



ERCIYES ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI NO : 112

TOPLUMSAL DEĞİŞME , TASAVVUF, TARİKATLAR VE TÜRKİYE

Prof.Dr. Ünver GÜNAY
Yrd.Doç.Dr. A. Vehbi ECER

KAYSERİ - 1999

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
YAYINLARI NO : 112

**TOPLUMSAL DEĞİŞME,
TASAVVUF, TARİKATLAR VE
TÜRKİYE**

Prof.Dr. Ünver GÜNAY
Yrd.Doç.Dr. A.Vehbi ECER

KAYSERİ - 1999

Bu kitabın ilk baskısı Erciyes Üniversitesi Yayını olarak 500 adet basılmıştır.

Telif hakkı Erciyes Üniversitesine ait olup, tamamen veya kısmen yayınlanamaz.

ISBN 975 - 8013 - 54 - 8

İsteme Adresi :

Erciyes Üniversitesi

Tel (352) 437 49 02 - 1832 38039 KAYSERİ

Dizgi : İhsan SARIASLAN

Baskı : Erciyes Üniversitesi Matbaası

Kayseri - 1999

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖN SÖZ	5
I. GİRİŞ	9
1. Toplumsal Değişme ve Din	9
2. Toplumsal Değişme ve Yeni Dinî Hareketler	25
3. Konunun Sınırlandırılması ve Metodolojik Bazı Dü - şünceler	34
4. Kuramsal Çerçeve ve Bir Model Seçimi Sorunu	41
II. TARİHİ, DİNİ VE TASAVVUFİ ARKA-PLAN	67
1. İslâmiyet, Tasavvuf ve Tarikatlar	67
a. İslâmî Kaynaklar	70
b. İlk Sistemli Zühd Hareketi	82
c. Sistematik Tasavvuf	91
d. Zahir / Batın Karşılığı	102
e. Yabancı Etkiler	110
f. Şeriatla Uzlaşma	117
g. Teozofik Tasavvuf	118
h. Sohbet Halkaları ve Tarikatlar	123

2. Anadolu'da Tasavvuf ve Tarikatlar	147
a. Mistik Eğilimin Türk Din Tarihindeki Yeri	149
b. Anadolu'da Müslüman Türklerin Dinî Tarihinde Tasavvuf ve Tarikatlar	151
b.a. Anadolu Selçukluları Döneminde Tasavvuf ve Tarikatlar	155
- Vahdet-i Vücutçu Eğilimler	163
- Heterodoks Sufilik	165
b.b. Osmanlı Döneminde Tarikatlar.....	178
- Kuruluş ve Yükselme Dönemleri	180
- Duraklama ve Gerileme Dönemleri	197
- Yenileşme Ortamında Tekke ve Tarikatlar ..	201
III. CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNİN DEĞİŞİM SÜRECİNDE TARİKATLAR VE YENİ DİNİ OLUŞUMLAR	219
1. Türkiye'de Büyük Değişim ve Çöküntü Halindeki Bir Kurumun Sonu	219
2. Değişime Tepkinin Bir Anlatımı Olarak Tarikatlar	236
a. 1925-1950 Arası Dönem	236
b. 1950 Sonrası Dönem	245
b.a. Sünnî Eğilimli Geleneksel Tarikatlar	248
b.b. Yeni Dinî Örgütlenmeler	259
b.c. Heterodoks Sufilik	268
b.d. Entellektüel Sufilik	270
3. Değişime Uyum, İkilemler ve Uzlaşma Eğilimleri	273
4. Toplumsal Fonksiyonlar ve Sırf Dinî-Mistik Boyut	284
IV. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	289
BİBLİYOGRAFYA	317

ÖN SÖZ

Bünyesinde din olmayan bir topluma bu güne kadar rastlanmamıştır. İnsanlığın şuur ve toplumsal yaşayış gerçeklerinin temelinde yer alan ve toplumun kültüründe aslî ve yapısal bir unsur olan din, genelde toplumda bütünleştirici, birleştirici rol oynar. Yine de dinde, bu birleştirici ve bütünleştirici fonksiyonun yanı sıra, yerine göre dağıtıcı ve parçalayıcı bir işlev de bulunmaktadır. Sosyologlar dinin toplumda birleştirici rolünün daha belirgin ve egemen olduğuna işaret ediyorlar. Ancak dinin bu kucaklayıcı, birleştirici özelliği bu gün çağdaş bir kavram ve kurum olan 'Lâiklik' ilke ve anlayışını benimseyememiş, içine sindirememiş toplumlarda, mezhep ve tarikat bağına yol açmıştır.

Toplumun yenileşmesinde, çağdaşlaşmasında, ilerlemesinde çoğu zaman ayakbağı olarak da görülen tarikatlar, bu gün toplumumuzda, çağdaşlaşmaya, medenîliğe, dünya standartlarında bir hayat düzeyine ulaşmaya bir tepki hare-

ketine dönüşmüş görünmektedir. Hemen ifade edelim ki, tarikatların ve tarikatlara bağlı (şeyh, mürid, tekke, zaviye...) diğer olguların İslâm dininin özünde bulunmadığını söyleyerek onları reddetmek çözüm getirmedi. Onların kanunla yasaklanmaları da -son yıllarda görüldüğü gibi- onları illegal çalışmalara itti ve yönetim ve denetimin gevşemesi halinde onların bir bir boy gösterdikleri görüldü. Böylece toplumumuzdaki tasavvuf ve tarikat olgusunun çok yönlü ve çok fonksiyonlu bir toplumsal gerçeklik olduğu; tarihi, kültürel, toplumsal, ekonomik, politik, ahlâkî, dinî, psikolojik, fikrî... bir çok boyutlarının bulunduğu anlaşıldı.

*Bizler, Türkiyenin en yüksek din eğitimi ve öğretimi kurumlarında (Yüksek İslâm Enstitüsü, İslâmî İlimler Fakültesi, İlâhiyat Fakültesi gibi) çeyrek asrı aşkın bir süre öğretim üyesi olarak çalıştık ve bu konularla yakından ilgilenme, gözleme, kaynaklardan bilgi toplama, bilimsel araştırma yapma ve yaptırma, dersler verme ve meseleler üzerinde düşünme imkânını elde ettik. Bütün bu bilimsel ve meslekî birikimlerimizi ortaya koyarak, kendi aramızda tartışmak suretiyle vardığımız sonuçları, konuya ilgi duyanlara olduğu kadar, Türk toplumu ve Türkiye Cumhuriyeti devletinin geleceği konusunda kaygısı olan Türk aydınlarına özet olarak sunmayı amaçladık. Çalışmamızı dikkatle okuyanlar, 1925te çıkartılan **677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım***

Ünvanların Men ve İlgasına Dair Kanun'un ve bu Kanunun korunmasının gerektiğine işaret eden Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 174. maddesinin 3. fıkrasının çok haklı gerekçelere dayandığı sonucuna varacaklardır.

Bu kitabı yazarken, ilmi tarafsızlığın yanında yüce Türk Milletinin hür ve müreffeh yaşaması, çağdaş medeniyet düzeyinin üzerine çıkması, Türkiye Cumhuriyeti Devletinin ilelebed payidar olması dileklerimiz ve kaygılarımız olmuştur. Bunların dışında hiçbir kişi, zümre ve parti amaç ve hedef seçilmemiştir. Kitabı yazarken, gösterilelerin çok üstünde eserler, araştırmalar, kaynaklar elimizin altında bulundurulmuştur. Ancak çok gerekli yerlerde dipnotu vererek, kitabı ziyadesiyle referanslara boğmak istemedik. Sadece dipnotlarında gösterilen eser ve makaleleri Bibliyografyaya aldık.

Kitabımızda dizgiden ve baskıdan doğan yanlışları, gözümüzden kaçan eksiklikleri okurlarımızın hoş göreceklelerini ümit ediyoruz. Sayın okurlarımızın samimi ve haklı uyarılarını ikinci baskıda göz önünde bulunduracağımızı vadediyoruz. Bu kitabın hazırlanmasında bizleri teşvik edenlerle basımında emeği geçenlere teşekkürlerimizi sunarız.

Kayseri - 1998

Prof.Dr. Ünver GÜNAY
Yrd.Doç.Dr.A.Vehbi ECER

I. GİRİŞ

1. Toplumsal Değişme, Din ve Türkiye

Değişimin yönü, bir ideal tip olarak '**geleneksel**' bir toplum modelinden '**modern**' topluma dönüş şeklinde düşünülebilir. Buna, "**cemaat**" (**Gemeinschaft**) tipi bir modelden "**cemiyet**" (**Gesellschaft**) tipine veya '**kapalı**' bir toplum modelinden '**açık**' topluma geçiş de denilebilir. Bu, '**sözlü**' bir kültürden '**yazılı**' kültüre yahut '**kırsal**' bir "**tarım toplumu**" modelinden '**kent**' tipi bir "**modern sanayi toplumu**"na yahut "**teknolojik toplum**"a ve yahutta sair toplum veya kültür ya da medeniyet modellerine geçiş

yahut tekâmül şeklinde de anlaşılabilir.

Değişim ve dönüşümün yönü veya biçimi yukarıda zikredilenlerden hangisi olursa olsun, Türkiye’de toplumun, son birkaç yüzyıl içerisinde, çok önemli ve köklü yapısal sosyal ve kültürel değişme olgularına maruz kaldığı; ve Cumhuriyetten bu yana da sürecin, oldukça köklü ve zaman zaman da çok hızlı bir tempoda seyrettiği, şüphe götürmez bir toplumsal gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gerçi, dinamik bir perspektiften bakıldığında değişme, bütün insan topluluklarına damgasını vuran önemli bir karakteristiktir ve bu haliyle o, hemen her toplumda ve her zaman için, en azından potansiyel olarak varlığını sürdürür. Böyle olunca da, aslında hiçbir toplum hareketsiz değildir. Her toplumun kendine has bir dinamiği mevcut olup, daimî surette o, az ya da çok bir değişime maruzdur. Böylece, toplumda bir kısım değişiklikler yavaş ve birikici bir tempoda seyredilerken ötekiler çok hızlı ve hattâ sancılı bir biçimde meydana gelirler; ve işte yukarıda işaret ettiğimiz, Türk toplumunun karşı karşıya bulunduğu

değişim ve dönüşümler de, çok çeşitli nedenlerle, bu sonuncu türden bir özellikle karakterize olmaktadırlar.

Aslında, olaya tarihî bir perspektiften bakıldığında, son derecede hareketli bir millet olan Türklerin tarihinin de kendine has bir dinamizmle karakterize olduğu ve bu çerçevede onların tarihleri boyunca komşu kültürler, milletler, medeniyetler ve dinlerle sürekli etkileşim ve kültür alışverişi içerisinde oldukları ve böylece büyük kültür değişimleri merhalelerinden geçtikleri de bilinmektedir. İşte bu şekildedir ki, meselâ Türkler, kendi geleneksel ve millî dinlerinin dışında, tarihlerinin belli bir döneminden itibaren evrensel karakterli büyük dinlerle karşılaşmışlar; böylece onlardan kısmen de olsa Budizm, Yahudilik, Zerdüştlük, Mani dini ve Hıristiyanlığa girenler olmuş; ancak büyük bölümleri itibariyle Türkler sonuçta İslâm dininde karar kılmışlardır. Konumuz bakımından işaret edilmesi gereken husus şudur ki, Türklerin, evrensel dinlerle olan bu temasları ve sonuçta büyük bölümleri itibariyle İslâm dininde karar kılmış olmaları, yalnızca bir inanç değişikliği şeklinde ortaya çıkmamış, tersine o aynı zamanda Türk topluluklarında önemli sosyal, kültürel ve medeniyet değişimi süreçlerini de beraberinde sürüklemiştir. Hattâ

Barthold¹ gibi Türk tarihi üzerine kayda değer araştırmaları ile tanınan bir kısım araştırmacılar, Türklerin bu çerçevede İslâmlaşması olgusunun ana nedenini o dönemde İslâm dünyasının medeniyet yönünden üstünlüğüne atfetmek suretiyle, din değiştirme gibi oldukça karmaşık bir sürecin toplumsal faktörlerini genelde medeniyet değişimi olgusuna bağlayabilmektedirler. Aslında, bu açıdan Türk tarihine baktığımızda, tarihen bilinen dönemleri içerisinde Türklerin, başlıca iki çok önemli ve büyük kültür ve medeniyet değişimi olgusuna maruz kaldığını, bunlardan birinin onların geleneksel kültürlerinden İslâm dini ve onun kültür ve medeniyet dairesine intikali esnasında vuku bulunduğunu, diğerinin ise, modern medeniyet ile olan temas sürecinde yaşanmakta olduğunu ifade edebiliriz.

Esasen, dünya tarihini değişim perspektifinden ele alan bir kısım araştırmacılar ve meselâ C. Levi-Strauss², gerçekte global dünya tarihinin de çok önemli ve büyük iki sosyo-kültürel değişim olgusu yaşadığını; bunlardan biri-

-
- 1) V.V.Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (Haz. K.Y. Koprıman, A. İ. Aka), Ankara, 1975, s. 64, 94-96. Ayrıca Krş.: J.P.Roux, *L'Islam en Asie*, Paris, Payot, 1958, s.45.
 - 2) C.Levi-Strauss, *Race et Histoire*, Unesco, Gonthier, 1961.

nin, antik şehir yahut site tipi toplum modeline geçiş sürecinde yaşandığını ve nitekim tarihen bildiğimiz büyük dünya dinleri yahut evrensel dinlerin de bu büyük değişim döneminde ortaya çıktığını, diğerinin ise modern dönemde bilimsel ve teknolojik gelişmeler, sanayileşme ve bunlara bağlı olarak meydana gelen modern kentleşme olgusunda kendini gösterdiğini belirtiyorlar ki, buna göre Türkler, dünyadaki bu iki büyük değişimden birincisini evrensel büyük dinlerle temas ve bunun sonucunda büyük bölümleri itibariyle İslâm dini, kültürü ve medeniyetine geçiş olgusu ile yaşamış olup; Batı'da modern zamanlarda ortaya çıkan sanayi medeniyeti ile temasla da onlar ikinci büyük değişimi yani çağdaşlaşma ve modern kentleşme olgusu ve buna geçiş sürecini yaşamaktadırlar.

Bununla birlikte, işaret etmek gerekiyor ki, Türk toplumu, son birkaç yüzyıl içerisinde modern ve teknolojik Batı medeniyeti ile karşılaşma sonucu maruz kaldığı bu sonuncu, çok hızlı ve sancılı geçiş ve değişim-dönüşüm olgusunu ve yeni modele intikal sürecini henüz tamamlayabilmiş değildir. Buna karşılık, onun artık eski modelde değerlendirilmesinin mümkün olmadığı da ortadadır. Doğrusu onun halen, bu iki toplum modeli arasında gidiş ge-

lişler, tereddütler ve arayışlarla karakterize olan '**tranzisyonel**'* bir ara modelde kalmakta devam ettiği ve yeni modele intikal sürecini böylesine bir dalgalanma içerisinde yaşamakta olduğudur. Böylece toplumumuz, orada dinin de çok önemli bir faktör olarak yerini aldığı, bir ölçüde sözlü ve kırsal bir kültüre ve birincil ilişkilere dayalı cemaatvâri geleneksel formunu, değerlerini ve hayat tarzını tamamen yitirmiş olmamakla birlikte, bundan böyle onun, bir ideal tip olarak geleneksel toplumun bütün özelliklerini taşımadığı da bir sosyal olgu ve sosyolojik gerçekliktir. Buna karşılık, Türk toplumu henüz, orada meselâ anonim ilişkilerin egemen olduğu kent kültürüne dayalı "**menfaat cemiyeti**" modelinin yahut "**modern sanayi toplumu**" tipinin tüm özelliklerini bütünüyle kazanabilmiş de değildir.

Herhalükârda, bu bir modelden ötekine geçiş ve değişim ve yeni modele intibak problemi, kanaatimizce Türk toplumuna, kendini öylesine ontolojik bir gerçeklik olarak empoze etmektedir ki, doğrusu toplumumuz, bu çok hızlı hayatî değişim olgusunun gereklerine uyum sağlamakta

*) **Tranzisyon**: Geçiş, ilhak, intikal.

zorlanmakta ve hattâ deyim yerinde ise adetâ '**bocalamak-ta**'dır. Çünkü, son derecede hızlı, köklü ve sancılı bir de-ğişim ortamında, '**geleneksel**' olan ile '**modern**' olan yahut '**eski**' ile '**yeni**', bu toplum ve onun kültürü ve yaşayışında öylesine antitezik ve dikotomik* bir biçimde karşı karşıya geliyorlar ki, bunun sonucunda meydana gelen iki-lem, sosyal anomi, toplumumuzda çeşitli sosyal çalkantı ve hattâ bunalımları da beraberinde sürüklemekten geri durmuyor. Öyle ki, A.Toynbee'den aldığı ilhamla, soğuk savaş sonrası dünyanın bir "**medeniyetler çatışması**" dönemine eriştiğini öne süren Amerikalı bir siyaset bilimci ve strateji uzman olan S.P. Huntington³, Türkiyeyi, eski ile yeni yahut geleneksel İslâm ile modern Batı medeniyetleri arasında bölünük ülkelerin bir prototipi şeklinde görebilmektedir.

Kayda değer olan diğer bir husus da, toplumumuzda, yukarıda sözü edilen, bu bir modelden diğerine sosyolojik intikal sürecinin, geri dönülmesi yahut durdurulması

*) **Dikotomik:** Bir kavramın, birbirini tamamlayan iki kavrama ayrılması.

3) S.P.Huntington, **Medeniyetlerin Çatışması**, (Der.: M. Yılmaz), Ankara, 1997.

imkânsız bir tarihî, toplumsal, kültürel ve psiko-sosyolojik hayatî gerçeklik olarak kendini hissettirmekte oluşudur.

Gerçi, modernliğin, her zaman için, geleneksel formların ve değerlerin bir zıddını oluşturmadığı ve hattâ bir çok durumlarda bu ikisi arasında belli bir uyumun bulunduğu hususu, deneysel sosyolojik araştırmalar sonucunda çok çeşitli örnekleriyle ortaya konmuş olup; Türkiyemizde bu konuda yapılan uygulamalı sosyoloji araştırmaları da bunu açıkça doğrulamaktadır⁴. Ancak, sanayileşme ve şehirleşme hamleleri, eğitim öğretimin ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, hızlı nüfus artışı, köyden kente ve hattâ başta Batı Avrupa ülkeleri olmak üzere yurt dışına göç olgusu, çarpık kentleşme ve gecekondulaşma, geleneksel aile yapısı ve kültürel değerlerde gözlenen değişim, an'anevî toplumsal dayanışma formlarının giderek zayıflaması, işsizlik, eğitim, gelir dağılımı ve istihdam alanlarındaki yetersizlik ve çarpıklıklar, bir tüketim ve pazar ekonomisine geçiş ve hattâ özellikle sosyo-ekonomik ve kültürel planda giderek dünya ölçüsüne uzanan boyutlardaki küreselleşme ve nerede ise tek bir dünya

4) Hakikaten meselâ Bk.: O. Türkoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojileri*, Erzurum, 1977, s. 283-284.

pazarına dönüşme eğiliminin ülkemizdeki yankıları, ferdiyetçiliğin artması, toplumsal, ekonomik ve kültürel dengesizlik ve çarpıklıklar, siyasal yönetimlerin başarısızlıkları, vb. bir çok toplumsal olgu, değişim ve çeşitli iç ve dış faktörlerin çapraz etkileri, geçiş halindeki toplumumuzu, sosyal bir '**anomi**'* ye ve hattâ adetâ bir tür '**kaos**'a sürüklemekte; böylesine '**çarpık**' bir toplumsal ve kültürel ortamda, geleneksel ile modern arasındaki karşıtlık da, çok daha çatışmalı ve paradoksal bir mahiyete bürünmektedir. Fransız sosyoloğu E. Durkheim'ın deyişi ile⁵, geleneksel Türk toplumunun adetâ '**çerçeve**'leri dağılmış ve böylece giderek '**desencadrée**'* bir konuma itilen topluma, bir tür toplumsal ve kültürel '**anomi**' egemen olmaya başlamıştır.

İşaret edilmesi gerekli olan önemli bir husus da şudur ki, bu gün geleneksel yapıdan modern yapıya doğru çok hızlı bir toplumsal ve kültürel değişim sürecini yaşayan Türk toplumunun bu değişim ve dönüşüm süreci içerisinde din de ister istemez yerini almış bulunmaktadır.

*) **Anomi**: Kuralsızlık.

5) Bk.: E. Durkheim, **Le Suicide**, Paris, PUF. 1973.

*) **Desencadrée**: Geleneksel çerçevesi dağılmış (toplum ve kültür).

Çünkü, yapısal-fonksiyonel bir perspektiften bakıldığında toplum, onu oluşturan yapısal unsurların, kurumların, ilintilerin ve bu ilintiler ve etkileşimler sonucunda oluşan normlar ve değerlerin meydana getirdiği anlamlı, dayanışmalı ve küllî bir sistem, bir bütündür ve üstelik bu bütün içerisinde bir alt-sistem, bir toplumsal kurum ve hayat tezahürü biçimi, kökü metafizik âleme uzansa da yaşanan bir toplumsal ve kültürel olgu ve gerçeklik olarak din de, sistemin diğer alt-sistemleri ile birlikte yerini almakta; böylesine bütüncül bir sistemin unsurları veya alt-sistemlerinden birinde meydana gelen bir değişiklik ister istemez diğerlerini ve hattâ sistemin yerine göre tamamını etkileyerek zincirleme reaksiyonlara dönüşebilmektedir⁶.

