel bir yapıda olduğu, Allah rızası çerçevesinde, sözlük tanımıyla örtüşen, “Birinin işini görme veya birine yarayan bir işi yapma, görev, iş, bakım ve ihtimam.” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Sırasıyla aile bireylerine, akraba ve komşulara yönelik hak ve sorumluluklar bağlamından hareket ederek, gittikçe genişleyen bir süreçte bütün toplumu kapsayan bütünleşme ve

yardımlaşmayı hedefleyen ve öğütleyen yapıya sahip bir din olan İslam'da, bu sorumluluk ve yardımlaşmaların maddi yani ekonomik boyutu zekât, sadaka ve mali yardım başlıklarında ele alınırken, maddi olmayan, bedeni, bakım ve ihtimam, fiziki yardım gibi sorumluluk ve yardımların hizmet olarak nitelendirildiği görülmektedir. Anne ve babanın ihtiyaçlarının giderilmesine anne babaya hizmet, dinî ilimlerin öğretilmesi gayretine dinî hizmet, camilerin bedenlen gayret gösterilerek temizlenmesinin cami hizmeti olarak isimlendirilmesi örneklerinde görüldüğü gibi, beden gücü ile yardım maksadıyla bir işi görme, ilmi bilginin öğretilmesi veya yaşlılara fiziksel olarak yardımda bulunmak eylemleri hizmet kavramına karşılık gelmektedir. İslam şiarı olan “Allah yolunda mal ve can ile cihat etmek” ilkesinin can ile cihat etme boyutunda harp alanında savaşarak şehit veya gazi olmakla birlikte bedensel güç ve gayret sarf ederek faaliyet göstermenin yer aldığı dolayısıyla can ile cihadın hizmet kavramını içerdiği, mal ile cihat etme boyutunda ise elde ki mali imkânlar dâhilinde, dinî gaye ile yardım ve harcamalarda bulunmanın yer aldığı görülmektedir.

4.3.3. Nakşibendilik ve Menzil Nakşiliğinde Hizmet

Nakşibendi tarikatının kurucusu Bahaeddin Nakşibend'den bugüne kadar hizmet kavramı ve hizmet faaliyetleri Nakşibendilikte diğer tasavvufi değerler kadar önemsenmiş, hatta süreç içerisinde en önem verilen hususlar arasında sayılmıştır. Gerek mürşide ve gerekse diğer tarikat mensuplarından başlayarak topluma ve mahlukâta hizmet, tasavvufi terbiyenin bir parçası, bir yöntemi ve daha da ileri gidilerek tasavvufi terbiye ile elde edilecek olan güzel ahlak ile insanlara faydalı olma prensibinin birleşmesi neticesinde, hedeflenen bir sonuç olarak ele alınmış olduğu görülmektedir. Toplumdan kopukluk ve inziva gibi yöntemleri benimsemeyen, halk içinde hak ile olma prensibinden hareket eden Nakşibendilikte, halk içinde olmak halka faydalı olmayı, hizmet etmeyi gerektirmektedir.

Nakşibendi tarikatının kurucusu Bahaeddin Nakşibend'in, kendi tasavvufi terbiye sürecinin bir parçası olarak yaptığı hizmetlerin tarikat kaynaklarında menkıbe olarak yer aldığı, hizmetin önemi ve içeriği hususunda yol gösterici niteliği taşıdığı görülmektedir. Bahaeddin Nakşibend'in hizmet faaliyeti olarak, Buhara'da bulunan bütün medreselerin helalarını temizlediği, kendilerine toplum içerisinde iltifat edilmeyen zayıf ve gönlü kırıkların hizmetiyle meşgul olduğu, yaralı hayvanların bakım ve tedavileriyle meşgul

olduğu, yolların üzerinde insanlara rahatsızlık verecek şeyleri kaldırıp yol temizliği yaptığı, mescid inşaatına toprak çamur ve taşıdığı, şeyhinin hizmetinde dergâha odun taşıdığı tasavvufi kaynaklarda yer almaktadır (Hani, 2011, s. 284-288). Bahaeddin Nakşibend'in, bu hizmetler vesilesi ile nefsi üzerinde faydalı neticeler müşahede ettiği belirtilmekte, nefis terbiyesinde hizmetin önemi vurgulanmaktadır. Hizmet metodunda, nefis terbiyesi ile birlikte aciz ve muhtaç mahlukâta yardımla, Allah'ın merhametine ve yardımına erebilme ve ulaşabilme anlayışının da mevcut olduğu görölmektedir.

Nakşibendi tarikatının ileri gelen şahsiyetlerinden Hacı Ubeydullah Ahrar'ın hizmet bahsindeki görüşleri, Nakşibendi tarikatında hizmetin yerinin anlaşılabilmesi için açıklayıcı niteliktedir:

“Ben bu yolun feyzini tasavvuf kitaplarından değil, halka hizmetten elde ettim. Herkesi bir yoldan götürürler. Bizi de hizmet yolundan götürdüler. Ben hizmette insan ayırımı yapmadım, hayır umduğum herkese hizmet ettim. Heri'deyken sabahları hamama gider ve müslümanlara hamamda hizmet ederdim. Hizmette iyi veya kötü, beyaz veya siyah, kuvvetli veya zayıf ayırımı yapmadan herkese hizmet ederdim. Hizmetime karşılık olarak kimse bana bir ücret vermesin diye, işimi bitirir bitirmez hemen hamamdan uzaklaştırdım.” (Safi, Reşehat, s. 263-264'den aktaran Selvi, 2007, s. 668).

Nakşibendi tarikatında hizmetin, gerek nefis terbiyesi olarak tasavvufi bir yöntem ve gerekse Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla girişilen bir ameli faaliyet olarak önemli ve vazgeçilmez bir yeri olduğu görölmektedir. Bu hizmetlerin bireysel, dolaylı veya doğrudan maddi karşılığı olmayan bedeni gayret gösterilerek yerine getirilen içerikte oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca nefis terbiyenin bir parçası olması itibariyle nefsi zelil kılıcı olsa da hizmette herhangi bir seçicilik içermediği de görölmektedir.

Menzil Nakşiliğinde de grubun kurucusu Abdülhakim El Hüseyini'den itibaren bütün şeyhlerin hizmeti önceleyerek, bizzat hizmetin içerisinde yer alarak geçmiş Nakşibendi büyüklerine paralel bir tutum sergilemişlerdir. Abdülhakim el Hüseyini'nin kendi şeyhi olan Ahmed El Haznevi'nin dergâhında müşşidine hizmeti, dergâhın hizmet faaliyetlerine aktif katılımı grup içerisinde menkıbe olarak anlatılmakta, yazılı kaynaklarda yer almaktadır. Yine Şeyh Muhammed Raşid Erol'un Menzil merkez dergâhının inşâ faaliyetlerindeki ve diğer hizmetlerdeki gayreti örnek gösterilmektedir.

Şu an Şeyhlik vazifesini gören Şeyh Abdalbaki Erol ise hizmet faaliyetleri ile özdeşleştirilmekte, hizmetin kurumsal bir faaliyete dönüştürülmesindeki gayretleri ile anılmaktadır. Müridlik döneminden itibaren hizmete çok önem verdiği, tevazu ve şevkle hizmetlere koştığı anlatılmaktadır. Şeyh Abdalbaki Erol döneminde, grubun hizmete verdiği değeri simgeleyen “Hizmet nimettir” anlayışının ana slogan haline getirilmesi, grubun hizmeti ne ölçüde öncelediğini göstermektedir. Menzil Nakşiliğinde içinde bulunulan zaman dilimi itibariyle hizmet faaliyetleri, bireysel fayda getirici diğer tasavvufi veya grup faaliyetlerine nazaran, gerek grup ve içerisinde bulunulan toplum açısından ve gerekse ümmet ölçüğünde daha fayda getirici ve öncelik verilmesi gereken faaliyetler olduğu inancı gereğince ön planda tutulmaktadır.

4.3.4. Menzil Grubu Üyelerinin Hizmet Anlayışları

Menzil grubu üyesi sofilerin hizmeti nasıl algıladıkları, kendilerini hizmet faaliyetleri içerisinde nasıl anlamlandırdıkları, hangi faaliyetleri hizmet olarak gördükleri gibi grubun hizmet açısından sosyolojik analizine olanak tanıyacak sorular çerçevesinde görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Hizmetin grup üyelerince nasıl anlamlandırıldığının tespitine yönelik soruya G4 şu cevabı vermiştir: “Herhangi bir hizmette bulunurken tek gayem Allah rızasıdır. Zaten kişisel bir çıkar gözetilecek veya kazanım elde edebilecek bir durum yoktur. Hizmette niyete dikkat edilmesi gerekliliğini birçok kez şeyhimiz bize ifade etmiştir, niyetin her zaman Allah rızası olması gerektiği üzerinde ayrı bir önem vererek durmuştur. Hizmetin karşılığı manevi olarak beklenmektedir.” Hizmetin ne olduğu ile ilgili ikinci bir soruya ise G4: “Ümmetin menfaatine olacak Allah rızası için yapılacak her şey hizmettir.” cevabıyla hizmetin “umumiyetine” vurgu yapmaktadır. Görüşmenin devamında G4 görüşlerini şöyle devam ettirmektedir: “Menzil günümüzde kurtuluş kapısıdır, dinî olarak ilmi faaliyetler gerçekleştiriliyor, iman kurtarma vazifesi yerine getiriliyor, tasavvufi terbiye okulu olan bu kapıdan daha fazla insan faydalanabilmeli, yapılan bu hizmetlerle bizde bu çalışmalara katkı sağlıyor ve manen ortak oluyoruz ki bu büyük bir ortaklıktır. Biz sadece bir aracıyız bu hizmetlerde gayret ederiz başarı Allah’tan.” Hizmet, manevi getirisi yüksek, faydalanılması gereken bir faaliyet olarak anlamlandırılmaktadır. Allah’ın dinine yardım edildiği bunun sonucu olarak da Allah’ın yardımına nail olunacağına inanılmaktadır.