Bu tür bir toplumsal çelişki, bunalım ve çatışma ortamında 'eski'nin yahut geleneksel olanın çoğunlukla 'kutsal' ve dinî bir form ve anlam altında yeni ve modern olanın karşısına çıkmakta oluşu da kayda değerdir. Yeni toplum tipinin değerleri, dünya görüşü ve zihniyeti, en azından kurumlaşmış dinî yapılar, formlar, inançlar, örf ve âdetler, normlar ve değerler için çoğu zaman bir tehdit

6) M. Kıray, *Toplumbilim Yazıları*, Ankara, 1982, s. 15-16.

unsuru oluşturmakta ve işte çatışmalı ve sancılı değişim olgusu ve bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal anomi ortamı da anlaşılabilir buradan kaynaklanmaktadır. Esasen, yeni oluşmakta olan toplumsal yapı, toplum hayatı içerisinde dine eskisinde olandan çok farklı bir konum vermek istemektedir.

Alman sosyoloğu **Max Weber**'in deyişi ile, bir **“ideal tip”** olarak ele alındığında, geleneksel toplumda din, sosyal hayatın doruk noktasında bulunmakta; toplum kültürünün temel değerleri din tarafından belirlenmekte; sosyo-kültürel organizasyon genelde kutsalla sıkı bir ilişki ile ve çoğunlukla da onun tarafından şekillendirilmiş olarak karakterize olmaktadır. Esasen orada dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri ve hattâ belki de başta geleni, grup ahlâkının, örf ve âdetlerin ve kültürün korunması ve denetimi olmakta; kişiler temel hayat problemlerinin çözümünü genellikle dinden ve din görevlilerinden beklemekteydi.

Yine aynı perspektiften bir ideal tip olarak, yeni toplum tipi, toplumun yapısı, anlamı ve teşkilatlanmasını temelden değiştirmekte; bu değişim süreci içerisinde din, eskiden olduğundan çok farklı bir yere oturtulmak isten-

mektedir. Eskinin geleneksel yapısı içerisinde sosyo-kültürel hayatın eğitim, kültür, ahlâk, san'at, siyaset, hukuk, ekonomi... gibi hemen bütün faaliyet alanları dinin az çok doğrudan veya dolaylı etkisi altında hayatiyet bulurken, modern toplumda bir yandan giderek artan toplumsal ayırma, işbölümü ve uzmanlaşma nedeniyle toplumsal faaliyet alanları ve kurumlar birbirlerinden ayrılırken, “**sekülerizasyon**” adı verilen dünyevîleşme süreci sonucunda da, dinin bu alanlar üzerindeki en azından doğrudan etkileri gittikçe azalmakta, böylece dinin toplumdaki etki ve faaliyet alanı eskiye oranla âdeta daralarak, din kendi öz alanında derinleşmeye bırakılmaktadır.

Bununla birlikte, geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş süreci ve bunun din ile olan ilişkileri sonucunda meydana gelen etki ve tepkiler, bütün toplumlarda aynı şekilde cereyan etmemektedir. Özellikle de, Türkiye gibi, bu geçiş sürecinin henüz tamamlanmadığı ve toplumsal ve kültürel yapının iki model arasında tereddütlerle karakterize olduğu tranzisyonel toplumlarda durum, o toplumların kendi iç ve dış dinamiklerine göre çok farklı yönlerde gelişmelere ve yeni şekil ve oluşumlara imkân verebilmektedir. İşte bu şekildedir ki, meselâ modern sanayi toplum-

ları genellikle geleneksel ve kurumlaşmış dinin ve dindarlıkların eskiye oranla bir gevşemesi ve dine olan ilginin azalması ile karakterize olmaktadır. Böylece, genellikle modern sanayi toplumlarında ibadete olan geleneksel bağlılıkta ciddî bir düşme gözlenirken, ABD'nde bu sürecin bir tür artışla karakterize olması kayda değerdir⁷. Yine de, her şeye rağmen araştırmacılar, ABD'nde bile, geleneksel ve kurumlaşmış Kilise dindarlığının belli bir değişime uğradığı hususuna önemle işaret ediyorlar⁸. Türkiye gibi tranzisyonel toplumlarda ise süreç her iki yönde de gelişmelere imkân verebilmektedir. Böylece, hızlı bir toplumsal değişime maruz kalan Türk toplumu içerisinde bir yandan geleneksel din, dinî kültür ve dindarlık belli bir sarsıntı geçirir ve arayışa sürüklenirken, öte yandan toplumsal değişim ve arayış ortamı, geleneksel dindarlık formlarının yerine göre nisbî bir canlanması ile de karakterize olabilmektedir. Hattâ, anlaşılan bu sonuncu eğilim, Türk toplu-

-
- 7) Ü. Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, I ve II, Kayseri, 1986, 1987, Sa. 3 ve 4.
- 8) Bk.: Th. Luckmann, "The Decline of Church-Oriented Religion", Sociology of Religion (ed. R. Robertson), Penguin Book Ltd., 1969, s. 141-151.

mu içerisinde, II. Dünya savaşını takiben bir ölçüde kayda değer bir artış göstermeye başlamış; özellikle 1970'li yıllardan itibaren de, Ülkemizde toplumsal değişimin hızlanmasına paralel olarak ivme kazanmıştır. Bu bakımdan da, tekâmülcü bir bakış açısından hareketle, bir toplumda sosyo-ekonomik gelişme ve değişmelere paralel olarak ve onların artışı ve hızlanması ölçüsünde, geleneksel ve kurumlaşmış dinin ve dindarlıkların da gerileyeceği şeklindeki, endüstriyel toplumlarda sıklıkla doğrulanan varsayım, Türkiyemiz gibi tranzisyonel toplumlarda daha çok tersi yönde işlemekte; toplumsal gelişme ve değişimin artışına ve hızlanmasına paralel olarak, geleneksel dindarlık formlarında da bir artış kendini göstermektedir. Bu artışı, ibadet yerleri ve ibadete olan eğilimin artışının yanı sıra, din görevlileri veya dinî amaçlara yönelik dernekler ve vakıflar ve genellikle de bunların öncülüğünde kurulan cami, okul ve benzeri tesislerin sayısındaki yahut hac ibadetine olan ilgideki büyük artış, din eğitimi ve öğretiminin ve buna yönelik kurumların veya buralardaki öğrenci sayılarının gözle görülebilir artışında gözlemek mümkündür. Dinin, Türkiyenin siyasî ve hattâ sosyo-ekonomik ve kültürel hayatında yeniden gittikçe artan bir

önemle kendini hissettirmeye başlamış olması da bunun şüphesiz bir başka göstergesi olmaktadır. Nitekim “**siyasal İslâm**” veya “**radikal**” yahut “**fundamentalist**” İslâm-cı eğilimler, akımlar ve cemaatlerin kendilerini artan bir hız ve etkide Türk toplumunun hayatında hissettirmeye başlamış olmaları da kayda değerdir. Medyada dinî içerikli eğilimlerin artışı veya kılık kıyafetten çeşitli hayat tarzı ve sosyo-kültürel faaliyet biçimlerinde dinî atıflı davranış ve yaşayış eğilimleri de bunun şüphesiz tipik göstergeleridirler. Meselâ, bu artış eğilimini, özellikle kasaba ve şehir çevrelerindeki ailelerin yeni doğan çocuklarına veya mahalle, sokak, bina yahut işyerlerine verdikleri, eskiye oranla çok daha artan sayıdaki ve türdeki, temelinde çoğunlukla geleneksel Arap-İslâm kültüründen kaynaklanan dinî atıflı isimlerde yahut selâmlaşma biçimleri ya da düğün âdetlerinde gözleyebiliriz. Esasen olayı, başka göstergelerle de doğrulamak mümkündür.

Ancak, burada konuyu daha fazla zorlamaksızın, denebilir ki Türkiye’de, bu çeşitli geleneksel İslâmî canlanma belirtilerinden en tipik ve en kayda değer olanı ve yeni dindarlaşma olgusuna damgasını vuranı, hiç şüphesiz sufi tarikatları yahut buna benzer eğilimleri içeren öteki

dinî-mistik grup, cemaat, hareket ve akımlardır. Hakikaten Tür-kiye, Cumhuriyetle birlikte, tekke ve zaviyeleri kapatarak, tarikat ve şeyhlerin her türlü faaliyetini yasakladığı halde, ikinci Dünya savaşını takiben çok partili demokratik modele geçişle birlikte Cumhuriyet hükümetlerinin dine karşı olan politikalarında da eskiye oranla ciddî bir değişiklik kendini göstermeye başlamış ve bu değişiklik genellikle dine ve dinî oluşumlara karşı bir tür 'ılımlı'lıkla karakterize olmuş, bu çerçevede geleneksel sufi tarikatların faaliyetlerinde giderek artan ölçüde bir yeniden canlanma kendi göstermeye başladığı gibi, özellikle yetmişli yıllardan itibaren süreçte bir hızlanma görülmeye başlamış, 1980 ihtilalini takiben de yeni bir ivme kazanmıştır. Öyle ki, Türkiye'de son elli yıl içerisinde yalnızca tasavvufî eğilimli geleneksel tarikatların canlanmasına şahit olunmuş, ayrıca tarikat özelliklerine sahip veya onların benzeri yeni dinî cemaat, grup, hareket ve oluşumlar da bu yeniden dinî cemaatleşme olgusunda yerlerini almış bulunuyorlar.

2. Toplumsal Değişme ve Yeni Dinî Hareketler

İşaret etmek gerekirse, sufi tarikatlar dahil İslâmî yeniden canlanma ve cemaatleşme eğilimleri, II. Dünya Savaşını takip eden dönemden itibaren ve özellikle de yüzyılımızın son çeyreği içerisinde, sadece Türkiye’de değil, İslâm dünyasının hemen her yerinde kendini gösteren bir olgudur. Hattâ olaya daha geniş bir bağlamda bakıldığında olay yalnızca İslâm dünyasına özgü de değildir. Gerek Hıristiyan Batı dünyası ve gerekse de onun dışında kalan ve Japonya gibi ileri derecede sınaî ve teknolojik gelişmelerin kaydedildiği toplumlarda ve hattâ modern Batı medeniyetinin tahripkâr etkilerine maruz kalan tüm geleneksel kültürlerde, “**yeni dinî hareketler**” denilen dinî canlanma olayları ve gelişmeleri, zamanımızda bu konulara eğilen araştırmacıların dikkatinden kaçmamakta ve hattâ araştırmacılar olayları dikkatle gözlemliyerek gelişmeleri anlamaya ve onları teorik bir çerçevede açıklamaya çalışmaktadırlar. Bilimsel veriler bize, temelinde çoğulcu (plüralist), değişken ve uçarı karakterli toplumların, yeni dinî hareketlerin ortaya çıkışı ve gelişmesi için çok uygun

bir ortam oluşturduğunu haber veriyorlar. Bu çerçevede, hızlı sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel değişimlerin yahut medeniyet değişikliklerinin yaşandığı toplumların da bu tür yeni dinî oluşumlar için ideal ortamlar teşkil ettikleri anlaşılmaktadır. Meselâ Endonez-ya'da, 60 milyondan fazla insanın, devletin resmen tanıdığı kategoriye dahil mahallî yeni dinî hareketlere tabi oldukları gözlenmektedir. Bu bağlamda ABD, dinî gelenekler ve yeni dinî cemaatlerin oluşumu ve hayatiyeti için dünyada en verimli bir ülke, adetâ bir merkez 'üs' olarak görünmekte ve hattâ mevcut durumu itibariyle o, dinî cemaatlerin bir 'süpermarket'i şeklinde tanımlanabilmektedir. Öyle ki, özellikle Doğu kökenli dinler ve yeni dinî hareketler, dünyanın öteki ülkelerine göre belki de en çok orada neşvünema bulabilmektedirler. O derecede ki, 405 bin Hristiyan ibadet yerine sahip bulunan ABD'de, sadece Hristiyan cemaatlerin sayısı 2550 olup, bunların önemli bir bölümü Hristiyan menşeli yeni dinî hareketlerdir. Anlaşılan, başta Asya kökenliler olmak üzere, bu gün orada Hristiyanlığın dışında 600 dolaylarında yeni dinî cemaat mevcut olup, şu hale göre bu ülkedeki dinî cemaatlerin sayısı üçbini aşkındır ve bunların çok büyük bir bölümü de yüzyılımızda oraya yer-

leşmiş yeni dinî grup, cemaat ve hareketlerdir ⁹.

Bilindiği gibi, Yeni Dinî Hareketler denilen, dünya ölçüsündeki dinî canlanma olaylarının kökleri aslında bütün dünyada XIX. yüzyılda kendini göstermeye başlamış, ancak onların asıl gelişmesi XX. yüzyılda olmuştur. Bu nedenle de, genellikle araştırmacılar, Yeni Dinî Hareketleri, yüz-yılımızın karakteristik bir dinî-toplumsal olgusu şeklinde değerlendiriyorlar. Özellikle iletişim alanında kaydedilen büyük gelişmeler, zamanımızın “bilgi” ve “iletişim çağı” şeklinde adlandırılmasına imkân verdiği gibi, iletişim araçları, dinî fikirlerin dünya ölçüsünde eskiden olduğundan çok daha hızlı ve geniş alanlara yayılması sonucunu da doğurmuştur. İran devriminde bile, medyanın ve özellikle kasetler yoluyla iletişimin ne denli büyük bir rol oynadığı bilinmektedir. Bu olgu ve özellikle de geleneksel dinî kültürler ve kurumların toplumların maruz kaldığı modernleşme ve sekülerizm süreçlerinden etkilenmesi sonucu meydana gelen değişimler, iki defa Dünya ölçüsünde geçirilmiş bulunan savaş tecrübesi, konvansiyonel silahların ötesinde çok büyük tahrip gücüne sahip modern nükle-

9) Bk.: J. O'Brien ve M. Palmer, **The State of Religion Atlas**, Simon and Schuster Ltd., Londra, 1993, s. 11, 105-106 v.d.

er yahut biyolojik silahların gelişmesinin insanlığın dünya yüzündeki geleceği bakımından beraberinde getirdiği tehdit, modern Batı medeniyetinin aşırı materyalist eğilimleri gibi bir çok gelişme ve değişimler ve bu çerçevede kendini gösteren inanç ve otorite boşluğu, ahlâkî buhran ve benzeri bir çok faktörlerin etkisi altında kendini göstermeye başlayan toplumsal anomi, şüphesiz dünya ölçüsünde bu tür yeni dinî hareket ve oluşumların gelişmesi için uygun bir ortam yaratmıştır. Bu nedenle de, araştırmacıların önemli bir bölümü, meselâ Hıristiyan Batı dünyasında kendini gösteren, Tanrı'nın çocukları, Hıristiyan Dünya Liberal Cephesi, Kampüs Haçlıları, İlâhî Işık Misyonu, vb. yeni dinî hareketleri, Batı toplumlarında birkaç yüzyıldan beri gelişen aşırı modernleşme hareketlerinin doğal bir sonucu olarak görüyorlar ve hattâ orada geleneksel dinî değerlere dönüşle birlikte ve özellikle de ileri derecede modernleşmiş ve sanayileşmiş ABD gibi ülkelerden başlayarak “Sanayi sonrası” veya “Postmodern” denilen yeni bir çağın ve yeni bir toplum modelinin gelişmekte olduğundan söz ediyorlar. Buna göre, Batı’da Orta Çağın şartlarında gelişmiş ve kurumlaşmış şekli altında Kilise’nin temsil ettiği geleneksel Hıristiyanlık ve hıristiyan

kültürü, aşırı derecede lâikleşmiş, akılcı ve pozitivist düşünceli modern insanın ve toplumun beklentilerine ve ihtiyaçlarına cevap veremeyince, geleneksel dinin bıraktığı boşluk, bu yeni dini hareketler tarafından doldurulmaya çalışılmaktadır¹⁰. Zira, teknik ilerleme ve rasyonel planlama sonucu gelişen aşırı sekülerizm, toplumsal hayatta geleneksel formu altındaki dini bir kenara itmiş, **Max Weber**'in deyişi ile modern dönemde dünyanın adetâ "**büyüsü bozulmuş**"tur. Dinde tabiatüstü inancın yıkılması, önce toplumsal sisteme yansımış, kültür ve değerler yöneliminde bir takım sosyal patlamalara ve davranış bozukluklarına yol açmıştır. Bu nedenle de Batı'da ortaya çıkan Punk ve Dazlaklar gibi birtakım hareketlerin, **karşıt-kültür (Counter-culture)** sapmaları şeklinde kendilerini gösteriyor olmaları anlamlıdır. Zira, önemli bir bölümü itibariyle bu yeni dinî hareketler hakim kültür veya resmî kiliselerden sapmak suretiyle oluşmaktadırlar. Bu

10) O. Türkdoğan, "*Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler*", **Türk Yurdu**, Nisan-Mayıs 1997, C. 17, Sa. 116-117, s. 33-38. Ayrıca Krş.: D. Bell, *The Return of Sacred?*, **British Journal of Sociology**, 1977, C. 8, Sa. 4., s. 419-444. B. Wilson, **Contemporary Transformation of Religion**, New York, Harper and Row, 1976.

çerçeve, özellikle Hıristiyan Batı dünyasında kendilerini gösteren bu çoğu mistik eğilimli yeni dinî hareketlerin önemli bir bölümünün ABD, İngiltere ve Almanya gibi ülkelere Hindistan, Kore ve Japonya gibi Asya ülkelerinden ithal suretiyle gelmiş olmaları da kayda değerdir. İşte bu şekildedir ki, meselâ Unification Church, Soka Gokkai, Transcendental Meditation, Brahma Kumaris, International Society for Krishna Consciousness... gibi Budist, Taoist, Hinduist veya Hıristiyan menşeli yeni dinî hareketler, bu ülkelerden Batı'ya uzanmış bulunmaktadır. Hattâ bu çerçevede, Şeyh Nazım Kıbrısı'nın İngiltere'deki Nakşî cemaati örneğinde olduğu gibi, Müslüman tarikat ve cemaatler bile Batı ülkelerine uzanabilmiş ve oralarda cazibe merkezleri olarak cemaatler oluşturabilmişlerdir ¹¹.

Bu bakımdan, başka bir çok araştırmacı ve sosyolog, Batı'daki yeni dinî hareketleri tek hatlı ve salt bir sekülerleşme nazariyesi ile anlayıp açıklamaya kalkışmanın yetersizliği üzerinde duruyor. Zira, Batı'da gözlenen yeni dinî hareketlerin bir bölümü Batı toplumlarının kendi dinî,

11) T. Atay, *Batıda Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği*, İstanbul, 1996.

tarihî ve sosyo-kültürel değişim süreçlerinin bir ürünüdür. Nitekim, yukarıda yeni dinî hareketlerin gelişmesi için çok uygun bir şekilde kendini gösterdiğine işaret ettiğimiz yeni ortam, aynı zamanda geleneksel dinlerin bünyelerinde oluşan yeni akım ve hareketlerle de karakterize olmaya başlamış ve adetâ geleneksel dinlerin yeni şartlarda bir yeniden uyum süreci ve çabası içerisine girdiklerine de şahit olunmuştur. Anlaşılan, dinde modernleşme eğilimleri de, başta Hıristiyan ya da İslâm dünyaları olmak üzere, hemen bütün dünyada bu çerçevede tipik bir biçimde ortaya çıkan bir yeniden uyum gayretinin karakteristik anlatımı olmaktadırlar. Bu bakımdan da, yeni dinî oluşumları, sosyo-kültürel transformasyon perspektifine oturtarak anlamaya çalışmak mümkün olduğu gibi, bir kısım araştırmacılar da bu hareketleri toplumların ve meselâ Batı'nın kendi öz dinî, kültürel, toplumsal ve tarihsel dinamiğine atfetmek suretiyle kavramaya yahut fonksiyonalist, psikolojist, fenomenolojik veya entegratif yaklaşım ve teorilerle açıklamaya eğilim gösteriyorlar¹². Böylece, Batı toplumlarında

12) Bk.: Th. Robbins, *Cults, Coverts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements, Current Sociology*, C. XXXVI, Sa. 1, Bahar, 1988.

ahlâkî belirsizlik, kültürel karmaşa, cemaatvari özelliklerin yitirilişi ve ferdiyetçiliğin yaygınlaşması ve bunun sonucunda yaygınlaşan yalnızlık duygusu, sivil dinin gerilemesi veya düz hatlı sekülerleşme gibi çok çeşitli faktörlerin bu yeni dinî oluşumlarda çapraz etkilerinin bulunduğu anlaşılmakta; bu bağlamda oluşturulan kriz ve reentegrasyon teorileri ile modernleşme nazariyeleri ise orada yeni dinî hareketleri anlayıp açıklamak üzere ortaya konulmuş bulunan görüşler için, temel iki ana teorik çerçeve olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Herhâlükârda Batı'da, bazılarının kökleri XIX. yüzyıla uzanan yeni dinî hareketler, özellikle yüzyılımızda altmışlı yıllardan itibaren bunlara uzak Doğu menşeli mistik hareketlerin eklenmesi ile yeni bir boyut kazanmış; yetmişli yıllardan itibaren de adetâ Hristiyan bünye bizzat kendi içinden yeni hareketlerin oluşmasına imkân vermek suretiyle buna cevap vermiştir. Children of God, Church of Jesus Christ of Latterday Saints, Jehovah's Witnesses, Church of Scientology, Erhard Seminar Training EST, Human Potential Movement... gibi yeni dinî hareketler, Batı ülkelerinde bu çerçevede doğrudan doğruya Hristiyan bünyede gelişen yeni dinî oluşumlardır. Gerçi bu geliş-

meler Batı dünyasında meselâ Almanya'da özellikle genç kuşaklar arasında ve en iyimser verilere göre % 0,04 gibi oldukça düşük bir düzeyde taraftarlar bulabilmektedir. Bununla birlikte özellikle toplumsal değişimleri döngüsel bir perspektiften görenler bu ve benzeri gelişmeleri dine yeniden dönüş nazariyeleri için temel bir veri haline dönüştürebilmektedirler. Bu nazariyelerin tutarlılığı konusu bir yana, orada toplumsal gelişmelerin ne ölçüde hassasiyetle takip edildiğini, bu konularda yapılan pek çok araştırmalar ortaya koymaktadır.

Burada, dünya çapındaki bu yeni dinî oluşumlar veya bunların modern Batı dünyasında aldığı şekiller yahut bu çerçevede oluşturulan yaklaşım, açıklama yahut kavrayış modelleri, teorileri ya da paradigmalarının ayrıntılarına girmek ve onları enine boyuna tartışmak konumuzun sınırları dışına taşmak olacaktır. Esasen, XX. yüzyılda artık bilim ve sosyoloji, “**tarihî**” ve “**sosyal zaman**” kavramlarını idrak etmeye başlamış olup, insan topluluklarını ve orada meydana gelen toplumsal olayları, eskiden Orta Çağda ve hattâ sosyolojinin kuruluş dönemi olan XIX. yüzyılda olduğu gibi, basitleştirici teorik yahut matematik ya da mekanik kavramlar ve yahut determine kanun-

lar veya şemalarla açıklayıvermek anlayışını büyük ölçüde aşmış bulunmaktadır. Bu bakımdan da, kanatimizce, Türkiye’de Cumhuriyet dönemi boyunca gelişen ve son zamanlarda kayda değer bir artış gösteren yeni dinî oluşumları, her şeyden önce Türk toplumunun kendi tarihî, dinî, kültürel ve sosyal zamanı ve kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde ve fakat aynı zamanda onu dünya ölçüsündeki büyük değişimlerle de ilişkilendirmek suretiyle kavramaya çalışmak daha uygun olacaktır.

3. Konunun Sınırlandırılması ve Metodolojik Bazı Düşünceler

Esasen, yukarıda da işaret edildiği üzere, doğrusu ülkemizde bu tür yeni dinî gelişmeler ve oluşumlar anlaşılan çok daha yoğun ve kapsamlıdır. Hattâ anlaşılan onlar son çeyrek yüzyıl içerisinde oldukça etkin ve hızlı bir gelişme dönemine de girmiş bulunuyorlar. Bu bakımdan da, bu gün Müslüman Türk toplumunu, dinî yaşayışı bakımından **monolitik*** bir biçimde toptan bir kategoriye yerleştirip öylece algılamak ve değerlendirmek yanıltıcı

*) **Monolitik:** Yekpare.

olmaktadır. Nitekim böyle olduğu içindir ki, bir kısım araştırmacılar, çoğu zaman, bu gün Türk toplumunda yaşanan dini, başka bir çok toplumlar için de çok sıklıkla uygulanan bir kategorileştirme ile, “resmî” yahut “**kitabî din ve dindarlık**” ve “**halk dini ve dindarlığı**” biçiminde ikili bir tipolojik çerçevede değerlendirme eğiliminde görünüyorlar. Buna göre, meselâ Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığının temsil ve telkin ettiği din ve dindarlık birinci kategoriye oluştururken, geniş halk kitlelerinin dindarlığı ikinci kategoride yer almaktadır. İlk bakışta oldukça bilimsel ve isabetli görünen bu tür kategorileştirmelerin, aslında biraz irdelendiğinde oldukça yüzeysel ve acele kalıplaştırmaları aşamadıkları ve Türkiye’de dine bakış ve yaklaşım konusunda toptancı eğilimlerin yansıması oldukları da hemen fark edilmektedir. Meselâ, en basit bilgi ve gözlemlerimizden dahi çok iyi biliriz ki, Türk toplumu içerisindeki köy / şehir yahut bölgesel farklılıklar ya da cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik ve kültürel durum... gibi bir çok faktörlerin çapraz etkileri nedeniyle Türkiye’de toplumun dinî yaşayışı önemli farklılıklar göstermektedir. Buna mezheb ve meşreb farklılıkları etkenlerini de eklediğimizde olayın çok daha karmaşık bir durum aldığını he-

men görürüz. Böyle olduğu içindir ki, daha yetmişli yıllarda, biri bir Batı Anadolu köyünde diğeri de Doğu Anadolu'da önemli bir kent merkezi ve çevre köylerinde gerçekleştirdiğimiz iki din sosyolojisi araştırması bize, gerek kişisel ve gerekse de toplumsal plânda, ülkemizde insanlarımızın dinî tutum ve davranışlarında, böylesine ikili tipleştirmelerin çok ötesinde farklılaşmalar oluşturan bir yelpazede dağılıp yayılan tipolojik bir çeşitliliğin mevcut bulunduğunu ve zaman içerisinde toplumsal değişme hızlandıkça bu durumun daha da artarak farklılaşıp çeşitlendiğini göstermektedirler¹³. İşte bu şekilde dir ki, bu gün Türk toplumu içerisinde din konusundaki tutum, davranış ve yaşayışların, geleneksellikten muhafazakârlığa, şekilcilik ve merasimcilikten kör bir taklitçiliğe, bağdaştırmacılıktan modernliğe ve lâikliğe, tarikatçılıktan yahut sofuluktan eyyamcılığa ya da ilgisizliğe, bilgisizliğe, ateizme veya sefeyeciliğe, entegrizme, siyasî İslâma yahut kökten dinciliğe, sert yahut yumuşak bir ideolojiye ... uzanan çok geniş bir yelpazede dağıldığını ve bu şekli altında plüra-

13) Bk.: Ü. Günay, *La Vie Sociale et Religieuse à Küre*, Paris, Sorbon, 1974 (Doktora Tezi); *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum, 1978 (Doçentlik tezi).

list bir görünüme büründüğünü gözlemek mümkün olmaktadır.

Yukarıda Türkiye’de özellikle son dönemlerde arttığına işaret ettiğimiz sufi tarikatlar ve öteki dinî cemaatleşme oluşumlarında da durumun böyle olduğunu gözlemek mümkündür. Öyle ki, konu ile ilgili en yüzeysel tesbitler dahi onların bir bölümünün eski sufi tarikatların bir şekilde devamı olduğunu ancak Cumhuriyet döneminde bunlara yenilerinin eklendiğini bize gösteriyor. Olaya biraz daha yakından baktığımızda ise onların, en kaba bir görünüm altında dahi yapısal ve fonksiyonel olarak bir yandan eskiye oranla büyük değişiklikler gösterirken öte yandan da kendi aralarında önemli farklılıklar arz ettiklerini görmekteyiz. Böyle olduğu içindir ki, konu ile ilgili dikkate değer bir araştırmayı gerçekleştirmiş bulunan bir araştırmacı onları, bir tür “**sosyal güvenlik mekanizması**” olarak fonksiyon gören “**ara form**” niteliğindeki tarikatlar ve “**ideolojik temelli**” tarikatler şeklinde ikiye ayırmak suretiyle değerlendirmek gereğini duymaktadır¹⁴. Buna rağmen, konu ile ilgili bilimsel gözlem, tesbit ve incelemelerin kıtlığı da

14) F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, İstanbul, 1990, s. 17.

dikkate değerdir. Böyle olunca konu ile ilgili bilimsel çözümlerinin doyurucu olamayacağı da muhakkaktır.

Aslında dinî alan, hemen her toplumda, bu tür gözlem ve tesbitlere, belki de öteki toplumsal faaliyet türlerine oranla en az imkân vermektedir. Dinî yaşayış alanında ise, mistik yönelimler en gizemli ve dolayısıyla da bilimsel gözlem ve araştırmaya en çok kapalı olanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, konu ile ilgili bilimsel inceleme ve araştırmaların, toplumda yaşanan gerçekliklerin bilimsel bir zemine oturtulmak suretiyle daha iyi tartışılıp anlaşılmasına ve böylece karşı karşıya bulunduğumuz toplumsal sorunlara bilimsel ve sağlıklı çözümlerin üretilmesine imkân sağlayacağı da aşikârdır. Konu ile ilgili bilimsel araştırma, inceleme, tartışma ve çözümlerinin yokluğunun ise, bizi acı sürprizlere katlanmaya mecbur tutacağına hiç şüphe yoktur.

Her halükârda, Ülkemizdeki yenî oluşumlar, akımlar, gelişmeler ve özellikle de toplumsal bir fenomen olarak dinî olguların, değişme ve gelişmelerin bilimsel yöntemlerle gözlemi ve çözümlenmesi konusundaki araştırmaların azlığına rağmen, konunun hiç el atılmamış bir şekilde ortada durduğunu öne sürmek de hatalı olur. Sosyal bilim-

lerin, yukarıda işaret edilen “**tarihî ve sosyal zaman**” kavramının bilimsel çevrelerde giderek artan oranda köklü bir biçimde yerleşmesine paralel olarak, teorik bir spekülasyondan yahut böylece oluşturulan ve acele ile genelleştirilmeye çalışılan bir aktarmacılıktan, her toplumun yaşanan toplumsal gerçekliklerine bir uygulama şeklindeki bir metodolojik ve pratik yaklaşım yönelimi, tüm dünyada olduğu gibi, Türkiyemizde de artık giderek artan bir hızda ülke gerçeklerini konu alan bilimsel çalışmaların gerçekleştirilmelerine imkân vermeye başlamış bulunmaktadır. Hatâ, İlâhiyat Fakültelerimiz bile, akademik yapıları, öğretimin poğramları ve bilimsel metodoloji ve uygulama anlayışını itibarıyla ne kadar geleneksel ve spekülatif eğilimli olurlarsa olsunlar, modern din bilimleri denilen ve aslında modern sosyal bilimlerin teorik ve metodolojik çerçevelerini din alanındaki bir uygulaması ve uzmanlaşmasından ibaret bulunan dinler tarihi, din sosyolojisi, din psikolojisi ve din fenomenolojisi gibi yeni disiplinleri, bir kısım çevrelerin ısrarlı direnişlerine rağmen, bünyelerine dahil etmeyi başarmış bulunmaktadırlar. Böylece, her ne kadar alan araştırmalarının ziyadesiyle eksikliği nedeniyle henüz istenilen ölçüde yeterli ve doyurucu olmasa da, yine de

konu ile ilgili belli bir gözlem ve veriye ve sınırlı sayıda çalışmaya sahip bulunduğumuzu ifade edebiliriz. Konunun tarihî, dinî ve tasavvufî yönleri ile ilgili olarak ise, birikimimiz bu gün artık eskiye oranla çok daha ileri boyutlara erişmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu konunun elde mevcut imkânlar ölçüsünde, sistemli bir değerlendirilmesine sahip bulunmadığımızı da önemle belirtelim. Bu bakımdan, bu çalışmada, elde mevcut veriler ölçüsünde, ülkemizdeki yeni dinî hareketler ve cemaatler konusunu, tarihî, dinî, tasavvufî, sosyolojik ve sosyal psikolojik boyutları içerisinde ve olayın kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde sistematik bir değerlendirmeye tabi tutmak istiyoruz.

Hiç şüphesiz, sistematik olma iddiasında olan bu değerlendirme çalışmasının bir çok noksanlıkları ve hattâ yanlışlıkları da olabilecektir. Her şeye rağmen bu çalışmanın, eksikliklerinin ileriki çalışmalarla tamamlanmasını ve konunun bu yolla bilimsel bir tartışmaya açılmak suretiyle hataların düzeltilmesine ve daha derinden anlaşılmasına imkân sağlayacağını ümit etmekteyiz.

4. Kuramsal Çerçeve Ve Bir Model Seçimi Sorunu

Dinin özü ve gerçekliği konusu, bu güne kadar bir çok düşünür ve araştırmacının üzerinde durdukları en temel meselelerden biridir. Bununla birlikte, din olgusunu bilimsel olarak tahlil edebilmek için herkesin kabul ettiği genel geçerli bir teori de bu güne kadar ortaya konulabilmiş değildir. Yine de, son tahlilde, “**kutsal**” kategorisinde belirlenen din, öte yandan tarihen bilinen bütün insan topluluklarında var olan evrensel bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu evrensellik, toplumsal ve kültürel bir fenomen olarak din olaylarının, bir toplumdan ötekine, bir kültür ya da medeniyetten bir başkasına değişen engin çeşitliliği ile de karakterize olmaktadır. Dinin özünde toplumsal bir fenomen olup olmadığı hususu da çok tartışılmıştır. Ancak anlaşılan, hangi sebeple toplumsal olursa olsun, her halükârda dinin toplumsal rolleri mevcuttur. Böylece din sistemleri, çoğu zaman salt dinî yönlerinin yanı sıra başka bir çok toplumsal fonksiyonları da üstlenmek suretiyle tamamlayıcı toplumsal işlevlere sahip olabilmektedirler. Din bir toplum içerisinde ortaya çıkan ve orada

yaşanan bir sosyal gerçekliktir. Bu bakımdan da, bazı sosyal bilimciler, dini ve dolayısıyla da bir toplumda meydana gelen dinî olayları, olguları ve değişimleri, toplumda meydana gelen öteki olgular ve değişimlerin bir sonucu şeklinde görüyorlar. Bir başka anlayış ise onları beşerî, tarihî, toplumsal ve kültürel çerçevesinden adetâ bağımsız, salt birer gerçeklik şeklinde anlamak ve açıklamak eğilimindedir. İşaret etmek gerekir ki, bu iki yaklaşım biçiminden birincisinin, din olaylarını başka toplumsal olgu ve gerçekliklere indirgeme eğiliminde olan ırcacı din nazariyelerine sürüklenme tehlikesi mevcut olup; ikincisi ise dini metafizik âleme bağlayan teolojik anlayışa yaklaşmaktadır. Böylece, iki aşırı kutba sürüklenme riskini taşıyan bu iki eğilim arasında adetâ onları bir orta yolda bağdaştırmaya çalışan eğilimler de mevcuttur. Kanaatimizce din konusuna objektif bir sosyolojik perspektiften yaklaşmayı esas alan incelemelerin en azından önemli bir bölümü bunun tipik temsilcileridirler. Meselâ, din sosyolojisi bilimine, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin ve etkileşimlerin incelenmesi görevini yükleyen J. Wach'ın objektif din sosyolojisi böyledir¹⁵. Kanaatimizce, din konu-

15) J. Wach, *Din Sosyolojisi* (Çev. Ü. Günay), Kayseri, 1990.

suna fenomenolojik bir perspektiften yaklaşımı oldukça tipik ve karakteristik özellikteki bir yorumla temsil etmeyi başaran M. Eliade'ın çalışmaları da öyledir. Bununla birlikte, bir çokları, O'nun din ile ilgili bu fenomenolojik yaklaşımını, din konusuna teolojik anlayışa yakın buluyor. Meselâ Eliade'a göre, özünde beşerüstü bir mahiyeti haiz olmakla birlikte **“kutsal”**, dünya şartları içerisinde daima bir toplum ve kültür ortamında ve onunla bütünleşmiş bir halde hayatiyet bulmaktadır. Bu nedenle de, O'nun deyişi ile, dünya şartlarında **“katıksız”**, **“saf”** bir kutsal asla mevcut olmamıştır¹⁶. Böyle olunca bir kişi veya toplum hayatında dinî yaşayış tecrübesi daima beşerî kültürel bir form şeklinde hayatiyet bulacaktır. Ancak, yine de, din konusuna yaklaşımının temelinde spiritüalist bir anlayışı yerleştirmiş bulunan Eliade, tıpkı geleneksel ilâhiyatçılar gibi, son tahlilde dinî olayları, ortaya çıktıkları toplumsal ve kültürel ortamlarından soyutlayarak anlayıp değerlendirmek gerektiğini düşünüyor. Konuya bu tür bir perspektiften yaklaşınca da Ö, meselâ tarihin çok farklı dönemlerinde ve oldukça değişik ortamlarda ortaya çık-

16) M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris, Gallimard, 1971, s. 28.

mış olayları daima aynı kategoriye koyarak değerlendirmiş oluyor. Halbuki biz çok iyi biliyoruz ki, aynı bir dinî cemaat veya tarikat grubu bile tarihinin farklı dönemlerinde veya değişen sosyo-ekonomik ve kültürel şartlarda çok farklı yapısal ve fonksiyonel değişimlere uğrayabilmektedir. Bununla birlikte, din olaylarını böylesine çoğu zaman tek yanlı bir bakış açısından hareketle bir kategoriye yerleştirerek, topluca ve zaman - üstü değerlendirme eğilimi yalnızca teologlar, fenomenologlar ve hattâ bir kısım psikologlarda mevcut değildir. Sosyolojik yaklaşımı esas alan ancak henüz toplumların kendi “**tarihî ve sosyal zamanı**” kavramını gereğince kavramamış ve olayları Orta Çağdan ya da XIX. yüzyıldan arta kalan kavramlar ve teorilerle değerlendirme eğiliminde olan düşünür, bilim adamı ve sosyologlarda da bu tür eğilimlerin örneklerini bulmak mümkün olmaktadır. Hakikaten din konusuna tek yanlı olarak sosyolojist, psikolojist yahut materyalist indirgeme eğiliminden hareketle yaklaşan araştırmacı ve bilim adamlarında bunun çok çeşitli örneklerini bulmak mümkün olmaktadır. Nitekim, bu tür eğilimlerin yankılarını, Türkiye’de din konusunda gerçekleştirilen araştırmalarda ve hattâ Türk toplumunda ortaya çıkan yeni dinî hareketler

ve tarikatlarla ilgili değerlendirmelerde de gözlemek mümkün olmaktadır.

Bu eğilimlerin, Türkiye’de din incelemelerine ve özellikle de yeni dinî hareketler ve tarikatlar konusuna bilimsel yaklaşımlara hangi ölçüde yansıdığını ve esasen bu güne kadar yapılan çalışmalarda hangi teorik ve metodolojik çerçeveden hareketle konuya yaklaşıldığına genel bir göz atış, bu çalışma boyunca uygulayacağımız yaklaşım modelinin belirlenmesinde bize önemli bir ışık tutabilecektir. Böylesine bir teorik çerçeve ve modelden başlamak ise, konuya bilimsel yaklaşımımız için hareket noktasını oluşturacağı gibi, aynı zamanda konu ile ilgili olarak yapacağımız çözümler ve varılacak olan sonuçların bilimsel değeri, güvenilirliği ve geçerliliğini de şüphesiz artıracaktır.

Türkiye’de dini yaşayışın ve özellikle de Sufi İslâmın canlanışını, toplumsal kadrosu içerisinde ve bir toplumsal değişim perspektifinde açıklamak yerine, tam aksi istikamette hareket etmek suretiyle, dinî ve mistik hayatı ve dolayısıyla da bundan kaynaklanan toplumsal oluşumları, son tahlilde, tarihî, toplumsal, sosyo-ekonomik ve kültürel kadrosundan büyük ölçüde bağımsız bir iç dinamik

perspektifinden yaklaşılarak ele alan bilimsel paradigmanın, öyle sıklıkla uygulanma imkânına erişmiş bir teorik çerçeve oluşturduğunu söylemek de pek mümkün görünmüyor. Hattâ, bildiğimiz kadarı ile, konuya bu tür bir yaklaşım denemesinin Ülkemizdeki tek tipik örneğini belki de E.Güngör'ün, mistisizmi, İslâm tasavvufunun meselelerini ve tasavvufun halk katlarında teşkilatlanmış şekilleri olan tarikatları ve nihayet günümüzde ve özellikle de Ülkemizde tasavvuf ve tarikatlar konusunu ele alıp tartıştığı kıymetli çalışmasında bulmaktayız.

Güngör, bu çalışmasında, tasavvuf ve tarikatları, bir ölçüde toplumsal çerçevesi ile ilişkilendiriyor görünmekle birlikte, son tahlilde onun bunu aşan bir gerçeklik olduğunu önemle belirtiyor. Güngör'e göre, "**görünmeyen âlemlerle spiritüel bir temas**" anlamında **Misticizm (Tasavvuf)**, insanlığın her devrinde mevcuttur. Esasen misticizm yahut tasavvuf, insanın her zaman sorduğu temel metafizik sorulara karşı bulunan cevaplardan biri olmak itibarıyla zamana veya yere bağlı da değildir. Bu bakımdan da, sosyal faktörlerle düşünce hayatı arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir sebep - sonuç münasebeti şeklinde algılamayan Güngör'e göre tasavvufu şu veya bu sosyal atmosferin eseri

şeklinde değerlendirmek mümkün olmuyor¹⁷. Güngör, tasavvufun aslında dünyadan el etek çekme ve başka âlemlerde saadet arama olduğunu sananların, bu hareketin yaşanan hayattaki tatminsizlikler son haddine eriştiği zaman geliştiğini ileri sürdüklerini; nitekim **İbn Teymiye**'nin de İslâm dünyasında Sufi oluşum ile Moğol istilâsı arasında böyle bir bağlantı kurmak istediğini; daha sonraki düşünürlerin ise bunu sosyolojik bir açıklama modeline dönüştürdüklerini ve İslâm dünyasında, tasavvuf hareketinin, Moğol istilâsı ve ondan sonraki büyük durgunluk ve bezginlikle paralel geliştiğini söyleyerek, ikincisini birincinin sebebi saydıklarını; benzeri görüşlerin Batı dünyasında da eksik olmadığını ve böylece, orada da siyasal-sosyal çöküş ile mistik cereyanların ortaya çıkışı arasında pek çoklarının sıkı ilişki gördüklerini; aslında insan topluluklarında olaya tarihî ve sosyolojik perspektiften baktığımızda tasavvufî-mistik hareketlerle siyasî çöküntünün paralel seyrettiğini, nitekim bu durumu, tarih içerisinde bu tür gelişmelerin tipik örnekleri olarak kendini gösteren meselâ Milattan önceki dönemlerde eski Yunun dünyasında Dio-

17) E. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul, 1982, s. 191, 166-223.

nisos ve **Orfizm** gibi mistik oluşumların yahut **Pitago-ras**'ın ya da öteki mistik eğilimli filozof ve düşünürlerin reform denemelerinin veya Hıristiyan dünyasında, daha III. yüzyılında çökmekte olan Roma İmparatorluğunun şartlarında ortaya çıkan **Plotinus**'un mistik girişiminin ve nihayet İslâm dünyasında gelişen tasavvuf ve tarikat hareketlerinin durumunda gözlemek imkânını elde ettiğimizi; üstelik bu paralelliğin birçok kimseyi tasavvufun çöküntü zamanlarında görülen bir ümitsizlik ve tembellik felsefesi olduğu fikrine götürdüğünü; başka bazılarının ise tasavvufu böyle bir çöküntünün sonucu saymak yerine tersine onun bu çöküntünün sebebini teşkil ettiğini düşündüğünü, ancak bunların hep tek yanlı sebep-sonuç ilişkisi çıkarımlarından kaynaklanan hatalı sonuçlar olduklarını, çünkü görünmeyen âlemle spiritüel bir temas anlamında mistisizmin yahut tasavvufun insanlığın her döneminde var olduğunu, olayda sosyal faktörlerin ancak birer vesile-sebep olarak tasavvufi-mistik eğilimlerin daha çok güçlenmesi veya zayıflamasında bir rolünün bulunabileceğini; bu bakımdan da tasavvufi-mistik hareketlere tarihî sosyolojik bir perspektiften yaklaşıldığında sadece onların neden belli bir yer ve zamanda güçlendiği veya zayıfladığının araştı-

rılması gerektiğini önemle belirtiyor.