Ehlisünnet itikadının bir yansıması olarak görülebilecek ve yine tasavvufî bir ahlaki tutumla hizmet faaliyetlerinde bulunan grup üyesinin sadece aracı konumunda olduğu, halk edenin, yaratanın Allah olduğu inancıyla “benlikten sıyrılma” tutumu geliştirildiği görülmektedir. Bu tutum gereğince hizmet eden sofi, niyetinden ve gayretinden sorumlu olarak işin sonunu Allah’a havale ederek kadercî bir anlayış sergilemek durumundadır. Hizmetin zayı olmayan bir emek olduğu, gerek insanlara faydalı olarak ve gerekse tasavvufî halkanın genişlemesi neticesinde elde edilecek manevî kazanımların ahiret hayatında karşılığının verileceği inancının yüksek motivasyon sağladığı görülmektedir. Grup bünyesinde herhangi bir hizmete katılan sofinin, gerçekleştirilen bütün hizmetlerin manevî getiri ve sevabına ortak olduğu inancından hareketle, hizmetin faaliyet ve işbölümü açısından olduğu gibi manen getirisi açısından anonim bir yapıya sahip olduğu görülmektedir.

Hizmet bahsinde grup üyesi G8’in hizmet faaliyetlerini kastederek, “Bu iş Sâdatın işi.” Vurgusu dikkat çekmiştir. Bu ifade üzerine derinleştirilen sohbet neticesinde; hizmet faaliyetlerin gerçek sahiplerinin kendi müridleri dâhil bütün Nakşibendi büyükleri olduğu inancının taşınmakta olduğu görülmüş, yüksek şahsiyetlerle hizmetler sayesinde aynı paydada buluşmak ve manen ortaklık tesis etmenin manevî tatmin etkisinin hizmet motivasyonu sağlanmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu inanç gereği olarak da, Nakşibendi tarikatının mensubu olan mürid, bu yolun kurucusu ve devam ettiricisi olan şahsiyetlerin işlerine sahip çıkmalı ve yardımcı olmalıdır. Grup üyesi G7’nin de hizmet hakkındaki görüşleri bahse konu olan anlayışa paralellik arz etmektedir. Hizmet ile ilgili olarak G7 şu ifadeleri kullanmıştır: “Allah’ın izniyle bu işi bir şekilde Sâdatlar devam ettirebilirler veya birilerine gördürebilecekler, önemli olan bu hizmetin bir parçası olarak bundan fayda elde edebilmek. Hizmetin bir parçası olan sofi hizmetin bereketiyle tarikatta sabit kalabilir, tasavvufî terbiyede yol alabilir çünkü şeyhin yardımı ve himmeti hizmet vesilesiyle sofiye ulaşmaktadır.” Grup üyeleri açısından hizmet, gerek tasavvufî terbiyenin bir parçası olarak ve gerekse şeyhin manevî yardımının kazanılması açısından elzem bir unsur olarak görülmektedir. Ayrıca G7 hizmetin grup içerisinde önemine binaen şu ifadeleri eklemiştir: “Hizmet olarak yapılacak bazı girişimlerin ve yatırımların zengin olan gönüllü bir sofi tarafından tek başına üstlenilmesi olumsuz karşılanmaktadır, hizmet manevî bir fırsattır, nimettir ve her sofinin bundan faydalanması gerekliliğinden dolayı hizmetin genele yayılması murat edilmektedir.”

Grup üyesi sofiler tarafından, hizmet olarak görülen her işe, işin büyüklüğü ve küçüklüğüne bakılmaksızın, ayırım yapılmaksızın itina gösterildiği gözlemlenmektedir. Dergâh olarak kullanılan mekân için yapılan temizlik, çay ikramı için çay demlemek, çay taşımak, bardak yıkamak gibi anlık ve plansız gelişen işlerden, iş bölümü neticesinde yapılan görevlendirmeye kadar her iş ve görev hizmet olarak görülmekte ve yerine getirilmektedir. En basit bir örnek olarak ele alınacak bardak yıkama hizmetinde bile, hizmet bilinci içerisinde hareket edildiği görülmektedir. Küçük hizmet işlerinin sofiler tarafından teklifsiz, kendi inisiyatiflerinin bir sonucu olarak yerine getirilmesi, geliştirilen bir bilinç ve içselleştirilmiş hizmet anlayışının yansıması olarak değerlendirilmektedir. Grup içinde hizmet eden sofîye, elde ettiği sevap ve tasavvufî kazanım kastedilerek “malı götürdün” şeklinde espriyle karışık bir gıpta ifadesi, hizmete verilen değer ve elde edilecek inancın göstergesi olarak dikkat çekmektedir. Hizmetin yer ve zamanla sınırlı olmadığı, ikamet edilen yer, bağlı bulunulan dernek ve vakıf bölgesi dışında ihtiyaç duyulan bir hizmet faaliyeti içinde, “sofîler hizmet var” çağrısı ile müsait olan grup üyelerinin hizmete çağrıldığı ve bu çağrıya gönüllü olarak iştirak edildiği görülmektedir. Grubun ihtiyaç duyduğu ölçüde grup üyelerinin mesleki tecrübelerinden hizmet çerçevesinde faydalandığı görülmektedir. Örneğin bir kaynak ustası sofî, kaynakçıya ihtiyaç duyulması halinde hizmet için değerlendirilmektedir. Bunun dışında vasıf gerektirmeyen işler için de hizmete umumi olarak iştirak edilmesi istenebilmektedir.

Hizmet faaliyetleri içerisinde yer alan grup üyeleriyle gerçekleştirilen görüşmelerde, ortak bir hissiyatın dışa yansıması olarak, kendilerine işbölümü çerçevesinde tevdi edilen hizmet görevi kastedilerek, “Biz bu göreve layık değiliz ama Sâdatlar büyüklük göstererek hizmetten faydalanmamız ve manevi olarak kazanmamız için bize ikramda bulundular.” tarzında tevazu ve minnet içeren cümlelerin sıkça tekrar edildiği görülmektedir. Hizmet görevinin tasavvufî terbiye yöntemi işlevinden bahisle bazı sofîlerin nefis terbiyesi, manen zayıf yönlerinin tatmini ve tamiri adına hizmete dâhil edildikleri vurguna oldukça sık rastlanmaktadır.

Menzil grubunda, grup üyelerinin hizmeti, insanlara faydalı olmak, ümmetin uhrevî kurtuluşuna vesile olmak açısından dinî grubun amaçlarına yardımcı olmak ve grubun bekası, mürşidin emirlerine itaat, nefsanî terbiyenin icabı olarak da tasavvufî açıdan gerekli gördükleri, küçük bir ikram hizmetinden en nitelikli yöneticilik görevine kadar

bütün tevdi ve talep edilen işleri hizmet olarak algıladıkları ve içselleştirdikleri anlaşılmaktadır.

Hizmet faaliyetleri ile birlikte toplu tasavvufi ritüellere ve bireysel tasavvufi görevlere nasıl zaman ayırıldığı, hizmet ve tasavvufi görevler arasında nasıl bir denge gözetildiğinin anlaşılabilmesi için grup üyesi G9'a sorular yöneltilmiştir ve şu cevaplar alınmıştır: "Hizmet için bir görevde bulunurken, bir seyahate çıktığımda hizmetin yeri ve zamanına göre hatmelere veya sohbetlere katılamama durumum oluyor. Ancak akşam namazı sonrası mürşid rabitası ve günlük vird çekme vazifesini yerine getirebiliyorum. Tabi bu hatme veya sohbeti ihmal ettiğim anlamına gelmemekte, imkânlar dâhilinde sık sık katılmaya çalışıyorum." Hizmet vazifesi grup üyelerinin dünyevi meşguliyetlerini artırmakla beraber, toplu ritüel ve sohbetlere yer ve zaman açısından katılım mümkün olmadığı durumlarda da bireysel tasavvufi görevlerin yerine getirilmeye ayrı bir gayret gösterildiği anlaşılmaktadır.

4.3.5. Hizmet Kavramında Anlam Kaymasının Göstergeleri

Genel itibariyle dinî gruplarda ve özel olarak ise araştırma kapsamını teşkil eden Menzil grubunda, gerek tasavvufi literatürden elde edilen veriler ve gerekse araştırma sürecinde elde edilen göstergeler üzerinden temellendirilmeye çalışılacak olan anlam kaymasıyla ifade edilmek istenen temel sav, tarihsel süreç içerisinde ve özellikle son yirmi yılda daha hızlı bir ivme kazanarak geleneksel tasavvufi yaklaşımda hizmet olarak görülen ve icra edilen faaliyetlerin, günümüz itibariyle farklılaşması, çeşitlenmesi ve dolayısıyla hizmet algısında ve hizmet kavramının anlamlandırılmasındaki değişimdir.