Güngör'ün konuya böylesine spiritüalist bir perspektiften yaklaşımı ise, kanatımızca, bizim yukarıda konuya Eliade örneğindeki fenomenolojik eğilim dediğimiz bilginlerin yaklaşımı ile kayda değer bir paralellik arz ediyor. Bu çerçevede, anlaşılan Göngör, olayı daha çok kökü metafizik âleme uzanan manevî bir iç dinamik şeklinde görmekte; buna karşılık onun dış dinamiklerini bize yeterince hesaba katıyor görünmemekte; özellikle de tasavvuf ve tarikatlar, büyük ölçüde kendi öz toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel çerçevelerinden soyutlamak suretiyle değerlendirdiğinde ise, İslâm tarihi hattâ tüm mistisizm tarihi boyunca ve zamanımızda, dünyanın neresinde olursa olsun, tüm mistik oluşumlar ve tarikatlar aynı kategoriye konulmak suretiyle değerlendirilmiş olmaktadır. Halbuki, yukarıda da işaret edildiği üzere, olayda değişim ve buna bağlı olarak kendini gösteren farklılaşmalar da kaçınılmazdır ve anlaşılan böyle yapmak yerine onları kendi tarihî, toplumsal ve kültürel çerçeveleri içerisinde ve kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde incelemek, onların bilimsel olarak anlaşılmaları bakımından daha isabetli görünmektedir. Ancak bunu yaparken, bu defa da sosyolojist-

ler, psikolojistler, tarihî maddeciler yahut historisistler gibi ircacıların aşırı eğilimlerine sürüklenmemeye dikkat etmek de gerekecektir. Nitekim, ülkemizde konu ile ilgili olarak bu güne kadar gerçekleştirilmiş bulunan çalışmalarda anlaşılan bu son durumun yankıları da eksik değildir.

Ülkemizdeki dinî yaşayış ve özellikle de yeni dinî hareketler ve tarikatlar konusunu ikinci kategoride yani toplumsal ve kültürel çerçevesi içerisinde ve değişim perspektifinde ele alan çalışmalara baktığımızda orada, lâikleşme-modernleşme modelinde şekillenen temayülün hakim bir çerçeveyi oluşturduğunu görmekteyiz. Bu anlayış, Batı'da olduğu gibi, genellikle Türkiye'de de, yeni dinî hareket ve oluşumları, ülkenin maruz kaldığı çok hızlı toplumsal değişimler, modernleşme ve aşırı sekülerleşmesinin tepkisel bir sonucu şeklinde değerlendirmekte; ancak bunu yaparken de o bazen, Batı toplumlarındaki değişimler ve bunlara bağlı oluşumlar ile Türkiyedekileri, toplumların durum ve şartlarındaki farklılıkları ve daha doğrusu her toplumun kendi tarihî ve sosyal zamanı ve kendi öz dinamiğini bir ölçüde ihmale meyletmek suretiyle, olayları birbirine karıştırma tehlikesine sürüklenmektedir. İşte

bu şekildedir ki, meselâ ABD gibi ileri derecede modernleşmiş ve hattâ post modern olduğu öne sürülen bir toplumdaki oluşumlar ile Türk toplumundakiler Anti-materyalizmin veya Postmodernizmin çerçevesine oturtulmak suretiyle acele ile aynı kategoride değerlendiriliveriyorlar. Anti-materyalist yahut postmodern etkilerin Türk toplumunda şu veya bu şekildeki yansımalarından söz edilebilse bile, henüz geleneksellik ile modernlik arasında gidip gelen bir toplumu postmodern bir kategoriye oturtmak ve böylece olayları aralarında hiçbir fark gözetmeksizin aynı çerçevede değerlendirmeye kalkışmak, bilimsel açıdan bize oldukça güç görünmektedir. Bununla birlikte, araştırmacıların en azından önemli bir bölümünün, bu konuda Türk toplumunun kendi durum ve şartları konusunda belli ölçülerde dikkatli olduklarını da belirtmeliyiz.

Bu bağlamda, Türkiye’de konu ile ilgili olarak belki de en dikkate değer çalışmaları ortaya koymuş bulunanların başında kanatımızca **Ş. Mardin** gelmektedir. Mardin, Türkiye’deki dinî yaşayış ve oluşumlar konusunda, Türk toplumunun kendi iç ve dış şartları ve dinamiklerini belli bir ölçüde gözetmeyi de ihmal etmemeye özen göstermektedir. Mardin’e göre, Tönnies’in deyişi ile, “**Gemeins-**

chaft” (Cemaat) ilişkilerden “Gesellschaft” (Cemiyet) ilişkilere geçiş modern dünyanın başka yerleri gibi Türkiye için de en önemli uyum problemini oluşturmaktadır. Ancak Mardin, ümmet yapısından yeni çıkmış olan toplumumuzda, Cumhuriyet’in “sembolizm”i fazla “kök salamiyacak” kadar yüzeysel bir biçimde ortaya çıkınca, kimlik sağlama ve hayatın ilkelerini düzenleme konusunda İslâma alternatif olamadığını ve sonuçta özellikle kırsal nüfusu kendine çekmede oldukça başarısız kaldığını belirtiyor. Böyle olunca da boşluk, halk katlarında, topluma bir dünya görüşü ve kişisel denge sağlayan “halk dini” (Volk İslâmı) tarafından sağlanmış bulunmaktadır. Mardin’in tahlilleri, modernleştirici görüşün, toplum sorunlarını sırf ekonomik problemler biçiminde ele alıp, kişisel denge unsurlarını sağlama yoluna gitmediği sürece bize yalnızca “güdük, eksik ve kendini beğenmiş bir toplum modeli vermekten başka bir şey yapmış olmayacağı”¹⁸ sonucuna erişiyor.

Buna karşılık, dini tek yanlı olarak toplumdaki sosyal fonksiyonlarından birine ve genellikle de sosyo-ekonomik

18) Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, 1983, s. 121-122 ve *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Makaleler III, İstanbul, 1991, s. 82.

mik fonksiyonuna indirgemek suretiyle anlamak eğiliminde olan çatışmacı sosyolojik yaklaşım, Türkiye'deki dinî hayat ve din konusundaki tüm oluşumları anlaşılan bu çerçevede değerlendiriyor. Böylece meselâ, Türkiye'de dinin sosyo-ekonomik tabanı konusunu bu tür bir anlayışla ele alan **A.N.Yücekök**'e göre, Türk toplumunda din sadece, ya az gelişmiş bölgelerde hakim toplumsal ve ekonomik grupların çıkarlarını korumaya yaramakta veya hızlı gelişmeden olumsuz biçimde etkilenmiş bireyler yahut gruplar için bir protesto işlevini üstlenmektedir¹⁹.

Buna karşılık, yine modernleşme-lâikleşme teorisi perspektifinde çağdaş Türkiye'de İslâm konusunu ele alan ve kendi araştırmalarının yanı sıra modern Türkiye'de din, yeni dinî hareketler ve tarikatlar konusunda sekiz ayrı çalışmanın sonuçlarını da sunan ve değerlendiren **R.Tapper**'in analizleri, modern Türkiye'de dini, bu tür bir tek yanlı yaklaşıma oranla çok daha geniş bir çerçevede ele alıyor. Tapper, Türkiye'deki İslâmî canlanışın köklü biçimde yeni ekonomik koşullara, 1980 sonrası gençliğin ana babalarının laik çizgisini izlemek istememelerine, dış

19) **A.N.Yücekök, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, Ankara, 1968.

kökenli İslâmî para kaynaklarına ve modern iletişim araçlarına bağlandığını; ancak orada temel unsurlardan birinin, değişen ve bu çerçevede yabancı değerlerin baskısı altında bunalan bir toplumun kimlik arayışı olduğunu; daha genel bir çerçevede ise bu hareketlerin, Üçüncü Dünya'nın, Batı ve Sovyet uygarlıkları ile ilişkilendirilen materyalizm ve lâikliğe tepkisinin ifadeleri addedildiğini; nitekim, nasıl ki, 1908-23 Türk devrimi XIX. yüzyılın sonuna damgasını vuran dünya çapındaki büyük çalkantıya Türklerin bir cevabı olmuşsa, 1970'ler ve 1980'lerin Türkiye'sinde İslâmın canlanışının da, antimateryalizm ve belki de post-modernizm gibi daha geniş XX. yüzyıl sonu hareketlerinin bir parçası olduğunu; yine de olayın Türkiye'ye özgü bulunduğunu ve farklı evreleri ile dışı vurumların daha özgül etkenlere dayandırılabilceğini belirtiyor²⁰.

Aynı çizgideki dikkate değer bir değerlendirmeyi de, Batı'da ve Türk toplumunda yeni dinî hareketleri bir ölçüde hemen hemen aynı çerçeveye yerleştirmek ancak bu arada Türk toplumunun kendi iç dinamiğini de göz önünde bulundurmamak suretiyle ele alan **O.Türkdoğan**'ın,

20) R. Tapper, **Çağdaş Türkiye'de İslâm**, (Çev. Özden Arıkan), İstanbul 1993, s.30-31.

Ş.Mardin'in analizleri ile büyük ölçüde paralellik arzedен çalışmasında bulmaktayız. Türkdoğan'a göre, İnsan aklını yücelten, deney ve gerçeklik dışında hiçbir varlık alanı kabul etmeyen Mantıkçı Pozitivist düşünce ve Sekülarizm, Batıda dini sosyal hayattan söküp atarak özelleştirdiği gibi, Lâiklik de ülkemizde dine bu niteliği kazandırmış; Türkiye'de özellikle 1940'lardan itibaren dozu gittikçe artan dinî değerlerin bizzat dinden soyutlanması anlamındaki bir sekülarizmin gündeme gelmiş olması, millî ve tarihî köklerden uzaklaşma hatâ Greko-Latin kültüre yönelik tutum ve zihniyetlerin belirmesi, A.Bennigsen'in Sovyetler Birliğindeki Müslüman topluluklarda gözlediği biçimde²¹, halk katlarında veya "Volk İslâmı"nda yasal olmayan çizgide "Sufi" gelişmeleri yasal çizgide ise "komiser" imajını oluşturmuş ve böylece kültürel yaşantımıza "paralel İslâm" sokulmuştur. Öyle ki, Ş.Mardin'e göre, toplum yaşantımızda seküler girişimler ne kadar hızlanmışsa, sufi tepki de o nisbette toplum katlarında yayılma olanağına erişmiş, R.Bellah'ın deyişi ile toplumumuzda "kök pa-

21) Bk. A. Bennigsen, Chantel Lemercier-Quelquejay, *Sufi ve Komiser. Rusya'da İslâm Tarikatları* (Çev. O. Türer), Ankara, 1988.

radigma” şeklinde ifade edilebilecek olan çelişkili sosyal oluşum ortaya çıkmıştır. Toplumumuzda özellikle son zamanlardaki Aczimendi ve tarikatlaşma olgusu, artan **Sünnî-Alevî, Laik-Müslüman, İslâmcı-Devrimci** türünden derin sosyal yarıma ve zıtlaşmalar, Volk İslâmın kendine daha güvenilir yerler aramak için sufi geleneğe sarılmasını gündeme getirmiş olmalıdır. Öte yandan, Türkdoğan’a göre, yine Ülkemizde, bu aşırı sekülârizm veya dünyevileşmenin yanında, 1950’lerden sonra kapitalistleşme sürecinin gündeme getirilmiş olması da, toplumumuzda “**cemaatçi**” yapıdan “**cemiyetçi**” yapıya yahut “**gelenekli yapı**”dan “**modern toplum**”a ve “**kültür**”e geçiş de önemli ve köklü bir dönüşüme yol açmış; dayanışma ve birliklik gibi eski yapısal unsurlar çözülmeye başlamış, bunun yerine kültürel bağlara dayalı ilişkiler sistemi geçirilmek istenmiştir. Batının iki yüzyılda tamamladığı teknolojik ilerleme ve sanayileşme sürecini ülkemizin çok kısa bir zamanda katetmeye çalışması, Toplumumuzun geleneksel yapısal değerlerini derinden etkilemiş; böylece aile, akrabalık ve yöresel bağların çözülmeye başlaması yapısal bir kimlik zemininin de kaybolmaya yüz tutmasını beraberinde sürüklemiş, bu durumda kalabalıklar içerisinde yalnız

kalan insanları toplamak için din, milliyetçilikle de birleşmek suretiyle, toplayıcı, birleştirici ve çekici bir unsur olarak ön plana çıkmıştır. Geleneksel toplumdaki modernleşmeye geçiş düz bir çizgide gitmemekte, önemli toplumsal bunalımlara ve gerginliklere yol açmakta, değerler sistemini alt-üst etmekte, bu durumda “**standart kültür**” veya “**büyük toplum**” diye belirlenen çoğunluk kültüründe “**karşıt-kültür**” ve “**alt-kültür**”lerin tepkileri belirlemekte, gecekondu ve varoş çizgisinde gelişen marjinal gruplaşmalar bu karşıt-kültür alanını teşkil etmektedir. Böylesine bir toplumsal kaos ortamında din ve milliyetçilik, “**kalabalık içindeki yalnız insan**”a bir dayanışma çerçevesi oluşturabilir. İşte, Türkdoğan’a göre, II. Dünya savaşı sonrası ve özellikle de 1970’li ve 1980’li yıllardan itibaren Türkiye’de geleneksel İslâmın yükselişinde bu ortamın payı bulunmaktadır. Zira, yeni yapısal paradigma tüm gelenekli dokuyu bozmuş, kişiyi bir belirsizlik içine itmiştir. Bu, bir anlamda kimlik arayışıdır. Türkiye’de son yıllarda giderek İslâmî okullaşmanın yoğunluk kazanması, yerli ve yabancı İslâmî kültürün yaygın hayatına sokulması, İslâmî eğilimli siyasî partiler, sendika ve medya kuruluşlarının gündeme gelmesi, yurt içi

ve yurt dışı sınaî kuruluşların büyük çapta örgülenmesi, “Sufi” hareketin islamcı üst tabakaya yansımalarıdır. “Cemaatleşme”, hem “Aydıncı İslâm” hem de “Volk İslâm”ın mobilizasyonudur. Toplum dinamiğinin alt ve üst katlarında yeni islâmî oluşumlar böylece ortaya çıkıyor. Gerçekte ise, daha geniş bir perspektiften bakıldığında, tüm İslâm ülkelerinde, Batının sömürgeci ve oryantalist eğilimli politikalarına karşı bu bir diriliş, bir çeşit “katarsisa” (ruhu yıkama) eylemi biçimidir. 1980’lerden sonra Aydıncı İslâm, güçlü cemaat liderleri öncülüğünde, yeraltı döneminde kazandığı meslek grupları ve okumuş-eğitilmiş kadroları ile iktisadî alana yönelmek suretiyle holdingleşme sürecine girdi. İslâmî bir burjuva sınıfı belirlemeye başladı. Birbirine kapalı bu cemaatleşme modeli, kısa sürede finans kuruluşları, medya ve basın alanındaki örgütlemeleri, ithalat ve ihracata dönük eylem biçimleri yanında, inşaat sektörü, tıbbî örgütlenme ve yüksek düzeyde eğitim sektöründeki girişimleriyle adetâ “devlet içinde devletçik” durumuna geldi. Böylece biz bir tür “islâmî anlayışın iktisadîleşmesi” olgusuna tanık oluyoruz. Halk katlarına yönelik “irşad” görevini dinlenmeye alan Sufi hareket, böylece üst tabakaya yönelik tutum ve davra-

nış biçimlerini karşılayan bir iktisadîleşme ve aydınlanma sürecine girmiş; halk İslâmı ise adetâ dışlanmış. Bu bakımdan Türkiye’de son dönemde gelişen tarikatlaşma ve Aczimendi karşıt-kültür oluşumları, Türkdöğân’a göre aslında 1923’ler Türkiyesinde rafine edilmeyen ve illegal alana itilen din gerçeğinin yeni biçim ve kalıplarla tarih sahnesine çıkması olmaktadır²².

Modern Türkiyedeki dinî oluşumlar, değişimler ve gelişmelere, kısmî ancak fonksiyonalist yaklaşımdan hareketle tutarlı yaklaşımları **N.Vergin** ve **F.Atacan**’ın çalışmalarında bulmaktayız. Sanayileşme ve bunun beraberinde getirdiği toplumsal değişimin fonksiyonel olarak din alanındaki yankılarını başlıca Ereğli çevresindeki gözlemlerinden hareketle ele alan Vergin’e göre, Türkiye’de özellikle son dönemde gözlenen “**dinsellikteki artış**”, aslında ekonomik gelişmeye paralel olarak toplumu istilâ eden yabancı kültür değerlerinin yarattığı bir bunalımın tepkisel anlatımıdır²³. **M.Kıray**’ın fonksiyonalist modelin-

22) O. Türkdöğân, “*Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler*”, s. 35-38.

23) Bk.: N. Vergin, “*Toplumsal Değişme ve Dinsellikteki Artış*”, s. 9-28.

den hareketle, genel toplumsal değişme perspektifinde, Türkiye’de dinin tarikat düzeyinde geçirdiği değişimi Cerrahiler örneğinden hareketle inceleme konusu yapan Atacan, Türkiye’de özellikle II. Dünya savaşını takip eden dönemden itibaren gerçekleşen yapısal değişime paralel olarak dinin de hem örgütlenme hem de değerler, davranış biçimleri ve dünya görüşü bakımından önemli değişmele-re sahne olduğu ve bu çerçevede bu gün Türkiye’de İslâmî yeniden canlanış denilen olgunun, gerçekte değişen toplum yapısında dinin yeni bir tarzda kendine yeni bir konum aramasından ibaret bulunduğu sonucuna varıyor²⁴.

Modernleşme-lâikleşme teorisi ile ilişkili olmakla birlikte, Türkiye’de yeni dinî hareketler ve tarikatlar konusuna değişik bir yaklaşımı temsil etmesi sebebiyle “**Merkez/Çevre Modeli**” yahut E. Gellner’in deyişii ile “**Sarkaç Teorisi**”ne işaret etmekte de fayda vardır. **Daide Hume’un, Dinin Tabii Tarihi (The Natural History of Religion)** adlı eserindeki, dinî tarihin “**politeizm ile monoteizm arasındaki bir salınma**” şeklinde açıklanabileceği şeklindeki teorisi ile İbn Haldun’un, siyasal sis-

24) F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, s. 135.

temin dinamiklerini “elitlerin kabilevî sirkülasyonu” ile açıklayan nazariyesini birleştirerek müslüman dinî-sosyal ve siyasal hayata uygulayan Gellner, İslâm tarihi içerisinde müslüman dinî hayatın **kitabî İslâm**'ın şehir medeniyetine dayalı sıkı monoteizmi ile kabilelerin mistik eğilimli **sufi İslâm**'ı arasında ve Orta Çağ boyunca müslüman toplumsal ve siyasal hayatın da merkezî iktidar ve onun şehir medeniyeti ile kırsal bölgelerin kabile asabiyeti arasında gel-gitlerle karakterize olan bir döngüsellikte cereyan ettiğini öne sürüyor²⁵. Nazariye modern dönemin müslüman toplumlarının dinî-toplumsal oluşumları ve dönüşümlerine uygulanmaya başlayınca, bu çift kutuplu salınma, “**gelelenekli toplum yapısı**” (*Gemeinschaft*)'nı temsil eden taşra kültürü veya kırsal kültür yapısı ile, temelinde modern Batı kaynaklı “**Gesellschaft**” (*cemiyet*) tipi şehir kültürü arasındaki bir döngüye dönüşüyor. Yeni şekil altında bu paradigmayı modern dönemin müslüman topluluklarına uygulayanlardan **Kupferschmiat**, Mısır'da **Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin)**'in militan islâmcı hareketini, onun tabanının çevresel kasabalarda gelişmiş

25) E. Gellner, “*APendulum Swing Theory of Islam*”, *Annales de Sociologie*, 1968, s.5-14.

olması sebebiyle, Mısır'daki **köy / şehir** ikilemi çerçevesinde algılıyor²⁶. Nitekim, bu çerçeveden yaklaştığında Ş. Mardin de, Türkiye'deki İslâmî canlanmayı çevreye ve özellikle de taşra kasabalarına odaklayarak, süreci "**çevrenin merkezi fetih hareketi**" biçiminde değerlendiriyor²⁷. Teoriyi, Türkiye'deki çevresel nitelikli tarikalara uygulayan S.Ayata ise, taşra kasabasının geleneksel din görüşlerinin radikal inançlara dönüşmesi için son dercede elverişli bir ortam oluşturduğunu belirtiyor²⁸. Nihayet Türkdoğan, Gellner'in iki kutuplu salınma nazariyesine, Türk toplumunda çevrenin gelenekli yapıdaki kırsal kültüründen modern toplumun cemiyet tipi anonim kültürüne geçişin sancıları ve uyumsuzlukları ve bu çerçevede oluşan kaos ortamında dinin odak noktasına dönüşmesi ve buna bağlı olarak toplumda Sufi İslâmın yükselişini değerlendirirken atıfta bulunmaktadır. Böylece anlaşılan Gellner'in salın-

26) Kupfershmiat M., "*Reformist and Militant Islam in Urban and Rural Egypt*", *Middle Eastern Studies*, 23(4), 1987, s. 403-419.