Tarihsel süreç içerisinde, bireyselliğe dayalı, bedensel olarak fiziki gayretleri içeren, doğrudan ve dolaylı olarak iktisadi açıdan maddi olmayan veya ekonomik bir neden ve sonuç içermeyen hizmet anlayışının değişime uğradığı, kolektif hareket ve iş bölümüne dayalı olarak icra edilen, doğrudan ve dolaylı olarak maddileşmenin yoğunlaştığı, fikri, bedeni ve ekonomik gayretleri kapsayan birçok farklı şekilde katkı sağlanabilecek faaliyetlerin de hizmet kavramı çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir. Grup faaliyetlerinin hizmet kavramı ile özdeşleştirilmesi neticesinde, grubun faaliyet gösterdiği alanların genişlemesi ile hizmet kavramının anlamının da faaliyet kapsamı oranında genişlediği ve farklılaştığı görülmektedir. Hizmet kavramının geleneksel anlamı ve bu anlama paralel olarak icra edilen geleneksel hizmet faaliyetleri devam

etmekte, ancak faaliyetler daha fazla yeni hizmet anlayışına uygun olarak yoğunlaşmaktadır.

Menzil grubunun 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren hız kazanan dernek ve vakıflaşma eksenli kurumsallaşma sürecinde, gerek bu kurumsallaşma sürecinin başlangıç aşamasında desteklenmesi ve gerekse kurumsallaşmanın sağlanmasıyla birlikte dinî ve tasavvufî gayelerle seküler alanda artan faaliyetlerin desteklenmesi, sürdürülmesi ve genişletilmesi amacıyla, hizmet kavramının grubun yeni formuna ve amaçlarına uygun şekilde anlamlandırılarak grup içi motivasyonun sağlandığı görülmektedir. Grup faaliyetleri çerçevesinde, ekonomik değeri olan ürünleri üretim için grup üyeleri tarafından harcanan emek, ürünün pazarlanarak satılması, grup üyesi tarafından ücret karşılığı satın alınması, hizmet faaliyeti olarak nitelendirilmektedir. Hizmet kavramının anlamı ve kapsamındaki farklılaşmayla birlikte, grup üyelerinin hizmet faaliyetlerine katılımı için gerekli motivasyonun, uhrevî - tasavvufî söylem ve yöntemlere başvurularak sağlanmaya devam edildiği görülmektedir. Grup üyeleri, geleneksel tasavvufî yaklaşım içerisinde hizmet faaliyetlerini anlamlandırmaya, içselleştirmeye devam etmektedir. Hizmetten beklenen uhrevî fayda yine Allah'ın rızasını ve sevap kazanmaktır. Tasavvufî açıdan hizmet, nefis terbiyesi yöntemi olarak görülmeye devam edilmekte, şeyhin himmeti ve hizmet arasındaki bağa olan inanç sürdürülmektedir.

Grup üyeleri hizmet kavramı ve kapsamındaki farklılaşmayı, tasavvufî çerçevede değerlendirerek, manevî bir terbiyeden geçtiği inancını devam ettirmektedirler. Şeyhe geleneksel yöntemlerle ve doğrudan hizmet etmekle, hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya gelen talimatlar doğrultusunda ve “çağın gerektirdiği” şekilde hizmet etmek arasında, grup üyeleri açısından bir fark görülmeyecek şekilde yeni hizmet anlayışı içselleştirilmiştir. Grup üyelerinin herhangi bir hizmet faaliyetinde bulunarak bütün hizmet faaliyetlerinin manevî getirisine ortak olacağı inancı ve irşad faaliyetlerinin bir parçası olma güdüsü, geleneksel hizmet motivasyonuna ek olarak kolektif hareketi teşvik edici yeni bir motivasyon türü olarak görülmektedir.

Menzil grubu özelinde, hizmet kavramının anlam kaymasına örnek teşkil edecek göstergeler üzerinden konu değerlendirildiğinde; grubun yazılı yayın organı olan aylık tasavvufî içerikli Semerkand dergisinin, grup üyeleri tarafından grup içi ve grup dışında

pazarlanarak satılması, grup üyesi tarafından bizzat satın alınması hizmet kavramına dâhil edilmektedir. Derginin yazılması, basılması ve taşınıp depolanması sürecinde gösterilen bütün “ücretsiz emek” ve ekonomik harcama hizmet olarak değerlendirilmekte, grubun faaliyet gösterdiği bütün alanlarda süreç bu şekilde işletilmektedir. Grup tarafından üretilen, maddi değeri olan ürünün ilk ve doğal müşterisi, yine grubun kendi üyeleridir ve bu hizmet kavramı çerçevesinde gerçekleşmektedir. Pazar açısından ikincil hedef kitle ise, grubun sempati çevresi ve toplumun müteaddiyin kesimi olarak değerlendirilmektedir. Üretim, satış ve satın alma sürecinde grup üyelerinin aktif olarak yer alması, ekonomik faaliyetlerde ihtiyaç duyulan iş gücü ihtiyacını maliyetsiz olarak karşılamaktadır. Vakıf ve dernekleşme ile sağlanan kurumsallaşma, işbölümü ve uzmanlaşma çerçevesinde oluşturulan örgütsel yapı, hizmet faaliyetleri çerçevesinde hedeflenen ürünün, üretim, pazarlanma ve satış sürecinin sağlıklı ve az maliyetli işlenmesine olanak vermektedir. Elde edilen kâr ise yine grup faaliyetlerinin finanse edilmesinde, giderlerin karşılanmasında kullanılmakta, kendi kendini besleyebilen, ekonomik olarak döngüyü sağlayabilen bir yapının oluşumunu sağlamaktadır.

Hizmet kavramının merkezi rol oynadığı, bütün grup üyelerinin aktif katılımının sağlandığı, kurumsal yapı içerisinde planlı ve iş bölümüne dayalı olarak sürdürülen bu ekonomik döngüsel süreç, grup faaliyetlerinde başat rol oynayan dinî ve tasavvufi faaliyetlerin yanı sıra ve arka planında yer alarak işleyen bir süreçtir.

Üretilen hiçbir ürünün, sırf “maddi değeri” üzerinden değerlendirilmediği, dinî gerekliliklere özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu konuda grup üyesi G8’in grubun yayın orağın olarak yayımlanan aylık tasavvufi Semerkand dergisi hakkında kullandığı “Bu dergi Sadâtın bize mektubudur, başta sofiler olmak üzere bütün Müslümanların evine bu mektubun girmesinin sağlanması ve Sâdatın mesajının iletilerek bütün müslümanların bundan faydalanmaları gerekmektedir.” Grup üyelerine göre derginin birincil fonksiyonu budur. Grubun seyahat şirketi Semerşah ile Hac ve Umreye gitmenin neden tercih edilmesi gerekir, grup üyeleri bunu nasıl tanımlamaktadır sorularının cevabını bulmak amacıyla G8’e yöneltilen sorulara şu cevap alınmıştır:” Semerşahın bünyesinde dinî ve tasavvufi bilgisi yüksek rehberler bulunmaktadır, İslâm’ın kutsal mekânlarına Semerşah şirket ile seyahat ettiğimizde, seyahatiz daha bilinçli ve faydalı olarak geçiriyor, güvenilir bilgiler ediniyoruz.”

Görüldüğü üzere seyahat şirketinin asli gayesi de öncelikle “maddi değer” üzerinden değil dinî hassasiyet üzerinden açıklanmaktadır. Diğer grup faaliyet ve ürünlerine yönelik sorularda da aynı doğrultuda cevaplar alınmıştır. Sağlıkta mahremiyet, gıda da helallik, eğitimde dinî önceliklere riayet vb. örneklerde olduğu üzere, bütün faaliyetler de dini ve tasavvufi hassasiyetlere atıfla hareket edildiği görülmektedir. Birçok alanda ve hizmet çerçevesi içerisinde yürütülen faaliyetlerin amacı olarak, muhafazakâr kesime hitap ve hizmet edebilme, Menzil grubunun daha geniş alanda dini ve tasavvufi faaliyetlerde bulunabilmesi, yurt içi ve yurt dışı eğitim ve yardım faaliyetlerinin yürütülebilmesi, vakıf ve dernek giderlerinin karşılanabilmesi gibi dinî ve tasavvufi kaygıları önceleyen hedeflerin temel hareket noktası olduğu anlaşılmaktadır.

Menzil grubunun hizmet kavramına yüklediği anlam ve hizmet yöntemlerinin, tarihsel süreç içerisinde hizmet olarak nitelendirilen ve gerçekleştirilen geleneksel tasavvufi faaliyet ve yöntemlere göre farklılaştığı görülmektedir. Bu anlam ve yöntem farklılaşmasının, kurumsal ve örgütlü yapı içerisinde, grup üyelerinin yüksek motivasyonu ile birleşerek, içinde bulunulan zaman diliminin gerektirdiği araçlarla dinî ve tasavvufi faaliyetlerin gerçekleştirilmesi, daha geniş alanda ve küresel olarak hareket edebilme, grup faaliyetlerinin finanse edilmesine olanak sağlaması açısından, kavramın güne uyumlu hale getirilmesi veya güncellenmesi, grup stratejisine uyumlu hale getirilmesi olarak açıklamak mümkün görülmektedir.

4.3.6. Zihniyet Dönüşümü Olarak Hizmet

Max Weber, birçok uygarlığı inceleyerek kapitalizmin başlangıcı sayılabilecek özelliklere rastlamasına rağmen kapitalizmin sadece Batı’da ortaya çıkışını, kapitalizmin tamamlayıcı ve zorunlu şartlarından tamamlayıcı şartların diğer yer ve zamanlarda görülmesine rağmen zorunlu şartı olan dünyaya dönük asketizm yani çilecilik anlayışına dayalı oluşan kişilik tipinin sadece Batı’da ortaya çıktığını belirtmiştir (Weber, 1993, s. 62’den akt. Torun, 2002, s. 91). “Weber’e göre kapitalizmin tamamlayıcı şartları; burjuva sınıfının ortaya çıkması, kentleşme, endüstriyel teknolojinin gelişmesi ve rasyonel hukuktur (Acar, Bilir, & Han, 2014, s. 3) Kapitalizmin tamamlayıcı şartları olarak görülen unsurların “maddi” yapıyı oluşturduğu üzerinde duran Weber’e göre kapitalist olamayan toplumlardaki eksik olan şey kapitalizmin ruhunu teşkil eden Protestan çalışma ahlakını oluşturan inanç öğeleridir.