27) Ş. Mardin, "*Culture and Religion Towards the Year 2000*", *Turkey in the Year 2000*, **Türk Siyaset Bilimi Derneği**, Ankara, 1989, s. 163-186.

28) S. Ayata, "*Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar*", **Çağdaş Türkiye'de İslâm**, s.134.

ma nazariyesi, çok sistemli olmasa da, Türkiyede yeni dinî oluşumların çözümlenmesine bir referans oluşturabilmiştir. Şüphesiz bunlar, Türk toplumunda din olgusu ve özellikle de orada ortaya çıkan dinî oluşum, değişim ve hareketlerin anlaşılması bakımından önemli katkıları içeriyorlar. Üstelik bu farklı yaklaşım modelleri bize, Türkiye’de yaşanmakta olan din olgusunun, onu basit ve indirgemeci modellerden hareketle tek yanlı olarak algılamamanın veya hakkında acele genellemelere kalkışmanın noksanlığını kavramamıza da izin veriyorlar. Anlaşılan, Türk toplumunda din konusu, sanıldığından çok daha önemli, köklü, derin ve çok manâlı, çok vecheli ve çok işlevli, kendine özgü bir olgudur. Bu bakımdan da onu, tek bir kalıba oturtup, benzerleri ile aralarında hiçbir farklılaşma gözetmeksizin çözümleyivermek yanıltıcı olmaktadır. Aynı şekilde, Türkiye’de din incelemelerinde ve özellikle de tasavvuf ve tarikat incelemelerinde çoğu zaman gözleendiği ve konu ile ilgili olarak değerli bir uzmanın işaret ettiği üzere²⁹, onların inanç sistemlerini, doktrinleri, ritüelleri

29) V. Lanternari, “*Sciences Religieuses et Mouvements Religieux Nouveaux Dans l’Occident*”, *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Varşova, s. 129-136.

derleyip, sonra da onları ister teolojik, ister fenomenolojik isterse de psikolojik olsun, basitleştirilmiş üniter bir çerçevede açıklamak ve onları tarihî, toplumsal ve kültürel muhtevalarından soyutlamak da aydınlatıcı olamıyor. Keza, kendi öz varlıkları ve dinamiklerini hesaba katmaksızın onları yalnızca çevresel faktörlerin bir sonucu ve fonksiyonuna indirgemeye kalkışmak ta tek yanlı ve hatalı olmaktadır.

Şu halde bu çalışmada biz ancak, bu farklı yaklaşım modellerini birleştirip, noksanlıkları birbirleri ile tamamlamak suretiyle, böylesine çok vecheli bir olguyu daha sağlıklı bir biçimde anlayıp değerlendirebiliriz. Konuya böylesine sistematik bir yaklaşım modeli onu, hem kendi iç ve hem de dış dinamikleri çerçevesinde, hem genel değişim perspektifinde değişme olgusunun bir unsuru ve öteki toplumsal faktörlerle karşılıklı bir etkileşim içerisinde ve fakat aynı zamanda öncelikle kendi tarihî, dinî, tasavvufî dinamikleri ve boyutları çerçevesinde ele almayı gerektirmektedir. Zira, bu gün Türkiye’de mevcut yeni dinî cemaat, tarikat ve hareketlerden önemli bir bölüm eski Sufi tarikatların uzantıları ve bir kısmı da Cumhuriyet döneminin ürünleri olmakla birlikte, modern Türkiye’deki yeni

dinî oluşumlar ile Sufilik arasındaki bağlantı dikkate değerdir. Anlaşılan Sufî gelenek Cumhuriyet Türkiyesinin yeni şartlarında dinî yaşayışın toplumsal tezahürlerinin en azından yeni dinî hareketler düzeyinde şekillenmesinde belli bir temel çerçeve oluşturmuştur. Bu bakımdan, bundan böyle konuyu, işaret edilen bu tarihî, dinî ve tasavvufî temel çerçeveden hareketle geliştirmek kanatımızca daha uygun düşmektedir.

İşaret edelim ki, konuya böylesine tarihî bir çerçeveden yaklaşım, yine de onu her şeyden önce dinamik bir perspektiften hareketle değişim açısından ele almamızı gerektirmektedir. Bu değişim, özellikle Türk toplumu söz konusu olduğunda şüphesiz son tahlilde geleneksel bir toplumdan modern bir topluma doğru olan bir istihale biçiminde kendini gösteriyor. Ancak, "**geleneksel**" ve "**modern**" kategorilerinin, burada ideal tiplerden çok gerçek tarihî ve toplumsal tiplere tekâbül eden dinamik kavramlar biçiminde anlaşılıp değerlendirilmesinin, metodolojik bir zaruret olarak kendini bize empoze ettiğini önemle belirtelim.

II. TARİHÎ, DİNÎ VE TASAVVUFÎ ARKA PLAN

1. İslâmiyet, Tasavvuf ve Tarikatlar

Sufiliğin İslâmın özünden mi kaynaklandığı yoksa yabancı tesirlerle mi ortaya çıktığı hususu sıklıkla tartışılmıştır. Sufilik üzerine araştırmalar yapan ilk dönem Batılı bilginlerin önemli bir bölümü, kadir-i mutlak, aşkın ve dolayısıyla da insanla içten bir beraberlik açısından adetâ erişilmez bir Allah anlayışına sahip bulunan İslâmiyetin özünde mistisizme yabancı ve onunla bağdaşmaz olduğunu ve dolayısıyla da orada Sufi mistisizminin, Müslüman-

lığın öteki komşu kültür ve medeniyetler, mistik ve felsefî akımlar, büyük dünya dinleri ve özellikle de Hıristiyanlık ve Budizmle teması ve oralardan aldığı etkiler sonucunda ortaya çıktığını öne sürdüler.

Bununla birlikte, bu görüş, öyle pek uzun süre tutunamadı. Çünkü, bir yandan, başta Kur'an olmak üzere İslâm dininde, Tanrı'nın "aşkın" olmasının yanı sıra aynı şekilde "içkin" de olması sebebiyle, Allah-insan ilişkilerinin, böylesine tek taraflı bir algılamının ötesinde, çok karmaşık bir yapı arzietmekte oluşu; öte yandan da, bizzat İslâm dininin kültürel açıdan oldukça plüralistik bir çevrede gelişmiş olması sebebiyle muhtelif dinî kültürlerde müşterek olan bir eğilimin orada tamamen yabancı etkilerle türemiş olduğu iddiasını bilimsel olarak kanıtlamanın güçlüğü karşısında, mistisizmin temelde İslâma tamamen yabancı ve onunla bağdaşmaz olduğu ve tasavvufun dış etkilerden kaynaklandığı görüşü bilimsel bakımdan güçlü ve tutarlı olamadı. Bu bakımdan da, genellikle artık araştırmacılar, İslâmiyette tasavvufî-mistik eğilimin, bir takım yabancı etkileri almış görünmekle birlikte, temelde bizzat İslâm dini ve onun başta Kur'an olmak üzere ana kaynaklarından neş'et ettiği görüşünde birleşiyorlar. Esasen ta-

savvuf ehli de onun aslında tamamen islâmî bir gelişme olduğu hususunda ilk dönemlerden beri önemle ve ısrarla duruyor.

Bununla birlikte, işaret etmek gerekiyor ki, olaya tarihî ve sosyolojik bir fenomen olarak baktığımızda, başlangıçta İslâmiyette daha sonra gelişmiş ve sistemleşmiş şekli altında tasavvuf ve hele onun teşkilatlanmış toplumsal formları olan tarikatları bulamadığımız gibi, öte yandan gerek tasavvuf ve gerekse de tarikatların, İslâm tarihi boyunca, en azından İslâm ümmetinin çok önemli bir bölümünce islâmîliğinin tatışma konusu yapıldığını ve bunun özellikle din anlayışında tasavvufa yer vermeyen Sünnî ulema ile muasavvıflar ve tarikat şeyhlerinin ve daha kurumlaşmış şekli altında da Medrese ile Tekke'nin karşı karşıya geldikleri ve şiddeti zaman zaman çok ileri boyutlara erişen bir mücadeleye dönüştüğü de bilinmekte olup; esasen bunların uzantılarını bu gün de gözlemek mümkündür.

Müslüman dinî hayat içerisinde, tasavvufî - mistik eğilim ile, buna yer vermeyen Sünnî temayülün böylesine bir diyalektik ortamda sürekli gerginlik ve hattâ çatışma eğilimine rağmen, yine de, belirtmek gerekiyor ki Sufilik,

aslında İslâmî dinî ve kültürel hayatın zamanla hemen her alanına nüfuz etmeyi ve onun her vechesi ve formu ile bir şekilde bağdaşmayı başarmıştır. Bu anlamda araştırmacılar, İslâm dünyasında Sufiliğe en şiddetli tenkitlerden birini yöneltmiş bulunan **İbn Teymiye**'nin bile, aslında yalnızca onun bazı aşırı tutum, eğilim ve formlarına karşı çıktığı, buna karşılık dinî tecrübeye dayanan yöntemini kabul ettiğine işaret ediyorlar¹.

a. İslâmî Kaynaklar

Tasavvuf kelimesinin iştikakı ve ona verilen anlamlar konusunda da önemli farklılıklar ve hattâ içinden çıkılması oldukça güç, karmaşık bir durum dikkati çekmektedir. Bir kere kelimeye, İslâmî literatür içerisinde ancak belli bir dönemden itibaren rastlamaktayız. Kelimenin, Arapça yahut yabancı, **Ehl es-Suffe**, **saff**, **Benû Sûfe**, **safevî**, **safâ**, **safvan**, **savfet**, **sophos-sophia** ve **sûf...** gibi muhtelif sözcüklerin birinden türemiş olduğu öne sürülmüş ve böylece tasavvufa menşe yapılmak istenmiştir. Sûfilerin ve

1) Bk: Fazlurrahman, **İslâm**, Ankara, 1992, s. 205.

hattâ bir görüşe göre Hz. Peygamber'in yünden yapılmış ve kendisine "sûf" denilen bir elbiseyi giyme âdetinden bahisle oradan türediği görüşü en yaygın ve en çok kabul görenidir. Sufî ve tasavvuf terimlerine verilen anlamlar da, dünyanın zemmi ve inkârından, Peygamber ve onun davetine çok sıkı bir bağlılık yani zühd ve takva, nefis mücadelesi ve onu tasfiye ve terbiye, Tanrı ile insan arasındaki birliğe giden yolda onu bozan tüm alâkaları kırmak, yüce Yaratıcı ile karşılaşmak, buna giden yolda nefsi öldürmek, Allah'ın zatında bekayı bulmaya çalışmak veya orada fena bulmak, engin bir ruh nehri, aşk, hiçlik ve sonuçta insanı Allahla çok içten bir beraberliğe götüren manevî, vecdî, ruhî bir hal, bir iç yaşantı, mutlak hakikate, Hak'ka giden yol ve onun aranışı, onunla birlik yani Hak ile Hak olmak... gibi çok çeşitli şekillere bürünebilmektedir. Esasen tarihî ve sosyolojik bir fenomen olarak da İslâm dünyasında tasavvufî gelenek, başlangıç formlarından ileri derecede sistemleşmiş şekillerine kadar bir çok vechelere ve fonksiyonlara bürünebilmiştir. Hakikaten, Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber ve Ashabın yaşayışındaki ilk belirtilerden, Tâbiin döneminde belirgin hale gelen ve Emevîler dönemi boyunca güçlenen ve daha çok bi-

reysel bir zühd ve takva ve ahlâkî yaşayış ile karakterize olan bir eğilime, sonra giderek sistemleşme belirtileri gösteren tasavvufa, felsefe ile karşılaşınca ortaya çıkan nazârî tasavvufa ve tasavvuf ahlâkına, halka inerek şekillenen tarikat cemaatlerine veya halk inançları ile karışmış mistik popüler kültüre, edebiyata, san'ata, tasavvufun Sün-nî, Şîî vs. formlarına yahut ta modern dönemde büründüğü yeni şekil ve fonksiyonlara kadar, İslâm dünyasında Sufilik, çok çeşitli iç ve dış etkenlerin birleşmesi sonucunda oldukça değişik form ve işlevlere bürünmeyi başarmış çok yönlü yaratıcı bir mistik gelenek olarak kendini bize göstermektedir. Doğrusu olayın, dinî, ruhî, vecdî, sezgisel, zihnî, kültürel ve toplumsal bir çok yönleri bulunmaktadır ve ancak böylesine çok yönlü bir yaklaşım bu karmaşık olguyu sistemli bir biçimde kavramamıza izin verebilecektir.

Ancak, kanaatimizce İslâmî bir hayat formu olarak tasavvufun, bu kadar değişik vechelere bürünmüş olmasına şaşmamak gerekir. Zira, hiçbir din veya dinî yaşayış formu bize tarihî ve toplumsal şekilleri altında, tarihî ve sosyo-kültürel kadrosundan soyutlanmış ve ondan tamamen bağımsız bir şekil altında kendini sunmuyor. Her din

ve her dinî yaşayış formu belli toplumsal ve kültürel bir ortamda ve onunla sarmaş dolaş bir halde hayatiyet buluyor ve dolayısı ile onun etkilerinin izlerini bir şekilde yansıtıyor. Üstelik bu çerçevede meydana gelen değişimler ona yeni uyum süreçlerini empoze ediyor ve böylece belli bir süreklilik içinde bir şekilde değişim de kaçınılmaz oluyor. Nitekim, İslâm dini ve onun ana tezahür biçimlerinden biri olarak tasavvuf da bu sosyolojik kuralın dışında kalmıyor. Böylesine bir dinamik perspektiften yaklaşım ise, İslâm dünyasında tasavvufun, müslüman toplumların kendi iç ve dış dinamiklerine göre gelişim seyirlerini ve orada meydana gelen yapısal ve fonksiyonel değişimleri ve günümüzdeki durumu anlamamıza imkân sağlıyor.

Hakikaten, böylesine dinamik bir perspektiften yaklaştığımızda, bir kere doğrudan doğruya Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hayatında bunun ilk işaretlerini bulabiliyoruz. Her şeyden önce bizzat Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesi rühanî bir yaşayış olarak vecdî-mistik unsurları içeriyor. Bunun böyle olduğunu bize bizzat Kur'an haber veriyor (Bk.: XVII, I; LIII, 1-12; LXXXI, 19-25). Kur'an-ı Kerimdeki, **zühd** ve **takva** (XXXI, 33; XXIX, 64...),

tevekkül (XXXIII, 3...), **ledünnî ilm** (XVIII, 65), **zıkr** (LXXIII, 8; XXXIII, 41...), **velâyet** (X, 62; VL,19), **tevbe** (II, 222; IX, 3; XXIV, 31...) **riyazet ve mücahade** (LXXIII, 2-4; LXXVI, 26; XXIX, 69...), **dünya hayatının geçiciliği, dünyanın sonu, iç huzuru ve âhiret mutluluğu** (IV, 96; VIII, 68; XIII, 28-29) ... gibi bir çok konularla ilgili âyetler de bu unsurları şu veya bu şekilde en azından potansiyel olarak içeriyorlar ve nitekim onlar daha sonra mutasavvıflar tarafından bu yönde yorumlanıp değerlendirilmişlerdir. Bu tür âyetlerden belki de en dikkate değer olanı “**Elest bezmindeki misak-ı ezeli**” konusundaki âyettir (VII, 172). Araştırmacılar Kur’an’ın özellikle Mekki âyetlerinde dünya hayatının geçiciliği, dünyanın zemmi ve sonu ve ahiret saadeti temalarının daha hâkim olduğuna işaret ediyorlar. Hattâ, Medine döneminde dahi, dünyaya karşı bir realizm tutumu çerçevesinde savaşlar dolayısıyla va’d edilen büyük **ganimet**’lerden söz edilmekle birlikte (meselâ IIL, 19), dünya hayatı ve malına karşı olumsuz tutumun ve âhiret mutluluğunun ebedîliği konusundaki vurgunun da devam ettiği görülüyor (IV, 96; VIII, 68). Esasen Tefsir ilmi, **literalist** yorumun yanı sıra, **Mukatil b. Süleyman** (Ölm. 767) ve **Cafer es-Sadık** (Ölm. 765)

gibi en azından **batınî tevil**'e yönelen eğilimi altında ruhî ve manevî gelişme ve **ezoterik*** bilgi ve marifete giden yolda, **işârî tefsir**'e de kapıyı ilk dönemlerden itibaren aralayarak, Kur'andan hareketle tasavvufa giden yolu açmıştı. Bu anlamda özellikle Cafer es-sadık'ın, Kur'an'dan hareketle inananları muhtelif mertebelere ayırması, daha sonra sistemleşmiş Sufilikteki tasavvufî haller ve velayet nazariyesine giden yolda bir ilk taslak kabul edilmekte; hattâ, Cafer es-Sadık'ın, **Rabia el-Adaviyye**'den önce, gerçek bir **aşk tasavvufu**'nun bir ilk adımını oluşturduğu düşünülmektedir. Kur'an'ın işârî manâlarına açılabil-mek ise, bir ölçüde bizzat kendi kişisel hayatında bir manevî-ruhî gelişmeyi içermekteydi. Nitekim sonraki büyük mutasavvıflar ve meselâ **Sehl et-Tüsterî** (Ölm. 896), Kur'an-ı Kerim'in okunuşunu işitmiş olmanın dahi dinleyicinin ruhunda vecdî haller ve gelişmeler içerdiğini önemle belirtiyorlar. Tasavvufun Kur'an'dan hareketle geliştiğini ifade etmek üzere **A. Schimmel**, tüm tasavvuf öğretilerinin temelinde Kur'an'ın yattığını belirtiyor².

*) **Ezoterik**: Gizli, sırrî.

2) **A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları**, (Çev. E. Gürol), İstanbul, 1982, s. 34.

Öte yandan biz, bizzat Hz. Peygamber ve Ashabının hayatında zühd ve takvanın çok çeşitli örneklerini bulmaktayız. Esasen, **dünyanın zemmi ve oradan el etek çekme, kaçış ve inziva**, hemen bütün din kurucularında ve yeni dinî hareketlerde bir ilk hareket noktasını oluşturagelmiş olup, Hz. Peygamber'in derin bir ruhanî hayatla karakterize olan dinî tecrübesinde de bunu buluyoruz. Hz. Muhammed, daha kendisine vahiy gelmeden önce uzun bir süre Mekke yakınındaki Hira dağında bir mağarada uzlete çekilip tefekküre dalmaktaydı. Nitekim, kendisine ilk vahyin de, böyle bir durumda oradaki mağarada iken geldiği bildiriliyor. Hz. Muhammed'in riyazet ve takvaya yönelik tutum ve davranışları peygamber olduktan sonraki hayatında da devam etmiştir. Öyle ki, O'nun böylesine kendinden geçmiş, vecdli bir halde iken yanına gelen eşi Hz. Aişe'yi tanımadığı rivayet ediliyor. Mirac olayı ise böylesine bir durumun en tipik bir örneğini bize sunuyor. Bir kısım hadisler bir mağarada uzleti tavsiye ediyorlar. Riyazet, zühd ve takvaya yönelik gece ibadetleri, itikâf, dünya malına önem vermeme, kanaatkârlık, sadelik, tevekül, sabır, şükür, tövbe ve istiğfar gibi faaliyet ve tavırlar Hz. Peygamberin hayatında olağan biçimde mevcuttur ve

siyer kitapları, hadis külliyyatı ve öteki İslâmî literatür bunun çok çeşitli örneklerini bize sunmaktadır.

Ashabın yaşayışı da, Hz. Peygamber'in örneğinde olduğu gibi, dünyaya pek iltifat etmeme, kendini Allah'a verme, O'na yönelme ve O'nun rızasına erişme üzerine temellenmişti. Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi Ashab'ın ileri gelenleri son derecede mûtekid, muttakî ve zâhid kimselerdi. Bunlardan Hz. Ebu Bekr ve özellikle de Hz. Ali gibi zühd ve takvada çok ileri gidenlere, daha sonraki dönemlerde, tarikat meşayihinin Hz. Peygamber'e uzanan manevî silsilesinde, çok önemli bir köprü görevi yüklenmiş olması kayda değerdir. Ashabın içerisinde zühd ve takvada ileri giden başkaları da mevcuttur. Meselâ **Abdullah b. Mes'ud** bunlardan biridir. Mescid-i Nebevî'nin sofasında barınan, fakirliği ve sabrı ile tanınan **Ebu Zerr Gıfarî** ve **Selman-ı Farisî** gibi meşhurların da dahil bulunduğu **Ashab-ı Suffe**'nin yaşantısının ise sonraki sufilere çok önemli bir örnek oluşturduğu öne sürülmektedir. Bununla birlikte, bu konuda en kayda değer örnek tipler olarak, **Ebu'd-Derda**, **Huzeyfe** ve özellikle de Ebu Zerr gösterilmektedir. Aynı dönemde yaşadığı fakat Hz. Peygamberi hiç görmediği halde, dindarlığı O'nun

iltifatına mazhar olduğu bildirilen ve daha sonra tasavvufta herhangi bir doğrudan temas olmaksızın Peygamberi tanıyan ve aracısız ilâhî lutfu eren “üveysî” yahut “veysî” sufi modelini oluşturan Yemenli **Veysel Karanî**'ye de işaret etmek gerekir.