Protestanlık anlayışı ile kapitalizmin rasyonel ahlâkı arasındaki örtüşmeye vurgu yapan Weber'in tezi temelde Calvin'in "ilahi takdir" öğretisi olan beş esasa dayanmaktadır; dünyayı yaratan ve yöneten insan aklının kavrayamayacağı mutlak ve yüce Bir Tanrı vardır, Tanrı dünyayı kendi şanı için yaratmıştır, insanın kurtuluşu veya helâkı Tanrı tarafından önceden belirlenmiş ve insan çabasıyla değiştirilemez, ister seçilmiş olsun isterse helâk olmuş olsun bir bireyin görevi Tanrı'nın şanı için çalışmak ve yeryüzünde Tanrı'nın hâkimiyetini kurmaktır ve insan sadece tanrısal merhametle kurtulabilir (Aron, 1989, 372 akt. Torun, 2002, s. 93). Bu temel öğretiler çerçevesinde gelişen, her bireye önceden cennetin müjdelendiği, çalışmanın bir fazilet olduğu ve her insanın kendi mesleğini kendisinin seçmesi gerektiği şeklinde özetlenebilecek ilkeler, kurtuluşa erdirmenin sadece Tanrı'nın elinde olduğu inancının yerleşmesini sağlayarak kilise, papazlar veya her türlü mistisizmden insanları arınarak Weber'in deyimiyile "dünyanın büyüden temizlenmesi", birey bilincinin doğaya ve doğal düzene yönlenmesini sağlamıştır (Torun, 2002, s. 93). Bu durumda birey uhrevi belirsizliğini yani Tanrı tarafından seçilmiş olup olmadığını anlamak için Kalvin öğretisi çerçevesinde geliştirilen dünyevi başarılarla seçilmiş kişi olabilme arzusu ile hareket etmektedir. Dünyada seçilmiş kişi olmanın kanıtı olarak dünyevi ve ekonomik başarıları amaçlayan Prüten ahlâk sahibi birey, inanç temelli yaklaşımından dolayı lüks yaşam ve savurganlıktan uzak durarak sade bir aile yaşamı tercih ederek ekonomik birikimini yeni yatırımlara dönüştürmek durumunda kalıyordu. Max Weber'in kapitalizmin ruhu olarak ifade ettiği "dünyaya dönük çileciliğin", inanç temelli dünyevi kazanç elde etme hırsıyla seçilmiş kişi olmanın kanıtı peşinde koşan, birikim sağlayan ancak lüks ve savurganlıktan uzak durarak, varlık içerisinde manastırda çile çeken bir keşiş gibi dünyevi hazlarla arasına mesafe koyan bireyin ahlaki tutumu olduğu görülmektedir.

Dünya dinleri ve kapitalizm bağlamında çalışmalar yapan Weber, mistik eğilimi olan dinlerin iktisadi açıdan gelişmeye uygun olmadığını ileri sürmekle beraber dünyaya dönük asketizmle (çilecilik) uzlaşa içerisinde olan Hint ve Çin mistik dinlerini iktisadi açıdan elverişli inanç kaynağı olan dinler olarak belirtmiş, İslâm dininin ise başlangıçta aktif riyazet karakterli bir din olmasına rağmen tasavvuf gibi toplumsal tabakaların etkisiyle mistik bir karaktere büründüğünü ileri sürmüştür (Torun, 2002, s. 92). Batı'da kapitalizmin gelişimine en uygun inanın Protestanlık olduğunu bunu da Protestanlığın çalışmayı ön planda tutan, teşvik eden yapısına bağlayan Weber, Doğu'da kapitalizmin

gelişmemesini ise ticareti geri planda tutan ve ganimet gelirlerini ön plana alan İslâm dinine bağlamaktadır (Acar, Bilir, & Han, 2014, s. 2-8).

Weber'e göre İslâm dini kapitalist gelişmeyi takip edecek tetikleyici faktörlerden yoksundur, İslâm dinini savaşçılar dini olarak niteleyerek toplum yapısı ve kuruluşu itibariyle cihad ve fetihlere yönelik karakteristik yapısına vurgu yapmış, ilk Müslümanların zenginlik ve varlıklarını savaşlardan elde ettikleri ganimetlere bağlamıştır (Torun & Duran, 2010, s. 68). "O'na göre Müslümanlar kulluk görevlerini sadece namaz kılmak, oruç tutmak gibi günlük ibadetler yaparak yerine getirmektedirler, oysa Protestan toplumu için kulluk görevini yerine getirmenin en büyük şartı sürekli çalışmak ve üretmektir (Torun & Duran, 2010, s. 69). Weber'in bu ve benzeri iddiaları pek çok yönden eleştiriye uğramıştır. Protestan ahlâkının kapitalizmi ortaya çıkardığı iddiasını Türk dünyasına taşıyan Sabri F. Ülgener, Weber İslâm bahsinin taraflı olduğunu savunarak Weber'in tezini Osmanlı'ya uyarlamış, Osmanlı'da Weber'in kuramına göre kapitalizmin ortaya çıkışına engel olan sebepleri açıklamaya çalışmıştır (Acar, Bilir, & Han, 2014, s. 5).

İslâm dinini kaynakları olan pek çok ayet ve hadisle İslâmiyet'in ticaret ve çalışmayı teşvik edici yönünü ön plana çıkararak Weber'in kuramında katılmadığı yönleri açıklayan Ülgener, İslâmiyet'in mistik yönünü oluşturan tasavvuf konusunda O'na katılmaktadır (Torun & Duran, 2010, s. 69). Ülgener, bir tarafa ticaretle uğraşan, para biriktiren ve dışa dönük bir Peygamber portresini diğer tarafa ise çalışma ahlâkını yeteri kadar geliştirememiş, içe kapalı, mal ve hizmet üretiminde kapitalizmin gelişimini yakalayamamış bir toplum ve medeniyet portresini koyarak karşılaştırmış, ortaya çıkan çarpıklığın açıklamasını İslâmiyet'in özünden farklılaşan tasavvufa atıfla yapmıştır (Acar, Bilir, & Han, 2014, s. 7). Tasavvuf konusunda ise ikili bir yaklaşım gösteren Ülgener, tarikatların büyük bölümünü İslâm'dan sapmış ve İslâm'ın ifsada uğramış yorumları olarak değerlendirerek "batını-melâmi" ayrımına gitmiştir (Tak, 2017, s. 315-316). "Batınilik tasavvufun içe dönük yönünü, Melâmilik ise bir taraftan dünyaya yönelişin zararlı tesirleri ile savaşmayı diğer taraftan da dünya ile meşguliyetin gerekliliğini ifade etmektedir (Arslan, 2010, s. 58). Ülgener'in tasavvuf bahsi üzerine bu kadar eğilmesinin ana sebebinin Anadolu insanının zihniyet oluşumunda etken rol oynaması olduğu anlaşılmaktadır. Weber'in kapitalizmin ruhu olarak Protestan bireyin inanç temelli biçimlenen bilinç yapısını ele almasını kuramsal olarak izleyen Ülgener,

İslâm ve kapitalizm arasındaki bağıntı çözümlemesinde tasavvuf gibi İslâm toplumunda zihniyet belirleyici bir olguyu ele alması ve yoğunlaşması anlamlı görülmektedir. Ülgener'e göre zamanla Batıni tarikatların ortaya çıkarak var olan tarikatları da etkisi altına alması sonucu mal kazanma hırsı ve dünya zevklerine düşkünlükle birlikte asıl amaçları olan Allah'ın rızasını kazanma amacından saparak İslâmiyet'in de olumsuz bir şekilde anılmasına neden olmuşlardır. Bu noktada tasavvufun iktisadi ahlâk ve zihniyet üzerinde bazı olumsuz etkileri olduğunu düşünen Ülgener, üyeleri fazlalaşan tarikatlar içerisinde bir kesimin sürekli çalıştığı, ortaya çıkan zenginleşme sonucu alt ve üst tabaka olarak nitelendirdiği bir sınıflaşmanın olduğunu ileri sürmüştür; alt tabaka sürekli üst tabakanın ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken üst tabaka rahat içerisinde yaşamış ve bunun neticesinde üst tabakada olanlar için tasavvuf bir "tüketim ve gösteriş" tutkusunu olarak dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm yani sınıf yapısının değişimi zaman içerisinde değerleri ve dolayısıyla zihniyet dünyasını da değiştirmiştir (Torun & Duran, 2010, s. 70). İslâm'da olmayan bu sınıfsal tabakalaşma tarikatlar yoluyla topluma ve toplumsal kurumlara sirayet ederek dışa yabancı, içte güven arayan, tarikatlara bel bağlayan bir insan tipi ortaya çıkarmış, ilk dönemlerinde olduğu gibi tasavvufi zihniyet yeniden dışa açılmanın düşünsel öncüsü olamamış içe kapanışın kurucusu olmuştur (Arslan, 2010, s. 57). Tasavvufi yapılarda ayrıma giden Ülgener, "yüksek tasavvuf" karşısında kendi tabiriyle "sulandırılmış" tasavvufu "batini" olarak konumlandırmış, Melamilik benzeri dünyayı dışlamayan veya yüksek felsefi nitelikleri içerisinde barındıran tasavvufi eğilimleri olumlu olarak değerlendirerek ayrı tutmuştur" (Arslan, 2010, s. 74).