Öte yandan, zühd ve takvada, ibadete düşkünlükte çok ileri giden ve bu amaçla kendine bir çok yasaklar koyan **Osman b. Maz'ûn** gibi sahabileri Hz. Peygamber'in, ziyadesiyle oruç ve kadınlarla teması kendine yasaklama... gibi aşırılıklar konusunda uyardığı da rivayet edilmektedir. Nitekim, riyazeti ve takvayı tavsiye ve telkin etmekle birlikte, gerek Kur'an-ı Kerim ve gerekse de Hz. Peygamber'in, dünya ve toplum hayatını tamamen ihmal etmedikleri de anlaşılmaktadır. Böyle olduğu içindir ki, İslâm'da uzlet övülmüş ancak evlilik de meşrû kılınarak tavsiye edilmiştir. Kur'anda rahipleri öven âyetler de mevcuttur, ancak ruhbanlık tenkit edilmiştir. Dünya malı ve hayatının başta Kur'an olmak üzere İslâmiyette belli ölçülerde kabul ve tavsiye edildiği de bilinmektedir. Bundan anlaşılan şudur ki, İslâm dini çilecilik anlamında bir zühd ve riyazeti en azından başlangıç itibariyle kurumlaştırmış değildir. İlk haliyle orada gözlediğimiz durum kişisel bir yöne-

lim ve vaziyet alıştan ibarettir. Buradan sistemli tasavvuf ve tarikat hayatına geçebilmek için katedilmesi gereken daha çok uzun bir yol mevcuttur. Esasen, başlangıçta İslâmiyette gözlediğimiz, tıpkı öteki dinlerde de gözleendiği üzere, durum ve şartlara göre potansiyel olarak çok çeşitli gelişmelere kapının açık olmasıdır. Bu bakımdan da, işaret etmek gerekiyor ki, daha başlangıç dönemlerinde İslâmiyette gelişme çizgisi yalnızca zühd ve takva yönünde olmamıştır. Olayı bu şekilde tek cepheli olarak algılamak oldukça yanlış ve yanıltıcıdır. Esasen, bazıların sandığının aksine, bir kurucusu olan ve tarihen bildiğimiz bütün büyük dinlerde, gelişmeler hep böyle olmuştur.

Din kurucuları içinde çıktıkları toplumda, adetâ sıfırdan hareket ederek, bir anda toptan bir değişiklik yapmamışlar ve hiçbir büyük dinin gelişmesi böyle olmamıştır. Onlar daha çok birer reformcu gibi davranmışlar, mevcut kültürü esas almışlar ve şartlar muvacehesinde değişiklik ve düzeltme yoluna gitmişler; bu arada, durum ve şartlara göre muhtelif gelişmelere potansiyel olarak içerdikleri çeşitli unsur, işaret ve eğilimlerle kapıyı açık tutmuşlar ve böylesine bir potansiyel dinamizm çerçevesin-

dedir ki, din kurucularının ortaya koydukları bu çekirdek, tarihî ve sosyolojik bir süreçte gelişme göstererek kurumlaşmış ve gelenekleşmiştir. Üstelik, süreç orada da durmamakta ve dolayısıyla da, bir dinin kurumlaşıp gelenekleşmesi dahi gelişmeleri durdurmamakta; zaman içerisinde yeni ve değişen şartlar yeni tepkilere, eğilimlere ve gelişmelere imkân vermektedir. Zerdüş'ün, Buda'nın, Hz. İsa'nın, Mani'nin ve Hz. Muhammed'in hayatının ve olayların gelişim seyrinin yakından takip ve incelenmesi bunun böyle olduğunu bize göstermektedir. Bu anlamda, din ve onun getirdiği mesajın potansiyel eğilimleri, dünyevî durum ve şartları hesaba katmak durumunda olmakta ve bu ikisinin karşılıklı etkileşimi çerçevesinde gelişmeler zaman içerisinde çok çeşitli yönlerde ve biçimlerde seyredebilmektedirler. Bundan dolayıdır ki, müteakip şekli altında hiçbir büyük din, üniter bir yapı göstermediği, zaman içerisinde çok çeşitli iç ve dış dinamikler çerçevesinde potansiyel muhtelif eğilimlerin açığa çıkıp gelişme durumlarına göre çeşitlilik ve değişim de kaçınılmaz olduğu gibi, daha başlangıçta da orada buna kuvve halinde de olsa nüve teşkil eden unsurları veya işaretleri belirlemek mümkün olmaktadır. Bu bakımdan da meselâ

İslâmiyet konusunda çok değerli eserler ve fikirlerin sahibi olan Fazlurrahman, ilk şekli altındaki henüz ayırmışlaştırmaya gitmemiş İslâm dininin durumunu, genişleyen ve yeni hücrelerin oluşmasını sağlayan, ancak henüz ayırmışlaştırmamış olmakla birlikte dış etkenlere kapıyı da kapatmamış olsa bile onlar vasıtası ile de açıklanmayan “**merkezî bir çekirdeğe**” benzetiyor ve haklı olarak bu haliyle onun hakkında tek yanlı hükümler serdetmeye kalkışmanın tehlikelerine de önemle işaret ediyor³. Böylesine çıkarımlara cesaret edenlerin, meselâ bir ölçüde Hz. Peygamber’in vefatını izleyen dönemin bir ürünü ve kurumu olan hilafeti yahut imameti İslâmiyetle özdeşletirmek suretiyle ve özellikle zamanımızda böylece lâiklikle İslâmiyeti nasıl karşı karşıya getirdikleri ve açmazlara sürüklediklerini biz, daha önceki bir çalışmamızda gözler önüne sermiş bulunmaktayız⁴. Bu bakımdan da, belirtmek gerekiyor ki, Hicaz bölgesinde ve kendi zamanının toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel şartlarında ortaya çıkan İslâm dini, buna göre bir gelişim göstermiş; Hz. Pey-

3) Fazlurrahman, *İslâm*, s. 183.

4) Bk.: Ü. Günay, H. Güngör, A. V. Ecer, *Lâiklik, Din ve Türkiye*, Ankara, 1997.

gamber'in ahirete irtihali yeni durum ve şartlara göre yeni gelişme, kurumlaşma ve değişmelere imkân vermiş; doğrusu İslâmiyette tasavvufî gelişmeler de bu ana gelişim ve değişim çizgisinin iç ve dış dinamiklerine göre zaman içerisinde şekillenip kurumlaşmış ve gelenekleşmiştir.

b. İlk Sistemli Zühd Hareketi

İslâmiyette tasavvufî gelişmenin ilk katalizör unsurlarının, yukarıda Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in Sünneti ve Ashabın durumu ile ilgili olarak işaret etmeye çalıştığımız manevî unsurlardan çok, bu konuda Hz. Peygamber'in daha sağlığında potansiyel olarak var olan ve vefatını müteakip İslâm ümmeti içerisinde ortaya çıkan gelişmeler, hilafet mücadeleleri, hızla genişleyen fetih hareketleri ve özellikle de yedinci yüzyılın ortalarında Emevî hanedanının tesisi ile meydana gelen dramatik sosyal ve siyasal değişimler oldukları anlaşılıyor. Hz. Peygamber'in Ahirete irtihalinin hemen akabinde, müslüman toplumun yönetimi konusunda ortaya çıkan tartışmalar ve hilafet mücadelelerinin İslâm dini ve ümmetinin müteakip gelişim seyri üzerindeki hayatî etkilerini ve sonuçlarını

çok iyi biliyoruz. Bunun yanı sıra başka sorunlar ve gelişmeler de aynı konuda çok önemli sonuçlar doğurdular. İşte bu şekildedir ki, meselâ, daha Hz. Peygamber'in sağlığında başlayan, Dört Halife ve onu takip eden dönemlerde devam eden hızlı fetih hareketlerinin de, müslüman toplumun yaşayışında önemli sonuçlar doğurduğunu önemle belirtmeliyiz. Böylece meselâ müslümanların en azından belli bir bölümünün elinde önemli servet birikimi olmuştu. Meselâ Aşere-i Mübeşşire'den Kureyşli Zübeyr b. el-Avvam ve Talha b. Ubeydullah'ın o zamana göre çok büyük servetlere malik olduklarını kaynaklar haber veriyor. Halife Osman zamanında Abdullah b. Ebi Sarh komutasında kuzey Afrikaya yapılan bir sefer sonucunda her bir gaziye 3000 miskal altın düştüğü rivayet ediliyor. Böylesine büyük ganimeti reddeden **Hakim b. Hizam** gibi kişilerin oldukça nadir buldukları anlaşılıyor. Giderek değişen bir sosyo-ekonomik ortamda ise, belli ki tutumlar, dünyayı zemden onun mal ve zevklerine düşkünlüğe doğru hızla kaymaya başlamıştır. Sürecin bu yönde geliştiğini bize gösteren dikkate değer bir olayın da, Hz. Osman döneminde Şam valisi olan Emevî hanedanının müstakbel kurucusu Muaviye ile Ebu Zerr Gıfarî arasında geçtiği ha-

ber veriliyor. Bu ikisi, **“Altın ve gümüşü biriktiren ve onu Allah yolunda harcamayanların kötü sonunu haber veren”** Tevbe suresi (IX) nin 34. âyetinde kastedilenlerin kimler oldukları konusunda tartışmışlar ve buradaki uyarının **“mal ve para hırsı içerisinde onları biriktirme yoluna giden ve onların Allah yolunda harcanmasına engel olan müslüman ileri gelenleri de kapsadığı”** yönündeki görüşleri üzerine Ebu Zerr bu fikirleri halkın arasına yayarak karışıklıklara neden olur düşüncesi ile Şam’dan Medineye gönderilmiş ve oranın yakınlarında ikâmete mecbur tutulmuştur. Herhalükârda anlaşılan o ki, İslâm dünyasında başlangıçtaki dünya hayatına karşı zemden ona yönelmeye ve hattâ bu ikisini dengelemeye doğru eğilimler olmuş; fetihler, siyasî ve sosyal değişimler dünyaya meyli güçlendirmiş, ancak onu zemm tutumu da tamamen ortadan kalkmamış, tersine bu iki ucu belli bir ölçülülükte dengelemek üzere varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte, İslâmiyetin başlangıcından tasavvufun sistematik bir hale gelmeye başladığı IX. yüzyıla kadarki ikiyüz yıllık hazırlık dönemi boyunca, bir yandan dünyaya meyil artıp buna karşılık ona soğuk duran zühd ve takva tutumu da belli bir ölçüde varlığını sürdürür ve onu den-

gelemeye çalışırken, aynı zamanda İslâm dünyası da önemli toplumsal, kültürel, fikrî, dinî, siyasal ve ekonomik gelişme ve değişmelere sahne olmuştur ve tasavvufun oradaki münferit ve gevşek bir zühd ve takva eğiliminden giderek sistemleşmeye doğru olan gelişimini biz ancak İslâm ümmetinin bu değişim süreci çerçevesindedir ki en doğru biçimde anlayabilmekteyiz.

Hakikaten, işte bu çerçevededir ki, İslâm dünyasında siyasî merkezlerde önemli değişimler gözlemlendi. Dört Halife döneminin sonununda İslâmın ilk önemli gelişmeyi gösterdiği Hicaz bölgesi ve özellikle de Medine başkent olmaktan çıktı ve önce Emeviler döneminde zengin ve kozmopolit bir çevre olan Şam'a ve oradan da Abbasiler zamanında İran kültürünün hâkim olduğu Bağdat'a taşındı. Hızlı fetihler önemli zenginlik birikimlerine yol açarak sosyo-ekonomik yapıyı sür'atle değiştirdiği gibi, İslâm dininin çok kısa sürede hızla yayılışı, ilk dönemin Hicaz bölgesine odaklanan müslüman Arap unsuru ve kültürüne nisbetle etnik ve kültürel bir çeşitliliğin de İslâm ümmeti bünyesinde yer tutması ile sonuçlandı. Daha ilk dönemlerden itibaren bu değişme ve gelişmeler, bir takım uyum / uyumsuzluk ve önemli değişim problemlerini de berabe-

rinde getirdi. Bu çerçevede biz, Tabiîn döneminde, Tabakat kitaplarında birçoklarının adları belirtilen ve genel adlandırmalarla kendilerine “Nüssâk”, “Zühhâd”, “Abidûn”, “Bekkâûn” ve “Kussas” denilen ve dünya metâına önem vermeyerek Allaha yönelen, O’nu düşünen ve anan, O’na tevekkül eden ve O’na karşı gelmekten korkarak ağlayan, riyazet ehli, dindar zümrelerin ve halk vaizlerinin belirttiğini gözlemekteyiz. Ancak, hemen belirtmek gerekiyor ki, dindarlıkları dikkate değer bir tessürî heyecan unsuru ile karakterize olan bu toplumsal kategoriler, öyle sandığı kadar yaygın ve organize gruplar ve hareketler değildir. Her şeye rağmen onlar, dünyaya, mal-mülk ve servete aşırı meyle, müslümanlar arasında meydana gelen siyasî çalkantılara ve gerek dinî, ahlâkî ve siyasî anlayışları ve gerekse de toplumsal ve kültürel durumları ve yaşayışları itibariyle giderek farklılaşmaya yönelen eğilim ve akımlara karşı, dini daha içten ve daha sıkı bir biçimde yaşamak üzere bir tepkiyi ve bu şekli altında da, müteakiben sistemli tasavvufa dönüşecek gelişmede, önemli bir merhaleyi temsil etmektedirler. Onların genel gelişim çizgisine göre tepkisel durumu ise, İslâmda tasavvufun ilk dönemlerden itibaren toplumun genel seyrine karşı bir

teпки ve ondan sapma karakterini almasına sebebiyet vermiş ve bu şekli altında denebilir ki tasavvuf, hemen bütün dinî bünyelerde, toplumun ana gelişim çizgisine nisbetle bir **"reaksiyon tavrı hüviyetini taşıyan mistik protesto hareketleri"**nin bu genel karakterini kendi şartlarında paylaşmıştır.

Emevilerin iktidara gelişi bu tepkilerin büyük ölçüde özellikle onlara ve onların yönetimine karşı yönelmesi ile sonuçlandı. Zâhidler ve nâsikler Emevilerin dünyevî değerlere bağlılığını ve iktidarlarını beğenmiyor, onları **"kötülük"**le eşdeğer sayıyor ve yeniden Kur'anî değerlere dönüşten, dünyaya aşırı meyle karşı Allah'a tam bir tevekkülden söz ediyorlardı. Şüphesiz bû dönemde yönetime karşı başka tepkiler de ortaya çıktı. Zaten, İslâmda ilk mezhepleşme hareketinin böylesine bir tepkisel temele dayandığı da bilinmektedir. Bununla birlikte, meselâ Haricîlerin veya Şîîlerin tepkilerine nisbetle zahidlerinki bir tür **"pasif mistik tepki"** şeklinde kendini göstermekteydi. Özellikle Medine, yönetime karşı bu tür tepkilere sahip olanların toplandıkları önemli bir merkez oluşturmaktaydı. VIII. ve IX. yüzyıllarda **Irak** ve özellikle de oradaki **Basra** ve **Kufe** ve daha sonra da **Bağdat** şehirleri, **Hora-**

san ve hususiyle de **Belh** şehri ve **Mısır**, yönetime ve onun dünyevîliğine itiraz eden zahitlerin ve zühd hareketinin merkezleri haline geldiler. Zühd hareketinin mekezlerini oluşturan bu bölgeler ve şehirlerin, yeni gelişme ve değişmeler sonucu oluşan toplumun yüksek tabakaları ile genellikle İslâma yeni giren kişilerin oluşturduğu alt tabakaları arasındaki tezdadın en ileri derecede yaşandığı yerler olmaları, zühd hareketinin toplumsal bir tepkiyi ve hattâ protestoyu temsil edişinin anlaşılması bakımından kayda değerdir.

İslâm dünyasında, ilk dönemlerde, siyasal ve toplumsal değişime karşı böylesine pasif bir tepkinin mistik bir anlatımı olarak Zühd hareketinin gelişiminin ve karakterinin anlaşılması bakımından, dönemin en dikkate değer karakteristik zâhid tiplerinin düşünce, duygu ve ruh dünyalarına kısaca göz atmak oldukça aydınlatıcı olmaktadır. Şüphesiz en başta **Hasan el-Basrî** (642-728) yer alıyor. Hakika-ten, O'nun düşünce ve ruh dünyası, fetihler yolu ile sür'atle genişleyen ve geniş servete erişen İslâm dünyasında, böylesine bir toplumsal değişime ve tezdada tepkinin derin ve tipik izlerini taşıyor. Bu telâkkinin merkezinde, bu dünyayı ve onun mal, mülk ve servetini ve

ona tamah etmeyi red ve dini daha sıkı ve derinden yaşama eğilimi, temel bir tutum olarak bulunuyor. Dünya hayatının geçiciliği, "**yalan dünya**" değerlendirmesi suretiyle bu dünyanın sürekli hor görülmesi, O'nu hüznün ve korkuya dayalı **takva**'ya yöneltmişti. Öyle ki, cennetin nimetlerinin dışında herşeyi hor görüyordu. Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı bir mektubunda, bu dünyayı zehirli bir "**yılan**"a benzetmekte ve hattâ bu dünyanın yaratılışının bir "**hata**" olduğunu düşünmekteydi. Buna rağmen, Hasan el-Basrî'nin dünya hayatına ve onun servetine karşı olan bu olumsuz tutumu, toplum hayatının tam bir reddine de uzanmıyor. Hattâ o, şiddetin her türlüsüne de karşı çıkıyor. Ancak yöneticilerin ahlâkî sınırları aşan davranışlarını eleştirmekten de geri durmuyor. Hasan el-Basrî'deki bu tepkisel karakteristik özellikler **İbrahim b. Edhem** (Ölm. 770), **Rabia el-Adaviyye** (Ölm. 801) ve **Fudayl b. İyad** (Ölm. 803) gibi ikinci hicrî yüzyıl zahidlerinde de devam ediyor. Bu zahidlerin hemen hepsi dünyaya düşkünlüğü yermekte ve fakirliği övmektedirler. Ancak zühd hareketi yeni gelişme ve değişmelere göre yeni vechelere bürünmekten de geri kalmıyor. Meselâ, Hasan el-Basrî'deki korkuya dayalı hüznü ruh hali, dünyaya karşı

olumsuz tavır ve fakirliğin övülmesi bunlarda da mevcuttur. Öyle ki, meselâ Rabia'nın sürekli ağlayarak yaşadığı bildiriliyor. Ancak o, bu ruh haline yeni bir unsuru, sevgiyi ilâve etmiştir. Böylece Rabia ile birlikte, zahitliğe dayalı **asketizm**'den **ilâhi aşk mistisizmi**'ne bir geçiş söz konusu olmaktadır. İbrahim b. Edhem ise, Belh'li bir prens iken tac ve tahtı terk edip kendini zühde verişin tipik bir timsali olmakta; Belh şehrinin eski bir Budist kenti olması, modern bazı Batılı araştırmacıları, Buda'nın tahtını terk edişi ile İbrahim b. Edhem'inki arasında paralellik görmeye yöneltmiş bulunmaktadır. Allah'a sonsuz tevekkül de O'nun zühdünün kayda değer bir karakteristiğini oluşturmaktadır. Ancak onun **Kietizm**'i, hayatını başkalarına asalak olacak biçimde bir hayat sürdürmeye götürmüş de görünmemektedir. Anlaşılan İbrahim b. Edhem, İslâm'da zühd geleneğinin, fakirlik, riyazet ve ihlâs yönünden en tipik bir temsilcisi olmuştur. O'nun çağdaşı Fudayl b. İyad ise haydutluğu bırakıp zühde ve fakra yönelen tipin

*) **Asketizm**: Çilecilik, zahitlik.

*) **Kietizm**: Dinî amelleri tâlî derecede görerek, ruhî yücelme ve huzur yoluyla, Allahla birleşmeyi amaçlayan mistik doktrin veya tutum.

karakteristik bir temsilcisidir. Aynı dönemin bir başka tipik zahidi olan Şakik el-Belhî (Ölm. 790) ise “**el-Fakru fahrî**” (**Fakirlik iftiharımdır**) hadisine uyarak her şeyini fakirlere dağıtıyor, sûf denilen yünden kaba bir elbise giyiyor ve dünya malına önem vermiyordu. Öte yandan, bu zahidler, aynı zamanda İslâm dünyasında Emevilerden Abbasilere geçişin tipik örneklerini de oluşturuyorlar.

c. Sistematik Tasavvuf

Bilindiği gibi, Abbasîler dönemi, klâsik İslâm kültür ve medeniyetinin şahikasına eriştiği devir olarak görülmektedir. Nitekim, tarihen bildiğimiz asıl klâsik İslâm tasavvufu da bu dönemde gelişmiş, sistemleşmiş ve kurumlaşmıştır. Konumuz bakımından kayda değer olan bir husus şudur ki, tıpkı ilk zühd hareketinde olduğu gibi, Abbasiler döneminde özellikle IX. yüzyıldan itibaren sistemleşmeye başlayan tasavvuf hareketinde de toplumsal değişme ve gelişmelere tepkisel özellik temel bir karakteristik olarak yerini almaktadır. Ancak bu tepkinin çok vecheli olduğuna da önemle işaret etmek gerekir. Meselâ, gerek Emevîler zamanında zühdün ve gerekse de Abbasiler dö-

neminde tasavvufun gelişmesini biz bir toplumsal çöküntü ile aynı paralele oturtamıyoruz. Çünkü bu dönemler İslâm kültür ve medeniyetinin gelişme devreleridir. Ancak konuya, toplumsal değişme ve böylece yeni oluşan toplumsal yapıdaki çarpıklıkların dinle ilişkileri açısından baktığımızda durum değişmekte ve bu ikisi arasındaki karşılıklı etkileşimi anlamak kolaylaşmaktadır.

Emevilerin zamanı, Hicaz bölgesinde ve kabile düzeninin egemen olduğu ve fakat aynı zamanda ticarete dayalı ancak fazla gelişmemiş bir şehirleşmiş toplum yapısının da az çok kendini gösterdiği Arapların sosyo-kültürel ortamında ortaya çıkmış bulunan İslâmiyetin, fetihler sonucu sür'atle çok geniş alanlara yayılması ile birlikte oluşan heterojen bir sosyo-kültürel bünyeye uyumu ve bu çerçevede teşkilatlanma dönemi olmuştur. Doğrusu toplumsal yapının genel hatları itibariyle nisbeten silik kaldığı ve dolayısıyla da dinin bütünleşme ve düzeni sağlamak üzere tamamlayıcı bir çok toplumsal fonksiyonlar üstlendiği böylesine bir değişim ve uyum sürecinde ana gelişme çizgisine nisbetle tepkiler ve eğilimler de çok değişik olmuş, nitekim yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi zühd hareketi bu eğilimlerden ve tepkisel gelişmeler-

den yalnızca birini ve anlaşılan Haricilik ve Şia gibi akımlarla karşılaştırıldığında marjinal bir gelişmeyi temsil etmiştir. Doğrusu Emeviler böylesine heterojen bir bünyede sorunu çok da sağlıklı çözemediler. Dolayısıyla da onlar, hilafeti gasbetmek ve dünyevî bir yönetim oluşturmakla suçlandılar. Zahidlerin Emevilere karşı yukarıda sözü edilen pasif tepkilerine karşı Haricilerin ve Şiîlerinki şiddeti esas alan tepkiyi oluşturmaktaydı. Gerçekte, Emevîler tepkinin hiçbir çeşidinden hoşlanmadılar. Ancak onlar, şiddete şiddetle karşılık vermekten de geri durmadılar. Böylece onlar, Haricî ve Şiî ayaklanmalara karşı düzen fikrini savunarak harekete geçtiler. Ancak Emeviler, yeni fethedilen topraklardaki insanları hor görme ve sömürme siyasetleri yüzünden de çok tepki aldılar. Yerli halklar, fatihlerin dinlerine girerek böylesine aşağılayıcı bir durumdan kurtulacaklarını sandılar. Ancak onlar, bunda aldandıklarını anlamakta gecikmediler. Bu durum Emeviler aleyhine olan cereyanları güçlendirdi. Mevali, devlet yönetimine nüfuz edemediği gibi ağır vergiler altında ezilmekteydi. Sonra ülke içerisinde, Arap kültürünün eski bir devamı olarak Arap kabileleri arasındaki kan davaları sürüp gidiyordu. Toplumsal çarpıklık ve gerilimler, muzda-

rip insanları bir kurtarıcının geleceği ümit ve beklentisine yönelmiş, Şîî dailer her tarafta Hz. Ali soyu lehine propagandayı artırmışlardı.

Abbasilerin böylesine bir ortamda iktidara gelişî önemli siyaset değışikliklerini de beraberinde getirdi. Mevali yönetimde önemli bir pay elde etti. Bu çerçevede oluşan merkezî yönetim böylece mevcut heterojen sosyo-kültürel bünyeyi sistemine adaptasyon suretiyle bütünleştirmek amacındaydı. Bu çerçevede din ve devlet ilişkileri bakımından sürecin dinin giderek merkezî, normatif ve otoriter bir biçimde devletle bütünleştirilmesi ve karşılıklı adaptasyon yönünde seyrettiğine de işaret etmek gerekir. Aslında böylesine bir adaptasyon ve bütünleşmenin kökleri şüphesiz İslâmın ilk dönemlerine uzanmaktadır ve anlaşılan olayda, İslâm dininin ortaya çıktığı kültürel, ekonomik ve sosyo-politik ortamın payı büyüktür. Emeviler dönemi, din ve devlet ilişkileri bakımından, hilafetin '**patrimonyal**'* bir saltanata dönüşmesi ile sonuçlandığı gibi, Abbasiler dönemi de ona '**otokratik**'* bir karakter kazandırdı. Böylece, dinî kültür ve yaşayış alanında ku-

*) **Patrimonyal**: Babadan oğula veraset yoluyla intikal eden.

*) **Otokrasi**: İstübdat.

rumlaşma ve gelenekleşme de büyük ölçüde buna bağımlı olarak gelişti ve din, imparatorluk düzenindeki bir ümmetin yapısına uygun biçimde yorumlanarak normatif bir biçimde kurumlaşma yoluna girdi. Böylesine bir çerçevede en kayda değer kurumlaşmanın, toplumun yapısını dinî bir perspektiften otoriter ve normatif bir biçimde düzenleyen dinî hukuk yani **Fıkıh** alanında olmuş bulunmasının nedenleri anlaşılmaktadır. İnsanın bir yandan Tanrı ve öte yandan da insanla ilişkilerinin dinî bir perspektiften hareketle ancak orada hukukî olanla ahlâkî olanın da birleştirelerek ve aynı potada kaynaştırılması anlamındaki normatif düzenlemeler bütünü olarak fıkıh, bu şekli altında son tahlilde vicdana hitap eden **kazüvistik** bir karakter üzerine bina olunmuştu. Ancak devletin kanunî düzenlemelere ihtiyacı bulunmaktaydı. Bu nedenle de Emeviler döneminde başlayan fikhî ictheadlar, Abbasiler döneminde mezheplerin oluşumu ve yaygınlaşması ile sonuçlandı. Devlet onlardan yalnızca birisi ile bütünleşmedi. Gerçi, devletin bu yöndeki eğilimleri daha Emeviler zamanında ortaya çıkmıştı ve Abbasiler döneminde de onlar güçlü bir biçimde varlıklarını sürdürdüler. Bu çerçevede, kadılık kurumu oluştu ve sonuçta büyük ölçüde devletle bütünleşti. Ayrı-

ca Abbasiler, en gelişmiş ve mezhepleşmenin tam bir kurumlaşmaya dönüştüğü bir zamanda “**Kadı el-Kudat**” (**Başkadılık**) kurumunu oluşturarak devletle olan bu bütünleşmeyi güçlendirdiler. Bu gelişmelere paralel olarak oluşan **Sünnî Kelâm** da bütünleşmeyi akidevî planda meşrûlaştırdı. Ancak sürecin burada ayrıntılarına girilmesi mümkün olmayacak biçimde dalgalı ve hattâ kırılmalarla seyrettiğine de önemle işaret etmek gerekir. Meselâ Me'mun döneminde **Mutezile** resmi bir hüviyet kazandı. Ancak onun bir yandan aşırı rasyonalist ve öte taraftan da tekelci eğilimi büyüyen tepkiler karşısında uzun ömürlü olmasına imkân vermedi. Ancak, bu dönemde sadece Mutezilenin akılcı ve tekelci eğilimleri mevcut değildi. Sünnî kelâmcılar, fakihler, muhaddisler ve felâsife de kendilerine göre bir ölçüde bu eğilimlere sahiptiler. Üstelik Şia da faaliyetlerini güçlenerek devam ettirmekteydi ve esasen Me'mun bir yandan da Şia yanlısı politikalar ortaya koymaktaydı. Bu durum Hanbelîlerin tepkisini artırmıştı. Mütevekkil'in hilafete seçilmesi ile birlikte, durum birden değişti. Sünnî ulemâ ve özellikle de Hanbelîler, Kaderiyye, Cehmiyye, Mutezile.. gibi hiziplere karşı devletin tam bir desteğini aldı.

İşte, dünyaya aşırı meyle karşı dini daha içten ve sıkı bir biçimde yaşamak ve ahlâkı ve imanı derûnleştirmek üzere tepkisel bir biçimde ortaya çıkan ancak Sünnî çevreler ve yönetimden öyle pek sert tepkilere ve olumsuzluklara da maruz kalmayan Suffiliğin, IX. yüzyılda, böylesine bir gelişme, değişme, kurumlaşma ve gelenekleşme ortamında sistemleştiği ve olayda, İslâm dünyasındaki bu formalist, akılcı ve tekelci eğilimlerin önemli rolünün bulunduğu ve açıkçası tasavvufun, İslâm dünyasında bir yandan insan davranışlarının daha çok dışa dönük yönleri ile ilgilenen, mantıkî çıkarımlara dayalı hukukî formalizm ve rasyonalizme öte yandan da din yoluyla toplumu kontrol altında tutmak isteyen tekelci eğilime, dinî kendiliğindenliğin bir tür anlatımı şeklindeki ruhî ve ahlâkî bir tepki ve bir tür antitezi ifade ettiğini önemle belirtilmek gerekmektedir. Bu anlamda tasavvuf, fakihlerin normatif ve formalist, kelâmcıların da dogmatik karakteri ağır basan din anlayışlarına ve bu çerçevede oluşturdukları katı, kuru, kılı kırk yaran, kitabî, zahîrî ve kendine bir bakıma taklidî ve mutlak bir itaati empoze eden sisteme karşı, ruhî bir liberasyon ve riyazet yoluyla kendi kendini eğitime suretiyle dinî ufkun genişletilmesini ifade etmekteydi.

Bununla birlikte, tasavvufun sistemleşmesinde bu gelişmelerin rolü olmakla beraber, sürecin çok daha karmaşık ve oldukça değişik faktörlerin etkileşimi altında geliştiği de anlaşılmaktadır. Olayda dinî fatörlerin yanı sıra toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel faktörler içiçe yer almaktadır ve bunları lâyıkyı vechile birbirinden ayırdetmek te oldukça güç görünmektedir. Bir kere Abbasilerin zamanı da kendinden önceki Emeviler dönemi gibi ve hattâ anlaşılan ondan da çok iç karışıklıklara, adaptasyon ve bütünleşme sorunlarına sahne olmuş ve üstelik, arkalarındaki temel saikler ne olurlarsa olsunlar, olaylar çoğu zaman dinî bir görünüm altında tezahür etmişlerdir. Nitekim, bu karışıklıklar, adaptasyon ve bütünleşme sorunları, Abbasi İmparatorluğunda en azından siyasî otoritesinin bir dönemden itibaren bölünüp parçalanması ile sonuçlandı. Böylece başlangıç döneminde merkezî otorite tek başına yönetime hâkimken, IX. yüzyılın ortalarından itibaren Hilafetin merkezî otoritesinin giderek zayıflamaya ve merkezden uzak bölgelerde siyasal kopmalarla birlikte yeni birtakım hükümdarlıkların ortaya çıkmaya başladığı gözlemlendi. Gelişmeler, X. yüzyılın ortalarında Sünnî Abbasi halifeliğinin Şif Büveyhîlerin vesayeti altına girmesi ile so-

nuçlandığı gibi, bir asır sonra da vasîlik Selçuklu Türklerine geçti. Şüphesiz bütün bu gelişme ve değişmelerin toplumun dinî yaşayışı üzerinde yankılarının bulunduğu işaret etmek gerekir. Nitekim tasavvuf alanındaki gelişme ve değişmeler de bundan bağımsız değildir. Meselâ, bu çerçevede İslâm dünyasında, Sünnî Abbasî hilafetinin otoritesinin zayıflamasına paralel olarak, Şiîliğin giderek yaygın ve etkin bir konuma gelmeye başlaması ile tasavvufun halk katlarına inerek popülerize olmaya ve tarikatlar biçiminde teşkilatlanmaya yönelmesinin hemen hemen aynı dönemlere rastlamakta oluşu kayda değerdir. Anlaşılan, Şiîliğin ilerleyişi karşısında Sünnîlik kendine, bir yandan tasavvufu uzlaşmak suretiyle ruhî ve ahlâkî planda derinlik kazandırmaya, öte yandan da toplumsal planda geniş kitlelere yönelerek taban yaratmaya çalışmak suretiyle Şiîliğin önünü kesmeye çalışmış ve bunda belli bir dercede başarılı da olmuştur.

Öte yandan, İslâm dininin az gelişmiş bir şehirselleşmiş ve dolayısıyla da kabile düzenine dayalı ilişkilerin oldukça egemen bulunduğu bir ortamda ortaya çıktığına ve onun yayılma ve gelişme seyrine göre İslâm ülkelerinde şehirleşmenin hızlandığına da konumuz bakımından önemle

işaret etmek gerekir. Gerçi, İslâm Ülkelerinde göçebelik, yerleşiklik ve şehirleşme problemi bütün Orta Çağ boyunca devam etmiş; üstelik modern dönemde süreç oldukça yeni boyutlar kazanmış; bu arada yeni değişim, dönüşüm ve adaptasyon sorunları kendini göstermiştir. Müslüman dinî hayat da böylesine bir gelişim, değişim ve adaptasyon çizgisinde gerçekleşe geldiğine göre, onun önemli bir vechesini oluşturan tasavvufî hayatı da bunun dışında düşünmemiz mümkün değildir. Nitekim, bu perspektiften bakıldığında, klâsik dönemde Sufilik temelinde adaptasyon ve değişim halindeki şehinsel ancak toplumun genel yapısı ve gelişim seyrine tepkisel bir fenomen olarak kendini bize sunmakta ve esasen tarikatlar düzeyinde o, halâ büyük ölçüde öyle kalmaya devam etmektedir. Tabiûn döneminin Zühd hareketi de şehirli ve fakat tepkisel bir fenomendi. Daha doğrusu o, şehirleşen bir toplumda, buna uyumsuzluk çerçevesinde, toplumun genel gelişim ve değişim seyrine tepkisel bir hareketi anlatmaktaydı. Bu hareketin başta Hasan el-Basrî olmak üzere tipik temsilcilerinde varlığına işaret ettiğimiz hüznü ve korku hali de hemen bütün dinlerde her şeyden önce bize kendini değişen, gelişen ve bu çerçevede uyum/uyumsuzluk süreçlerine

sahne olan şehirli ve tepkisel bir ortamın uyumsuzluk fenomeni olarak sunuyor. Esasen, klâsik dönemde tipik müslüman hayat, göçebe kabilelerin sosyo-kültürel yaşayışından yerleşik ve özellikle de şehirli islâmî yaşayış modeline bir geçişle karakterize olmakta; nitekim bir çok islâmî ve özellikle de fikhî meseleler kabile düzeninden şehir hayatına geçiş ve adaptasyon sorunları etrafında şekillenmektedirler.

Abbasiler döneminde, şehirleşme ve sanayide önemli gelişmeler görüldü ve şehirler başta Bağdat olmak üzere geniş nüfus kitlelerinin yoğunluk merkezleri olmaya başladılar. Bu nüfus hareketlerinin özellikle heterojen şehir çevrelerinde bir çok sosyal çarpıklıkları da beraberinde getirmiş olmasının, oraları tasavvuf hareketlerinin gelişmesi için çok müsait ortamlar haline getirdiği görülmektedir. Dolayısı ile de bu dönemde gelişmekte ve sistemleşmekte olan taasavvuf hareketi ile bu toplumsal çalkantı ve çarpıklıkların arasında doğru orantılı bir ilişkinin bulunduğunu belirtmek gerekiyor. Özellikle yeni müslüman olan mevalinin durumunun tasavvufun gelişmesi ve yaygınlaşması ile olan yakın ilişkisine önemle işaret edelim. İlk Zühhd hareketinin kayda değer bir temsilcisi olan Rabia'nın

azadlı bir köle olduğunu da belirtmek gerekir. Bu durumun, özellikle tasavvufun geniş halk kitlelerine açılarak popülerize olması esnasında daha da aşikar biçimde kendini gösterdiği anlaşılmaktadır.

d. Zahir / Batın Karşıtlığı

Haricilik, Şia, Mutezile ve Sünniliğe nisbetle oldukça marjinal bir hareket olarak tasavvuf, başta Sünnî çevreler olmak üzere hiç değilse ilk zamanlarda öyle sanıldığı kadar büyük bir tepki de almadı. Anlaşılan Sufiliğe karşı ilk tepki Hasan el-Basrî vesilesiyle Haricîlerden geldi. Bunu, Şiî akîdelere zıt tutumları içerdiği gerekçesi ile özellikle üçüncü hicrî yüzyıldan itibaren İmamiye'nin tepkisi izledi. Sünnîler Sufiliğe karşı net bir tavır almakta daha ağır davrandılar ve bu konuda aslında aralarında hiçbir zaman tam bir birlik te oluşturamadılar. Üstelik tasavvufa meyledenlerin önemli bir bölümü Sünnî kesimden ve hattâ onların en sıkılarından biri olarak bilinen ve müteakip zamanlarda tasavvufa karşı en sert eleştirilerin geldiği Hanbelî mezhebi çevresine mensuptular. Meselâ aslen Mervli olup eski bir haydut iken daha sonra tevbe eden ve kendini

tasavufa veren **Bişr el-Hafî** (Ölm. 842), aynı zamanda tanınmış bir Hanbelî idi ve üstelik de **ehli Hadis**'in otoritelerinden biri sayılmaktaydı. Anlaşılan O, Şîlik karşıtı ve gayet sıkı bir Sünnî eğilime sahip bulunan bir tasavvuf ekolünün kurucusu olmuştur. Hallac-ı Mansur olayında, Hanefî, Malikî ve bir kısım Şafiî fakihlerin tersine Hanbelîlerin Hallacın tarafını tutmuş olmaları kayda değerdir.

Buna karşılık, Hanbelî mezhebinin kurucusu **Ahmed b. Hanbel**, aslında derin bir fıkıh ve hadis bilgisine sahip bulunan ve İslâm tasavvufunun ilk büyük temsilcilerinden biri sayılan, Bağdat ekolünden **Haris el-Muhasibî** (Ölm. 857) ile O'nun öğrencisi olan ve yine tasavvufta **Allah aşkı (muhabbet)** üzerine fikirleri ile tanınan **Serî es-Sakati** (Ölm. 871)'yi bid'at ehli saymaktaydı. Malikî mezhebine mensup olup hattâ İmam Malik'in Muvatta'ını rapor edenlerden biri olarak bilinen ve tasavvufa ilk kez marifet nazariyesini ithal ettiği ve böylece **teozofik*** tasavvufun İslâm dünyasında ilk olarak O'nda ortaya çıktığı ifade edilen **Zü'n-Nûn el-Mısri** (Ölm. 860) ise, Bağdat'a halife el-Mütevekkil tarafından inançları hususunda sorguya çek-

*) **Teozofi:** Kişi ile Allah arasında doğrudan bağlantı kurmayı amaçlayan dinî sistem.

tirilmiş ve daha sonra salıverilmişti. Kerramiye adı altında bilinen bir kelâm mektebinin kurucusu olduğu gibi aynı zamanda tasavufî bir ekolün de kurucusu olarak bilinen ve fakat aynı zamanda bir hanefî mezhebi mensubu olan Sicistanlı **Muhammed b. Kerram** (Ölm. 869) muhtelif defalar tutuklandı ve hapse girdi. Ancak bunda O'nun tasavufî görüşlerinden çok kelâmî fikirlerinin rolünün olduğu anlaşılmaktadır.

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarı ile, bir yandan tasavuf IX. yüzyılın ortalarında sistemleşmeye çalışırken, öte yandan da devrin politikasına göre bazı tepkileri almış, ancak bunlar yine de çok sert tepkiler olamamıştır. Esasen Me'mun döneminin takiben tasavufa meyledenlerin çoğu Sünnî çevrelere mensup bilginler olmuşlardır. Bu bakımdan da en azından bu dönemlerde tasavvufu doğrudan doğruya Şiî-Batinî hareketlerin bir parçası şeklinde görmek hatalı olmaktadır. Zaten, bu dönemlerde tasavvufun Sünnî ve Şiî çizgilerinde henüz kayda değer bir farklılık da pek mevcut değildir.

Buna karşılık tasavvuf, bir zühd ve takva hareketinden çeşitli etkenler altında giderek sistemleştikçe özellikle Sünnî çevrelerden ona karşı olan tepkilerin de art-

makta oluşu kayda değerdir. Mistik tecrübeye mutasavvıfların kalp yolu ile eriştikleri batınî marifette vecdî unsura, IX. ve X. yüzyıllarda giderek daha fazla vurgu yapmış olmalarının ve üstelik bunu kelâmî terminolojiden alarak kendilerine göre yeniden tanımladıkları '**tevekkül**', '**marifet**', '**fena**', '**beka**', '**velâyet**'... gibi kavramlarla ifade etmeye başlamalarının bunda önemli bir payının bulunduğu belirtmek gerekir. Böylece, Allah aşkı dinî duygu ve şuurun merkezine yerleştirilmekte; duygular, heyecanlar, kalbî bilgi ve sezgi ön plana geçmekteydi. Sufî için dış görüntü bir şekilden ibaretti ve önemli olan içte, gönülde yaşanandı. Böylece meselâ namaz, dış uzuvların hareketinden çok kalbin ibadeti olmaktaydı. Bu bakımdan da, tasavufî yolda '**Şeriat**' manevî-ruhî terbiye yolunda sadece bir başlangıç noktası olmakta, '**Tarikat**' yolunda zahmetli bir yolculuktan sonra '**Hakikat**'e erişilmekte; '**Ma'rifet**' bunun son merhalesini oluşturmaktaydı. Ancak bunun için önce "**ilm el-yakîn**" derecesinin elde edilmesi gerekecektir. Peygamberlerin rehberliğinde bu dereceye erişen sufiden artık Şer'i teklifler kalkmakta; bundan böyle o bu ruhî yükseliş yolculuğuna aracısız devam etmek durumunda olmaktadır. Bu manevî ve evrimsel yolculuğun müteakip

safhasını “**ayn el-yakîn**” derecesi oluşturmakta; en sonda da “**hakk el-yakîn**” derecesi bulunmaktadır. Bu aynı zamanda “**fena fillah**” makamını da ifade etmektedir. Böylesine bir yükseliş yolculuğunda nefis, 'emmare' mertebesinden başlayarak, 'levvame', 'mülhime', 'mutma-inne', 'raziye', 'marziye' derecelerini takiben “**seyrû-sülûk**”unu “**nefs-i kâmile**” de kemâle erdirmiş olmaktadır. Fıkıh ve kelâmın literalizmi, formalizmi ve tekelciliğine karşı tasavvuf, bir hoşgörü ile dinleri birbirinden ayıran sınırları kaldırmaya meyletmekte ve hattâ Tanrı'ya giden yolların insan ruhlarının sayısı kadar çok çeşitli olduğunu ifade edebilmekteydi.