Kapitalizmin bütün eleştirilere rağmen bir gelişmişlik olarak kabul edildiği ve Batı'nın üstünlüğünün bu ekonomik sistem temelinde yükseldiği görülmektedir. Gerek kapitalizmin nasıl ortaya çıktığına dair Weber'in kuramı ve gerekse Osmanlı'dan beri tarihsel süreç içerisinde bu toplumda neden kapitalizmin gelişemediği yönündeki en güçlü, en çok başvurulan ve Weber'in kuramsal yöntemini izleyerek cevap veren Ülgener'in görüşleri ağırlıkta olmak üzere kavramsal bir çerçeve oluşturulmuştur. İslâm toplumlarında genel olarak gelişmişlik bahsinde olduğu gibi İslâm'ın mistik yorumu olan tasavvuf üzerinde konunun özellikle zihniyet bağlamında yoğunlaştığı görülmektedir. Ülgener, dünyadan el etek çeken, içe kapalı tasavvufi anlayışın toplumun zihniyetini ve ahlâk yapısını olumsuz yönde değiştirdiğini öne sürmüştür.

Hizmet başlığı altında bu konunun açılmasının amacı, araştırma kapsamı içerisinde ele alınıp işlenmeye çalışılan hizmet kavramının dönüşümü ile birlikte tasavvufi anlayış ve oluşan yeni zihniyet yapısının önemine dikkat çekmektir. Hizmet faaliyetlerinin gerek maddileşmesi ve gerekse çeşitli alanlara yayılması, tasavvufi yapıların öteden beri mesafeli durduğu alanların da faaliyet kapsamına alınması, dünyevileşme veya maddileşme anlamında yerilirken, tasavvufun dışa yönelmesi ve bireyleri bu yönde etkilemesi olumlu olarak değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. İslâmi Kalvinizm tartışmaları çerçevesinde ele alınan muhafazakâr sermayeye dayalı yatırımların ve muhafazakâr işadamları olarak tanımlanan kişilerin artışında bu zihniyet dönüşümünün ve tasavvufi yapıların kurduğu TÜMSİAD benzeri oluşumların etkisi olduğu da görülmektedir. Ülgener'in öteden beri tasavvufi yapıların Anadolu'da zihniyet oluşumu üzerinde ki etkilerinin önemi üzerine temellendirdiği ve yoğunlaştırdığı görüşlerinin bu çerçevede yeniden değerlendirilmesi ve bu dönüşümle birlikte ele alınmasının açıklayıcı olduğu düşünülmektedir.

Dinsel kaynaklı yüksek motivasyon ve bu motivasyonun ekonomik davranışlara yansımaları bağlamında, Max Weber'in kapitalist ekonomik sistemin oluşumunda, Protestan mezhebinin öğretisi çerçevesinde geliştirilen ahlaki ekonomik tutumun etkisi üzerine temellendirdiği teze paralel olarak, anlam kaymasına uğrayan ve maddi faaliyetlerde kullanımı yoğunlaşan hizmet kavramının, kapitalizm boyutunda büyük bir ekonomik dönüşüme neden olmasa da, iktisadi açıdan geniş imkânların oluşumuna olanak sağladığı görülmektedir. Toplumdan kopukluğu öngörmeyen ve tasvip etmeyen Nakşibendilik esaslarına dayalı zahitlik anlayışı ile hizmet faaliyetlerine aktif olarak katılımın uyumluluğunun da, bu dönüşüme grup üyelerinin adaptasyonu açısından katkı sağladığı görülmektedir. Bu zahitlik anlayışında, hizmet faaliyetlerinde bulunmak başat rol oynamakta, grup faaliyetlerinde elde edilen ürünlere yönelik olması kaydı ile tüketime olumsuz bir anlam yüklenmemektedir.

4.4. Göstergeler Üzerinden Dünyevileşmenin Anlamlandırılması

Sektörel bazda faaliyetlerin çeşitlenmesi, doğrudan ve dolaylı olarak ekonomik gelir getirici faaliyetlerin artışı, sivil toplum kuruluşları aracılığıyla toplumsal alanda aktif olarak faaliyet gösterme, bütün araçlarıyla medyanın aktif kullanımı gibi göstergeler üzerinden yapılacak bir değerlendirme, Menzil grubu bağlamında “dünyevileşme”

olgusunu gündeme taşımaktadır. Geleneksel tasavvufi gayeleri aşan, klasik tarikat algısı ile uyuşmayan, tasavvufi kavramların yeniden anlamlandırılması ve faaliyetlerin genişletilmesi ile özetlenebilecek dönüşüm süreci, ekonomik faaliyetler ve toplumsal alanda görünürlüğün artışı bağlamında, “dünyevileşme” olarak yorumlanmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde dinî hassasiyetlerin daha yüksek olduğu zaman dilimlerinde, İslami toplumlarda dinin deruni olarak yaşanmasını amaçlayan, “evliya yetiştirme mektebi” işlevi gören tasavvufi tarikatların, modern ve seküler düşüncenin doğuşu ve gelişimi ile birlikte, bu değişime paralel olarak yeni form kazanan başta siyasal, ekonomik, sosyal, hukuksal olmak üzere bütün alanlarda ki düşünsel ve kurumsal yeniden yapılanmanın gerek işlev ve gerekse yasal faaliyet gösterebilme açısından tarikatları dönüşüme uğrattığı görülmektedir. Bu dönüşüm maddi yönün, vakıf ve dernekleşme formunda yapılarak yasallaşma adına yeni mekânsal ve kurumsal yapılanmaya gidilmesi, manevi yönünün ise, tarikatların artık “evliya yetiştirme mektebi” işlevi yerine “iman kurtarma mektebi” olarak işlev görmesi ve bu yönde hareket tarzı geliştirmesi olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Nakşibendi tarikatının Halidî koluna bağlı olarak Menzil grubunun kurucusu Abdülhakim El Hüseyini’nin bir sohbetindeki vurgu, genel anlamda tarikatların özel anlamda ise Menzil grubunun görmesi gereken işlevi aktarmaktadır:

“İşte artık zamanımız sona yaklaşmaktadır. Devir zahmet devridir. Onun için imanı kurtarmak için çok çalışmak lazımdır. Bugün insanlar, Allah’tan yüz çevirmiş, pek çoğu namazına, orucuna dikkat etmiyor, haram yediğine bakmıyor, dedikodu yapıyor, Allah’ın emirlerine itaatsizlik yaygınlaşıyor, neredeyse İslami yaşantı yok olacak. İsim olarak Müslüman çok ama yaşantı azalmış.” (Nakşibendi, 2013, s. 485).

İman kurtarma gayesi, yani insanların İslami esaslar çerçevesinde inanmaları ve bu esaslara riayet edecek şekilde yaşamaları, imanlı olarak ölmeleri, tarikatların işlevlerini asgari düzeye indirmelerini simgelemektedir. Dinî olarak yüksek ihtisas anlamına gelen tasavvuf ve kurumsallaşmış yapısı tarikatlardaki işlev değişikliği, niteliğin düşmesine dolayısıyla niceliğin artmasına neden olmuştur. Bu çerçevede artık bütün topluma ulaşmak, “Ümmeti Muhammed’in imanını kurtarma stratejisinin” bir gereği olarak öne çıkmıştır. Dolayısıyla tasavvufun ve onun örgütlenme biçimi olarak tarikatın ya da dinî grubun içerisinde yaşanan işlevsel dönüşüm ve dünyevileşme sadece kendi iç

dinamiklerinden değil aynı zamanda toplumun içinde bulunduğu kriz durumundan kaynaklanmaktadır.

Menzil grubunda “devrin iman kurtarma devri” olduğu ve Menzil’in bu bağlamda kurtuluş kapısı işlevi gördüğünün önemle vurgulandığı görülmektedir. Bu hedef çerçevesinde “devrin silahı ile silahlanma” anlayışı ile hareket edilmesinde herhangi bir beis görülmemektedir. İrşad için insanlara ulaşmak, onlara İslam dinini ve tasavvufu anlatmak gerekmektedir. Bunun yolu televizyon kanalı, dergi, kitap, internet yayınları vs. ise, devir bunu gerektiriyor ise, bunların kullanılması ve bu yönde faaliyet gösterecek araçlara sahip olunması gerektiği düşünülmektedir. Yasal zemin ve demokratik haklar çerçevesinde, toplumda dinî hassasiyetlerin yükseltilmesi için gayret gösterilmesi, hizmet faaliyetlerinin ana gayesi olarak ifade edilmektedir. Araçsal bazda imkânların genişletilmesi için çeşitli faaliyetlerde bulunulması çalışmaların finansı için gerekli görülmektedir. Grup amaçları çerçevesinde insanlara ulaşmanın ve mevcut grup faaliyetlerin devamı ve genişletilmesinin, bir maliyetin karşılanmasını gerektirmekte olduğu, bunun ise devamlı bağışlarla sağlanmasının mümkün olmadığı düşünülmekte ve bu gaye ile kurumsal yapı içerisinde ekonomik döngünün oluşturulduğu görülmektedir. Gerçekleştirilen gelir getirici faaliyetlerin, ihtiyaçların karşılanması ölçüsünde kısıtlanmakta olduğu ifade edilmektedir.

Girişilen grup faaliyetlerinin, ümmet menfaatleri doğrultusunda hizmet amacıyla icra edilerek, faaliyetlerin “genelliği” üzerinde durulmaktadır. Özellikle ekonomik alandaki sivil toplum kuruluşu olan Tümsiad faaliyetlerinde, hizmet anlayışında olduğu gibi “devrin şartlarına uyum” adına “bir lokma bir hırka” deyimini ile ifade edilen zahitlik anlayışında dönüşümün hedeflendiği grup üyesi G10 ile gerçekleştirilen görüşmede şu şekilde ifade bulmuştur: “Müslümanlar İslami kaidelere uygun olmak kaydı ile ekonomik alanda yer almalıdır, ekonomik olarak güçlü olma gayesiyle sadece bir oluşum adına değil de genel olarak İslam toplumunun menfaatleri ve bu doğrultuda örgütlenmesi çerçevesinde hareket edilmektedir, toplumun mütedeyyin kesiminden de girişimcilerin çıkması için kurumsal işbirliğinin öngörüldüğü bir çalışma söz konusudur. Küresel çapta faaliyet gösteren Ukba ve Beşir dernekleri de gerek mazlum coğrafyalardaki Müslümanlara yardım götürülmesi ve gerekse gönül bağı kurularak işbirliğinin tesis edilmesi için gayret göstermektedirler.” Yardım ve kardeşlik dernekleri vasıtasıyla grup bünyesinde yürütülen faaliyetlerde de yine grup üyeleri hizmet

çerçevesinde görev yapmakta olup, her ne kadar yürütülen faaliyetlerde derneklerin aslı amacı ön planda tutulsa da, hizmet gayesiyle gidilen bu coğrafyalarda bu kuruluşlar aracılığıyla İslami ve tasavvufi çalışmalar bütünleşik olarak yürütülmektedir.

Tarihsel süreçte, temel öğretilerine bağlı kalınarak, zorunluluklara binaen geliştirilen yöntem ve içtihatlarla içerisinde bulunan zaman dilimine uyumlanma pratiği yüksek olduğu gözlemlenen Nakşibendi tarikatı ve bu tarikatın bir kolu olan Menzil grubunun, aynı pratikler içerisinde hareket ettiği, gerek örgütsel yapı ve kurumsallaşma ve gerekse devrin gerektirdiği araçların kullanımı açısından uyumlanma düzeyinin yüksek olduğu görülmektedir. Girişilen faaliyetlerdeki niyetin sonu itibariyle Allah rızası olması ve bu faaliyetlerde İslami kaidelere riayetin sağlanması şartıyla dünyanın araçsallaştırılmasında bir sakınca olmadığı görüşü benimsenmekte, bütün faaliyetlerin aynı zamanda tasavvufi olarak irşadın bir parçası olduğu inancı paylaşılmaktadır.

SONUÇ

Araştırma hipotezleri çerçevesinde yapılacak bir değerlendirmede; Menzil grubunda kurumsal bir yapının oluşturulduğu, gerek tasavvufi faaliyetlerin ve gerekse eğitim, medya, sivil toplum ve yardım kuruluşu gibi dünyevi faaliyetlerin, ayrı isimler ve çatılar altında yapılırsa da, temsilciler vasıtasıyla bağlantının sağlandığı, aktif olarak grup üyelerince faaliyetlerin yürütüldüğü ve oluşturulan hiyerarşik yapı ile merkezileşmenin sağlandığı görülmektedir. Ayrıca kurumsal yapıyla birlikte vakıf merkezleri çevresinde konumlanan dernekler vasıtasıyla bir “dağıtım ağının” oluşturulduğu görülmektedir. Grup tarafından üretilen ürünlerin dağıtımı bu ağlar üzerinden yapılmaktadır. İşbölümü ve uzmanlaşma ile eldeki insan kaynağı etkili ve verimli bir şekilde kullanılmakta, grup üyelerinin meslek ve statülerine göre hizmet faaliyetlerinde değerlendirildiği gibi grup için yeni olan bazı faaliyetlerde, yatkın olduğu değerlendirilen grup üyelerinin görevlendirilerek zaman içerisinde uzmanlaşmaları sağlanmaktadır. Görülen işin önem ve yoğunluğuna göre, bazı grup üyelerinin öteden beri gönüllü ve ücretsiz olarak yerine getirdiği işi veya görevi ücretli ve tam zamanlı olarak yapmaya sevk edilerek profesyonelleşmeye gidildiği görülmektedir. Bunun neticesinde, her ne kadar ücret karşılığı işçi işveren ilişkisi olsa da, aynı zamanda tarikat mensubiyetinin de olması açısından, işe adanmışlık daha yüksek, çalışma saatleri daha esnek yeni bir çalışma biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Menzil grubunda, bir taraftan modern kurumsal bir dönüşüm gerçekleştirilerek organizasyon yapısında profesyonel işgücü, işbölümü ve uzmanlaşmaya dayalı rasyonelleşme sağlanırken bir taraftan geleneksel Nakşibendi tarikatı değerlerine bağlılık sürdürülmekte, gerek bireysel ve gerekse toplu olarak yerine getirilen tasavvufi ritüeller sistemli olarak devam ettirilmektedir. Organizasyon yapısında dünyevi işler ve uhrevi işler olarak nitelendirilebilecek irşad ve hizmet şeklinde ikili bir ayrımın bulunduğu görülmektedir. Grup içerisinde “işin ehline teslimi” olarak anlamlandırılan bu ayrımın keskin bir ayrım olmadığı son tahlilde amacın irşad ve son söz sahibinin grup lideri olduğu görülmektedir. Tasavvufun, dinin deruni bir şekilde yaşanması ve nefis terbiyesi yönüyle icrasının, tasavvufi yöntemlerle seyr-i süluk adı verilen manevi terbiye yöntem ve sürecinin, şeyh – mürid ilişkisinin geleneksel yapısına bağlı olarak devam ettirildiği görülmektedir. Grup bünyesinde dünyevi faaliyetlerde bulunulmakta, ekonomi, sağlık, eğitim, kültür sanat, yardım derneği, sivil toplum kuruluşları ve medya

başta olmak üzere birçok alanda faaliyet gösterilmektedir. Grubun kendi giderlerini karşılamak ve faaliyetlerin devamının sağlanması amacıyla, kendi kendine yeterli olacak şekilde ekonomik döngü oluşturulmuştur. Menzil grubunun dünyevi faaliyetlerinde temel motivasyon unsurunun “hizmet” kavramı olduğu, hizmet faaliyetleri çerçevesinde hareket edildiği değerlendirilmektedir. Hizmet kavramının ise tasavvufî ıstılahta yer alan ve daha çok uhrevî alanı içeren yapısının anlam kaymasına uğradığı, maddileştiği görülmüştür. Faaliyet çerçevesi ve içeriği değişime uğrasa da grup üyeleri, hizmet anlamlandırmasında tasavvufî bir yaklaşım içerisinde, Allah rızası, şeyhin himmeti gibi uhrevî kazanç saikiyle hareket etmektedirler.

Grup üyelerinin gerek kurumsallaşma ve gerekse işbölümü açısından yapılan değerlendirmelerde geleneksel yapıdaki bu dönüşümden dolayı bazı kaygıları oldukları da görülmektedir. Organizasyon yapısındaki işbölümü nedeniyle oluşturulan bürokratik yapı nedeniyle grup üyelerinin bazen yetkili kişilere ulaşamama sorununun ortaya çıkmakta olduğu görülmüş ayrıca yeni yapıyla birlikte şeyh-mürîd arasındaki mesafenin açıldığı görülmüştür. Bir diğer kaygının ise işbölümü nedeniyle eğitilmiş ve uzmanlık alanına sahip grup üyelerinin ön plana çıkarılmasının sınıfsal bir ayrıma neden olabilmesidir. Grup üyelerinin statü ayrımı nedeniyle ortaya çıkan ve çıkabilecek tasavvufî yaklaşımı göz ardı edici tutum ve davranışlar nedeniyle kaygılı oldukları görülmektedir. Her ne kadar grup içerisinde çalışanlar açısından bazı pozisyonlarda profesyonelleşmeye gidilse de, grup üyelerinin dinî ve tasavvufî inanç ve bağlılık saikiyle hareket etmesi neticesinde oluşan “gönüllü” ve “amatör” çabaların, grubun temel hareket unsuru olduğunun ihmâl edilerek tasavvufî ahlâk açısından grubun geleneksel değerlerinin örselenmesi bütün kaygıların temelini oluşturmaktadır.

Menzil grubunun tasavvuf anlayışının “iman kurtarma” faaliyetlerinde yoğunlaştığı, bu hedef çerçevesinde daha fazla insana ulaşma çabasının hem büyüme eğilimi hem de dünyevi faaliyet artışını anlamlandırmak açısından söylem olarak başvurulduğu görülmektedir. Dünyevileşme ve modern dünyanın araçlarına eklenme eleştirileri ise çağa ayak uydurma, devrin silahı ile silahlanma ve dolayısıyla dünyanın uhrevî amaçlarla araç olarak kullanılması gayesi ile açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Ahir zaman olarak kavramsallaştırılan dinin bireysel ve toplumsal açıdan etkisinin kaybolması veya yozlaşması durumuna ve ümmetin uhrevî faydası açısından daha geniş alanda ve daha fazla gayret gösterilmesinin elzemliğine vurgu yapıldığı, bu vurguyla da

bir ölçüde tarikatın yeni formuna bir açıklama ve açıklık getirildiği müşahede edilmektedir. Grup üyeleri açısından ise grup bünyesinde toplu tasavvufi ritüellerde olduğu gibi ümmetin uhrevi kurtuluşunu nihai olarak hedefleyen hizmet faaliyetlerinde de kolektif bir sevap anlayışı olduğu, her ne kadar örgütlenme, faaliyet ve kurumsallaşma süreci dünyevi ve modern anlayış çerçevesinde yürütülmekte ise de tasavvufi bağlılık, tarikat disiplini ve uhrevi beklentiler açısından geleneksel değerlerin etkili olduğu görülmektedir. Grup üyelerinin, hizmet faaliyetleri kapsamında artan dünyevi meşguliyetleri nedeniyle, hatme-i hacegân ve sohbet gibi toplu tasavvufi ritüel ve etkinliklere katılım sağlamasalar da, vird ve rabıta gibi günlük bireysel tasavvufi görevlerini sürdürdükleri, bireysel tasavvufi görevlerden taviz vermedikleri görülmektedir.

Menzil grubunun kendi oluşturduğu standartlar ekseninde mekânsal yapısının oluşturulduğu, gerek hizmet faaliyetlerinde ve gerekse tasavvufi faaliyetlerde grubun tüm mekân ve kurumlarını temsilcilikler ve temsilciler vasıtasıyla hiyerarşik olarak merkezileştirdiği ve standartlaştırdığı görülmektedir. Mekânın yer seçiminden, iç ve dış tasarımına kadar belli ölçüler çerçevesinde hareket edilmekte, grubun topluma açıklığı, şeffaflığı, toplumla bütünleşmesi etrafında şekillenen grup ideolojisi grup mekânlarının seçiminde somut bir şekilde yansıtılmaya çalışılmaktadır. Gerek grubun Nakşibendiliğe vurgu açısından kalp şeklindeki simgesi ile ve gerekse Semerkand ismi çerçevesinde markalaşmaya önem verildiği, görünürlüğün irşat çalışmalarına sağladığı katkının etkin olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından itibaren izlenen katı laik politikalar nedeniyle, toplumun muhafazakâr kesimi nezdinde dinî temsil kabiliyeti kazanan ve muhafazakâr kesimin büyük bir bölümünü konsolide edici ve yönlendirici etkiye sahip olan dinî grupları dönüştürücü iki büyük etki, toplumsal alanda dinî grupların gerek işlevsel ve gerekse yapısal seyrinde etkili olmuştur. İlk olarak, cumhuriyet devrimleri çerçevesinde tarikatların hukuki olarak illegal konuma düşürülmesinin, tarikat veya dinî grupların faaliyetlerini günün siyasi şartlarına uygun olarak ve kademeli bir şekilde dernek ve vakıf formuna taşımalarına neden olduğu, bunun neticesinde ise hem yasal faaliyet gösterme imkânını sağladığı hem de dernek ve vakıflaşmanın kurumsallaşmaya evrildiği, daha çeşitli alanlarda daha fazla faaliyet gösterme kabiliyetine yol açtığı görülmektedir. İkinci olarak ise, gerek modern düşüncenin gelişimi ve sekülerleşmenin

toplumsal ve bireysel olarak dinî açıdan olumsuz etkisi ve gerekse dinî alanı resmi yordamla belirleyici ve sınırlayıcı, bir başka bakış açısıyla dışlayıcı siyasetin etkisiyle ortaya çıkan durumdan dinî gruplar faydalanmışlardır. Bu durum dinî grupların tarih içerisinde gördükleri yüksek ihtisas işlevinin, “dinin asgari düzeyde de olsa yaşanması ve iman kurtarma” olarak değişime uğramasında etkili olmuş, bu değişimle birlikte bütün toplum dinî grupların ulaşmak istedikleri hedef kitle haline gelmiştir. Bütün toplumun hedef kitle haline gelmesi ise büyümeyi gerektirmiş, dini gruplar, bu büyümeyi sistemli olarak finanse etmek gayesiyle dünyevi faaliyetleri artırmak durumunda kalmıştır. Aynı zamanda büyüyen insan kaynağının etkin kullanımını da, dinî grupların güdülerini arasına girmiştir. Dolayısıyla döngüsel ve birbirini besleyen bir süreç söz konusu olmuştur. Pek tabii ki bütün din grupları, bu dönüşüm sürecinden aynı düzeyde etkilenmemiş veya bu dönüşüme paralel bir strateji izlememiştir.

İçinde bulunduğu toplumdaki üyelerini edinen dinî grupların toplumla etkileşim içerisinde olduğu sosyolojik bir gerçekliktir. Menzil grubunun değişim süreci ele alındığında, grup üyelerinin grup stratejisine bağlı olarak tutumlarında değişiklikler olduğu görülmektedir. Örneğin daha önce bir tiyatro gösterisi etkinliğine katılmayan sofinin grup etkinliği çerçevesinde düzenlenen bir tiyatro gösterisine gitmesi, evinde televizyon bulundurmayan bir grup üyesinin “bizim kanal” olarak nitelendirdiği tv kanalını izlemek için televizyon edinmesi, yapımcılığını grubun üstlendiği sinema filminin gösterimi için sinemaya gitmesi, sofî bir esnafın grubun iş adamları derneğine iştirak etmesi vb. birçok düzeyde, kaynak taraması neticesinde elde edilen tutumlarla ilgili verilerle uyumlu olmayan değişikliklerin tespiti bu etkileşim düzeyini ortaya koymaktadır. Hususiyetle bir sosyolojik araştırmanın başlıca etkinliği, tutumların değişimi üzerinden dinî grupların toplumla olan karşılıklı etkileşimini ortaya çıkarmak olduğundan, elde edilen verilerden anlaşıldığı üzere, anlamlı olabilecek şekilde dönüşümün grup üyelerine sirayet ettiğini göstermektedir.

Sivil toplum kuruluşları nezdinde dinî grupların faaliyetleri değerlendirilirse, her ne kadar demokratik bir oluşum olmama ve şeyhe, dinî lidere itaat ve bağlılık ekseninde gelişen bir yapı ihtiva etmesi nedeniyle “sivil toplum” kavramına ters olduğu şeklinde eleştirilere maruz kalsa da, dinî gruplar vasıtasıyla yardım ve kardeşlik dernekleri veya işadamları dernekleri gibi girişimci oluşumlarına, dolayısıyla sivil toplum faaliyetlerine iştirak eden birey sayısı oldukça fazladır. Çalışma kapsamında ele alınan Menzil

grubunda da sivil toplum faaliyetleri bu kapsamda incelenmiş, ilgili faaliyetlere grup üyelerinin teşvik edildiği görülmüştür. Ayrıca grup bünyesinde küresel olarak da yardım ve kardeşlik derneklerinin faaliyetlerinin gerçekleştirildiği, bu yönüyle hem irşat faaliyetinin küresel düzeyde yürütüldüğü hem de ülkenin etkinlik alanına katkıda bulunulduğu görülmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde, informel de olsa gerek tarikat ve gerekse cemaat tipi dinî gruplar din alanında faaliyet göstermiş, toplum tarafından kabul görmüş ve üyeleri olsun olmasın belli bir sempati çevresi edinmiştir. Tasavvufi anlayışın üyelerini dünyevi faaliyetler bağlamında pasifleştirdiği yönündeki eleştirilerin de, tarikatların daha dünyevi faaliyetlere yönelmeleri ile birlikte ve üyeleri ile kolektif olarak hareket etmelerinin sağladığı imkânların büyümelerine katkısı neticesinde, bu seferde asıl amacından uzaklaşarak her alanda aktif olmaları gibi eleştirilere yerini bırakması başlı başına bir dönüşüm yaşandığının göstergesi olarak okunabilir.

Menzil grubunun, tasavvufi faaliyetleri ile hizmet çerçevesi içerisinde yürüttüğü dünyevi faaliyetlerini dengede götürmeye itina gösterdiği görülmektedir. Grup üyelerinin ise bu dengeye uyumlanma düzeyinin yüksek olduğu, topluluk halinde hareket etme olgusuna önem verildiği anlaşılmaktadır. Örtük sekülerleşme bağlamında yapılacak bir değerlendirmede ise, her ne kadar niyet uhrevi olsa ve dünyanın araçsal kullanımı elzem görülse de, girilen birçok faaliyet ve bu faaliyetlerin grup üyelerinin tutumları üzerindeki değişiklikler göstermektedir ki, dünyevileşme, pragmatik bir tutumla imkânların genişletilmesi açısından kullanılan elverişli bir yöntem dönüşüğünde, sınırları belirsiz, dini hassasiyetleri törpüleyici ve esnetici bir tehdide dönüşebilmektedir. Dinî grupların, din kurumunun üst sınırlarının temsilcileri olarak görüldüğü toplumlarda, dinî grupların dünyevileşmesi ve yozlaşmasının, büyük tahribatlara neden olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Acar, M., Bilir, H., & Han, V. (2014). İslâm, Kapitalizm, Ticaret: Kayseri Örneğinde İslâmi Kalvinistler. 3. *Kayseri Ekonomisi Sempozyumu* (s. 487-512). Kayseri: Kayseri Ticaret Odası ve Kayseri Erciyes Üniversitesi.
- Akyüz, N., & Çapcıoğlu, İ. (2012). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Amman, M. T. (2017). Türkiye'de Dini Grupların Anatomisi ve Fetö Hareketi. O. Güman, & H. Terzioğlu içinde, *Dini İstismar Boyutuyla 15 Temmuz Darbe Girişiminin Arka planı* (s. 229-235). İstanbul: Orient Basım Yayım.
- Amman, M. T. (2010). Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. *Aile ve Eğitim* (s. 41-70). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Apaydın, C. (2017). Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme. *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları*, 16(32), 149-171.
- Arslan, M. (2010). Ülgener'in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlâkı ve Ahilik . *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55-77.
- Aslan, A. (1997). Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları. *İslam ve Modernleşme* (s. 55-69). İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Cilt 2). (2006). Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Atay, T. (2016, Mart 30). Popüler Kültür, Din ve Sekülerlik Tayfun Atay'la Söyleşi. (B. Özçetin, Röportaj Yapan) Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi. Ankara.
- Bahadıroğlu, M. (2018). Dini İlimler Arasında Tasavvufun Yeri. *Semer kand*(20. Yıl Özel Sayısı), 20-33.
- Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(16), 149-190.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*. (V. Öğütle, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berkes, N. (2003). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Bilmen, Ö. N. (2018). *Kur'an'ı Kerimin Türkçe Meali ve Tefsiri*. (M. DEMİRCİ, & S. GÜMÜŞ, Dü) İstanbul: İpek Yayın-Dağıtım.

- Bölükbaşı, A. (2016). Postmodern Tanrı Misafiri: Popüler "Tasavvuf" çuluk. *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 3(1), 150-170.
- Cebecioğlu, E. (2017). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları.
- Cezayirli, G. (1997). Dini Grup ve Toplumsal Grup. *Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 365-375.
- Cipriani, R. (2014). *Din Sosyolojisi Tarih ve Teoriler*. (A. Coşkun, Dü.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Çakır, M. S. (2018). Nakşibendilikte Tebliğ, İrşad ve İlim. *Semerkand*(20. Yıl Özel Sayısı), 130-145.
- Çapcıoğlu, İ. (2009). Türkiye'de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*(1), 219-233.
- Demir, Ö., & Acar, M. (1992). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Dünya Sözlük. (2018, Eylül 10). *Dünya Sözlük*. Eylül 10, 2018 tarihinde Dünya Sözlük Web Sitesi: <https://www.dunyasozluk.com/baslik/H%C4%B0ZMET> adresinden alındı
- Efe, A. (2013). *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık.
- Engin, V. (2013). Türk Modernleşmesinin İlk Safhaları. A. Kolay (Dü.), *Türk Modernleşmesi içinde* (s. 11-22). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Görgün, T. (1997). Bir Problem Olarak Modernite. *İslam ve Modernleşme* (s. 25-38). İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Günay, Ü. (1998). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hani, M. B. (2011). *Behtü's Seniyye*. (S. ÖNLÜER, Çev.) İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Haşimi, S. M. (2006). *Arifler Yolunun Edepleri*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1997). Modernizm, Modernite ve İslam Dünyası Hakkında. *İslam ve Modernleşme* (s. 71-103). İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kınsün, A. (2016). Dini Gruplar Sosyolojisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Yayınları*(8), 210-227.
- Köktaş, M. (1997). Türkiye'de Sosyal Bilimler ve Din Olgusu. *İslam ve Modernleşme* (s. 253-258). İstanbul: İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

- Kurt, A. (2012). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (2017). *Türk Modernleşmesi*. (M. Türköne, & T. Önder, Dü) İstanbul: İletişim.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay, & D. Kömürcü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mihçioğlu, A. (2018). Nakşibendi Yolunun On Bir Esası Kelimat-ı Kudsiyye. *Semer kand*(20. Yıl Özel Sayısı), 116-129.
- Munis, M. (2018). Nakşibendiliğin Mücadele Ruhu. *Semer kand*(20. Yıl Özel Sayısı), 182-195.
- Nakşibendi, N. B. (2013). *Altın Silsile*. (İ. Tozlu, Dü.) İstanbul: Semer kand Yayınları.
- Narlı, N. (2016, Eylül Salı). *arsiv..sabah.com.tr*. Temmuz Cumartesi, 2018 tarihinde [www.sabah.com.tr: http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/19/gnd138.html](http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/19/gnd138.html) adresinden alındı
- Okumuş, E. (2018). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları.
- Schimmel, A. (2001). *İslamın Mistik Boyutları*. (E. KOCABIYIK, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Selman, A., & Uçar, R. (2011). Dini Tercihleri Anlama ve Açıklanmaya Farklı Bir Yaklaşım: Rasyonel Seçim Teorisi. *Toplum bilimleri Dergisi*, 5(10), 92-110.
- Selvi, D. (2007). *Kaynaklarıyla Tasavvuf*. İstanbul: Semer kand Yayınları.
- Slattery, M. (2008). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. TATLİCAN, & G. DEMİRİZ, Dü) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Sözer, A. (2018). Medrese-Tekke İhtilafı Bağlamında Medreseli Bir Tarikat Nakşibendilik. *Semer kand*(20. yıl Özel Sayısı), 146-167.
- Subaşı, N. (2013). Dinin Örgütlü Yapıları ve Dinsel liderlik Kategorileri. Y. Aktay (Dü.) içinde, *Din ve Toplum* (s. 114-140). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Tak, A. (2017). Sabri F. Ülgener, İktisadi Hayat, Tasavvuf, Geleneksel Dünya ve İslâmın Teolojisi. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*(10), 299-325.
- Taplamacıoğlu, M. (1963). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları.
- Tek, A. (2018). Nakşibendiliğin Osmanlı'ya Gelişi. *Semer kand*(20. Yıl Özel Sayısı), 168-181.
- Torun, F., & Duran, H. (2010). Sabri F. Ülgener ve İki Eseri Üzerine Bir Değerlendirme. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları*, (s. 63-75). İstanbul.

- Torun, İ. (2002). Kapitalizmin Zorunlu Şartı "Protestan Ahlâk". *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(2), 89-98.
- Tosun, N. (2018). Saadet Asrından Şah-ı Nakşibend K.S.'ye Doğru Nakşibendiliğin Doğuşu ve Yazılı Kaynaklar. *Semer kand*(20. Yıl Özel Sayısı), 104-115.
- Türk Dil Kurumu. (2018, Eylül 10). *Genel Türkçe Sözlük*. Eylül 10, 2018 tarihinde Türk Dil Kurumu Web Sitesi: <http://www.tdk.gov.tr/index> adresinden alındı
- Usta, N. (1997). *Menzil Nakşiliği*. Ankara: Töre Yayıncılık.
- Wach, J. (1987). *Din Sosyolojisine Giriş*. (B. İNANDI, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yavuz, H. (2005). *Modernleşen Müslümanlar Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti*. (A. YILDIZ, Çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yurdakul, İ. (2013). Osmanlı İlimiye Teşkilatının Yenileşme Süreci. A. Kolay (Dü.), *Türk Modernleşmesi içinde* (s. 23-31). İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Zürcher, E. J. (1995). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. (Y. Gönen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

EKLER

Ek 1: Menzil Grubunun Vakıf, Dernek, Şirket Logo ve Markaları

EMSEY HOSPITAL



MOSTAR
AYLIK KÜLTÜR AKTÜALİTE DERGİSİ



Ek 2: Menzil Grubu Merkezi Vakıf ve Yerel Dernek Bina Örneği



Ek 3: Menzil Grubu Yerel Dernek İç ve Dış Mekân Örneği



Ek 4: Sekiz Şart Talimatı Örneği

TÖVBE ÂDABI	SÂDÂT-I KİRÂMİN İSİMLERİ
<p>1. Namaz Abdesti Almak (Tövbe düşüncesiyle) (Şâfiîler, "Niyet ettim abdestsizliği gidermeye" diye niyet ederler.)</p>	<p>1. Şah-ı Nakşibend (k.s) Şeyh Abdülkadir-i Geylânî (k.s)</p>
<p>2. Gusül Abdesti Almak (Tövbe düşüncesiyle) (Şâfiîler, "Niyet ettim büyük abdestsizliği gidermeye" diye niyet ederler.)</p>	<p>2. Şeyh Abdülhâlik-ı Gucdüvânî (k.s) İmâm-ı Rabbânî (k.s)</p>
<p>3. İstihâre Namazı Kılmak (Bilenler zamm-ı süre olarak Kâfirûn ve İhlâs sûrelerini okurlar.) (Kazâsı olan Şâfiîler, sabah namazının farzının kazâsını kılarlar.)</p>	<p>3. Şeyh Mevlânâ Halid (k.s) Seyyid Abdullah (k.s)</p>
<p>4. Tövbe Etmek (üç defa) "Yâ Rabbi! Bütün yapmış olduğum günahlardan ben pişmanım. Keşke yapmasaydım. İnşallah bir daha ben yapmayacağım."</p>	<p>4. Şeyh Seyyid Tâhâ (k.s) Seyyid Sıbgatullah Arvâsî (k.s)</p>
<p>5. Gözler Kapalı "Estağfirullah" Demek (en az 25, en fazla 70, efdal olan 33'tür) (Sonrakî âdâplara gözler kapalı olarak devam edilir.)</p>	<p>5. Şeyh Abdurrahman-ı Tâhî (k.s) Şeyh Fethullah (k.s)</p>
<p>6. Sekiz Adet Fâtiha Okuyup Hediye Etmek</p>	<p>6. Şeyh Muhammed Diyâüddin (k.s) Şeyh Ahmed Haznevî (k.s)</p>
<p>7. Ölüm Rabitası Yapmak</p>	<p>7. Şeyh Seyyid Abdülhakim Hüseyinî (k.s) Şeyh Seyyid Muhammed Raşid Hüseyinî hazretlerinin ruhlarına.</p>
<p>8. Mürşid Rabitası Yapmak (en az 25, en fazla 70, efdal olan 33 defa estağfirullah çekilir, ardından gözler açılır.)</p>	<p>8. Gavs-ı Sâni hazretlerinin ruhuna.</p>

* Tövbe âdabı yapıldıktan sonra hatme ve rabita talimatı alınmalıdır.

* Sâdât-ı kirâmın isimlerini ve "lîhî ente maksûdî ve rîdâke matlûbî"yi ezberleyenler vird talimatı alabilirler.

ÖZGEÇMİŞ

Adem Karataş 4 Eylül 1980 tarihinde Erzurum merkezinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Erzurum'da tamamladıktan sonra 2008 yılında Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler önlisans, 2010 yılında İşletme lisans, 2013 yılında ise Sosyoloji lisans bölümlerinden mezun oldu. 2013 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Eğitim programına girdi.