Zü'n-Nûn, Allah'a ulaşma yolundaki ruhanî gelişmenin '**makam**'larını tasnif etmişti. Bu makamlardaki psikolojik ve gnostik halleri ifade etmek üzere buna bir de '**ahvâl**' nazariyesi eklendi. Zünnûn, böylesine bir manevî ve ahlâkî yükseliş disiplini için '**inanç**', '**korku**', '**saygı**', '**bağlılık**', '**umut**', '**aşk**', '**mihnet**' ve '**üns**' gibi mertebelere ayırmaktaydı. O sıralarda İranlı Yahya b. Muaz ise '**tövbe**', '**zühd**', '**inkıyad**', '**korku**', '**özlem**', '**aşk**' ve '**marifet**'ten söz ediyordu. Tüsterî bunları “**tövbe**” ve “**istiğfar**”, '**inziva**', '**sebat**', '**tefekür**', '**marifet**', '**muhakeme**', '**se-**

çilme' ve **'dostluk'** biçiminde tasnif ve ifade etmekteydi. Daha sonra bu makamlar ve haller daha da geliştirildi ve sistematize edildi. Yine de bir çok durumlarda makamlar ile haller birbirine karıştırılmaktaydı. Her halükârda, böylesine bir yükseliş disiplininde en son hal, beşerî sıfatların yerini ilâhî sıfatların alması şeklindeki bir **'fena'** nazariyesi çerçevesinde şekillendi. Benzersiz ve aşkın Allah'la böylesine bir **'vahdet'**i, Sünnî kelâmî bakış açısından anlamak pek mümkün değildi. Böyle olunca da, yüce Tanrı'ya visal yolunda, bu makamlar ve ahvalde ilerleyen mutasavvıfların özellikle **'satahat'** denilen vecdli hallerinde sarfettikleri birtakım taşkın sözler ve bu çerçevede serdettikleri görüşlerin geleneksel Sünnî çevrelerin tepkisine neden olması doğaldı. Bu tür **ekstazik*** tiplerin ilk örneklerinden birini **Ebu Yezid el-Bistamî** (Ölm. 874) teşkil ediyor. O'nun vecdî mistik tecrübesi, Hz. Peygamber'in **'Mirac'**ı teması üzerine modellenmekte ve orada sonuçta Allahla birleşme, **'fena'** kavramı üzerine temellendirilmiş bulunmaktadır. Aynı dönemde Hâkim Tirmizî tasavvufî **"velâyet"** kavramının teorik çerçevesini belirledi. Daha

*) **Ekstazik:** Vecdî.

sonra Velâyet nazariyesi ilâhî sıfatlarla donatılmış “**insan-ı kâmil**”, 'gavs', 'kutb', 'ebdâl', 'amâid' ve 'keramet'... gibi bir çok ruhanî kavramları içerecek biçimde geliştirilerek, bir “**koruyucu veliler**” hiyerarşisi nazariyesine dönüştürüldü. Bu durum tasavvufî nazariyelerle Sünnî telâkiler arasında gerginliğe sebebiyet verecek bir mahiyet arz etmekteydi. Zira, bu eğilimleri altında artık tasavvuf, din içerisinde bir meşreb ve mezhep farklılığından, neredeyse “**din üstünde din**” olmaya yönelmiş görünmekteydi⁵. Bu bakımdan da, te'viller yoluyla yumuşatma ve bağdaştırma tutumları daima eksik olmamıştır. Bunun ilk ciddî örneğini, Tabakat kitaplarında Ahmed b. Hanbel'in tilmizi olarak gösterilen ve bu bakımdan da Kur'an ve Sünnete uygunluk konusunda oldukça titiz olan **Cüneyd el-Bağdadî** (Ölm. 910)'nin, '**Şeriat**' ile sufilerin '**Hakikat**'ı arasında ahenkli ve zorunlu bir birlik oluşturma ve tasavvufî '**Tevhid**' ve '**fena**' kavramlarına açıklık kazandırma gayretinde bulmaktayız. Buna göre, meselâ fena, Tanrı ile ontolojik birleşmeyi değil fakat, derûnî ve toplumsal hayatın ibâdetler yoluyla uluhiyetle birleştirilmesi olmaktadır. Sünnîlikle

5) Krş.: Fazlurrahman, **İslâm**, s. 340.

Sufilik arasındaki bu yumuşatma ve bağdaştırma gayreti-
ne rağmen, Zü'n-Nûn gibi, Tanrı aşkı ile ün salan **en-Nurî**
(907), **el-Muhib** takma adıyla tanınan **Sumnun**, **Ebu**
Hamza ve **Hallac** (Ölm. 922) Bağdat kadılarının önünde
zındıklık suçlaması ile hesap vermekten kurtulamamış-
lardır. Halifeye düzenlenen bir süikast vesilesiyle Hallac,
zındıklık, şarlatanlık veya Karmatî misyonerliği suçlama-
ları altında sonuçta idam edildi. O'nun idamı İslâmiyetin
dinî yaşayışı üzerinde derin izler bıraktı. Muhasibî
Kûfe'de nerede ise tekfir edildi, **Sehl et-Tüsterî** Basra'da
sürgünde öldü. Öte yandan, IX. yüzyılın ortalarından
başlayarak X. yüzyıl boyunca zındıklıkla suçlananların
sayısı da giderek arttı ve “**Zahir ehli**” ile “**Batın ehli**”
arasında bir gerginlik ve çatışmaya yöneldi.

Buna rağmen, Sünnî müslümanlar ılımlı tasavvufa
meyilden geri kalmadılar. İşte bu şekildedir ki, **Salimiye**
denilen mistik eğilimli kelâm ekolü yine Sünnîler arasın-
dan, Malikî mezhebi çevresinden çıktı. Bu mistik ekolün
kurucusu Sehl b. Tüsterî (Ölm. 896) idi. Ancak ekol O'nun
en büyük tilmizi olan **Muhammed b. Salim** (Ölm. 909)'in
adını aldı. Şîî Büveyhîler döneminde bu tasavvuf mektep-
binden **Ebu Talib el-Mekkî** (Ölm. 996), Sufiliğin el kitap-

larından biri olan **Kût el-Kulûb**'u kaleme almıştır. Özellikle IX. yüzyıldan itibaren, bir yandan Sünnîlikle Tasavvuf arasındaki gerginlikler öte yandan da bunu yumuşatma ve ikisini bağdaştırma gayretleri, bunların arasındaki ilişkilerin temel bir karakteristiğini oluşturma gelmiştir.

e. Yabancı Etkiler

Öte yandan, görülüyor ki tasavvuf, Abbasiler dönemindeki gelişim ve sistemleşme seyri altında da, öteki gelişmelere göre bir ölçüde marjinal, ancak bir şekilde müslüman toplum içerisindeki gelişme ve değişimlere tepkisel ve her hâlükârda orada çok çeşitli faktörlerin yer aldığı bir süreçte kendini bize sunmakta; onun müslüman toplumlarının dinî, toplumsal ve kültürel hayatlarındaki etkileri ise giderek derinlik ve genişlik kazanmaktadır. Esasen, belirtmek gerekiyor ki tasavvuf, sadece Sünnî çevrelere mahsus bir hareket olarak kalmamış, zamanla başta Şîîlik olmak üzere diğer islâmî ekollere de nüfuz etmeyi ve böylece çok vecheli bir görünüme bürünmeyi başarmıştır. İşte, bu şekildedir ki orada, dini daha samimi ve sıkı bir biçimde takva ile yaşama eğiliminin yanı sıra, dinin en azından

ibadetler ve hattâ âhlâk kurallarına ve daha da genel olarak Şeriatın ortaya koyduğu tekliflere karşı tam bir kayıtsızlığa erişen bir 'Antinomiyanizm'*i bulmak mümkün olmaktadır. Nitekim, Sufi çevrelerde, meselâ Allah'a mutlak bir güven ve teslimiyeti ifade eden tevekkül, çalışma, terk ve rızık konusundaki anlayış ve tutumlar da bulanık ve bazan ahlâkî sorunlara yol açacak biçimde abartılı eğilimler göstermekte, esbaba tevessül ve aktivist bir tavırdan, azla yetinen bir kanaatkârlık, paylaşma, mutlak fakr yahut rızıkın er geç erişeceği inancı ile kadere pasif bir inkıyad veya hattâ yoksulluk, meskenet, dilencilik ve asalaklığa kadar uzanabilmektedirler. Bu bakımdan da, A. Schimmel, **“şayet bütün ümmet ilk zahidlerin önerdikleri bir kısım ideallere göre yaşamış olsaydı, sosyo-ekonomik yapının çökebileceğine”** işaret etmekte⁶; herhalükârda tasavvuf, İslâm dünyasının modern dönemde geri kalmışlığı sorunu çerçevesinde, özellikle modernistler tarafından kendisine yöneltilen, bu durumun başlıca müsebbibi olmak ithamı ile karşılaşmış bulunmaktadır.

*) **Antinomiyanizm**: Ahlâk kurallarını tanımama.

6) A. Schimmel, **Tasavvufun Boyutları**, s. 111.

Bu bakımdan da araştırıcılar Sufiliğin, böylesine çok çeşitli görünümleri altında, sadece Kur'an'dan başlayarak ve toplumsal gelişme ve değişmelere paralel olarak tepkisel bir biçimde sırf islâmî bir gelişme biçiminde şekillenmediğini, başka bir ok dış etkileri de bünyesine dahil ettiğini önemle belirtiyorlar. Bu çerçevede, bir kere, daha ilk dönem zhidleri arasında 'Kusss' denilen halk vizlerinin Hıristiyan, Yahudi, Gnostik, Budist ve Zerdşt kaynaklardan aldıkları malzemelerle Kur'an kıssalarını süsleyerek halka anlatmalarının geniş halk kitleleri ve onların kültürü üzerinde derin etkiler meydana getirdiğine işaret etmek gerekiyor. Anlaşılan, bu durum, daha başlangıçtan itibaren Sfiliğin halka yaklaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Öte yandan, Islmiyetin ortaya çıktığı ve yayıldığı geniş toplumsal ve kültürel ortamda Hıristiyanlık, Yahudilik, Zerdüştlük ve Mani dini mensupları gibi başka dinî cemaat ve zümreler; Gnostisizm, Neo-Platonizm... gibi akımlar da bulunmaktaydı ve esasen islâmî fetih hareketleri bu dinlerin ve kltrlerin hakimiyet bölgelerine doğru yönelmişti. Fethedilen bölgelerin halklarının bir bölümü müslüman oldu, ancak onların eski inançları ve kültürleri bir anda silinip gitmedi; tersine onlar bakiyeler

halinde yeni kültürel ortamda devam etti. Esasen bu sosyolojik olgu, sadece İslâm dininin yayılması esnasında yeni müslüman olan çeşitli halk ve milletlerin yaşayışında görülen bir durum da değildir. Hıristiyanlık ve Budizm gibi bütün büyük dünya dinleri yeni gittikleri ortamlarda bu olgu ile karşılaşmışlardır. Dinler tarihi ve öteki din bilimlerinin verileri bize bu olgunun boyutlarını anlama hususunda geniş imkânlar ve alanlar sunuyorlar. Genellikle kırsal bölgeler, eski dinî inanç ve pratiklerle ilgili unsurların bakiyelerinin devamı için uygun ortamlar oluşturmuşlardır. Ancak, öte yandan, daha genel çerçevede geniş kitlelerinin kültürü de bu tür bakiyelere hurafeler, bâtil itikatlar, büyüsel uygulamalar gibi çeşitli formlar altında oldukça uygun ortam ve kanallar sunuyorlar. Nihayet, zühd hareketleri ve tasavvufî mistik cemaatler ve oluşumların da bu tür bakiyelerin devamlılığı için ideal bir ortam oluşturduğu bilinmektedir. Böylesine unsurları kendinde buldurmak suretiyle şekillenen geniş kitlelerin **“halk dindarlığı”**, bir dinî yaşayış ve kültür formu olarak, mistik unsurlara da hemen bütün toplumlarda belli bir yer veriyor. Bu olgunun, müslüman toplumların geniş kitlelerinin halk dindarlığı ve kültürünün şekillenmesinde ve Sufiliğin geli-

şim seyri içerisinde çok önemli etkilerinin bulunduğu muhakkaktır. Üstelik, Emeviler döneminde belirginleşen ilk zühd hareketinden başlamak üzere, müslüman devletin sınırları içerisinde başka din mensupları da yaşamakta, bir kısmı da onlara komşu bulunmaktaydı. Başta ticaret ve savaşlar olmak üzere çeşitli yollarla öteki din, kültür, inanç ve medeniyetlerle de temas ve karşılıklı etkileşimler kaçınılmazdı. Bu bakımdan, bütün bu çok yönlü etkilerle sistematik tasavvufun, zaman içerisinde, özellikle felsefe ile karşılaştıktan sonra aldığı Yeni Eflâtuncu etkilerle birlikte, birbirinden çok farklı inançlar, fikirler ve uygulamaları bünyesine dahil ederek onları sentezlemeye çalıştığına işaret etmek gerekiyor.

Bununla birlikte, bu tür etkilenmeleri, başlangıç dönemlerine, özellikle de ilk sufi teşkilatlara kadar götürülenler de mevcuttur. Bilindiği gibi, Sufi teşkilatlanmanın ilk örneklerini 'sohbet' halkaları oluşturmaktadır. İlk şekilleri altında bunlar, dinî sohbetler ve 'zıkr' için bir zâhidin etrafında toplanan gevşek oluşumlardan ibarettirler. Daha sonraki dönemlerde kendini gösteren **tarikât**'lar ise, bunların çok gelişmiş ve teşkilatlanmış şekilleri olmaktadır. Herhalükârda, en azından ikinci hicrî yüzyıldan itibaren

ren 'sûf' giyerek kendilerini sair müslümanlardan ayır-
den Sufilerin bu giyim tarzı ile o dönemde Suriye ve Mı-
sırdaki hristiyan rahiplerin kıyafetleri arasında benzerlikler
görölmekte ve hattâ sûfun onlardan alındığı öne sürölmek-
tedir. Keza, sohbet halkalarından başlayarak tarikat ayinle-
rinin önemli bir parçasını oluşturan ve genellikle Allah'ın
adlarından birinin tekrar edilmesinden ibaret olan zikir
âyini ile Doğu'daki Nesturî hristiyanlarının dinî ayinleri
arasında paralellikler kuranlar da mevcuttur. Başlangıçta
camilerde icra olunun zikir âyinlerinin müteakiben müsta-
kil evlerde yapılmaya başlaması da dış etkilerle ve özel-
likle de Hristiyan ve Budist etkilerle açıklanmak istenmiş-
tir. Herhâlükârda, bir süre sonra müzik ve raks sûfî âyinle-
rin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuş, keramet nazariyesi
her ne kadar sonuçta Sünnî kelâm kitaplarında da yerini al-
makla birlikte, evliyaların mezarlarına atfedilen olağanüstü
saygı ile birlikte adetâ Hristiyanlıktaki Azizler kültürüne
benzer bir "paralel" yahut "aternatif din" oluşturmuş,
bu durum tasavvufa yer vermeyen Sünnî ulema tarafından
bid'at sayılarak şiddetle reddedilmiştir. Tasavvufa yaban-
cı ve özellikle Hristiyan etkilerden birinin de, dünyanın
sonunda ortaya çıkarak insanlığı kurtaracak olan 'Mehdi'

inancı olduğu ve bunun Şiflik kanalı ile “**Mehdi-i Muntazar**” telâkkisine dönüştürüldüğü ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu inanç Sünnî kitleler arasında da oldukça yaygındır. Keza, tarikatların giriş merasimleri ve kuralları ile Hıristiyan giriş âyinleri arasında paralellikler görülmektedir⁷.

Bununla birlikte, Tasavvuf alanında yabancı unsurların etkilerini belki de en çok felsefî tasavvuf boyutunda görmek mümkündür. Suffiler, eski Yunan’ın Gnostik kavramları ile Budist, Hıristiyan ve Maniheizt nazariyelerden oldukça etkilendiler. Bu tür etkiler çerçevesindedir ki, IX. ve X. yüzyıllarda, Kelâmın ilim nazariyesine bir tepki olarak tasavvufta, yukarıda bir ölçüde işaret edilmiş bulunan, ruhanî tecrübeye dayalı, gnostik bir ‘**Marifet**’ nazariyesi geliştirilmiştir. Hint düşüncesinin etkisi altında kaldığı öne sürülen ve tasavufa ‘**Sekr**’ (**sarhoşluk**) kavramını sokmuş bulunan **Bistamî**’de, “**Vahdet-i Vücûd**” felsefesinin ilk izlerine rastlamak mümkün olmaktadır. Marifet nazariyesinin Tüsterî’de aldığı şekil, Kelâmî bilgi nazariyesi ile açık bir zıtlık arzetymekteydi ve bu bakımdan

7) Fazlurrahman, **İslâm**, s. 212.

da ulemânın tepkisini çekmişti. Tüsterî'nin “**Nur-u Muhammedî**” telâkkîsi, Yeni Eflâtuncu Sûdûr nazariyesi ile birleştirilerek İhvan-ı Safa'nın Resail'inde geliştirilmek suretiyle İsmailî Batınîliğe kaynak oluşturdu. Hallac'ın, “**Hakikat-i Muhammediye**”nin ezeli olup, âlemin yaratılmasına vesile olduğu, 'Lahut' un yani ilâhî zatın 'Nasut'a yani beşerî zata girdiği ve bütün dinlerin tek bir kaynaktan geldiği düşünceleri, “**İlahî aşk**” ve “**Vahdet-i Vücûd**” nazariyelerinin gelişmesinde çok etkili oldu.

f. Şeriatla Uzlaşma

Tasavvuf, gnostik bir marifet ve zevk yolu ve ruhî metot halini aldıkça, bir yandan Şeriat ile arasındaki farklılaşma artarken, öte yandan onları bağdaştırma gayretleri de hızlandı. Daha IX. yüzyılda **Harrâz** (Ölm. 890), Bistamî'nin “**Fenâ fillah**” nazariyesini tashih ve yumuşatma amacıyla '**Bekâ**' kavramını ortaya atmıştı. Böylece Tanrı ile olan birleşme, yine de insanın benliğini koruduğu bir ruhanî gelişme şeklinde anlatılmak isteniyordu. Daha sonra Cüneyd-i Bağdadî, bir yandan tasavvufî hallerin objektif gerçeklikler olmayıp sufilerin sübjektif durumlarını ifade

ettiği yorumu ile, öte yandan da sufi uygulamalarda görülen birtakım ahlâkî kayıtsızlık ve gevşekliğe karşı çıkmak suretiyle, tasavvuf meselelerini Sünnî bakış açılarına yaklaştırmaya çalıştı. X. yüzyılın ortalarından itibaren ise özellikle kelâmcı İmam **Maturidî** (Ölm. 945) ve meşhur sûfi **İbn Hafif** (Ölm. 981) örneklerinde görüldüğü üzere Sünnî Kelâm ile Sufilik arasında yakınlaşmalar güçlenmeye başladı. Bu yakınlaşma **Serrac** (Ölm. 987), **Kelâbâdî** (Ölm. 995) ve **Kuşeyrî** (1047) de güçlenerek sürdü ve nihayet **Gazalî** (Ölm. 1111) de bir senteze erişti⁸. Böylece tasavvuf Şeriatle bir uyum içerisine sokulmuş ve kalbî bir yaşayış olarak dinin bütünleyici bir parçası haline gelmiş; bu arada geniş kitlelerin ılımlı Sufiliğe olan ilgisi de giderek artmaya başlamıştı.

g. Teozofik Tasavvuf

Bununla birlikte Gazalînin, özellikle **Mışkat'ül-Envar**'da geniş bir nur metafiziğine yer vermiş olması, teozofik Sufilik için önemli bir sıçrama tahtasını oluştur-

8) Fazlurrahman, **İslâm**, s. 192-196.

muştur. Ancak, felsefî tasavvuf başka bir çok kaynaklardan da beslendi. Özellikle Gazalî'nin çok tenkit ettiği Farabî (Ölm.) ve İbn Sina (Ölm.)'nin felsefî sistemleri felsefî tasavvuf üzerinde büyük bir etki yaptı. Nitekim, “İşrak” felsefesinin üstadı el-Maktûl lâkabı ile anılan **Sühreverdî** (1191)'nin, tasavvufa dayanan zevk ile akla dayanan felsefe arasında bir orta yolu temsil eden görüşleri, başta İbn Sina felsefesi olmak üzere, eski İran, Mısır ve Yunandan gelen bir çok etkilerin yanı sıra Gazalî'nin nur metafiziğinden mülhemdir. Gerçi, hakikati kavramanın yegâne yolunun kalbe doğan nur olduğunu öne süren Şeyh'ül-İşrak'ın, **Hikmet-i İşrak** ve **Heyakil en-Nur** gibi eserlerinde **Südûr nazariyesi** çerçevesinde sembolik anlatımlarla sistemli bir biçimde ortaya koyduğu görüşleri zındıklık ithamı altında onun hayatına mal olmuştu. Bununla birlikte O'nun görüşleri Şîî filozoflarca benimsenmiş, özellikle **Molla Sadra** (Ölm. 1640)'dan çok etkilenmiş, bu etkiler Hindistan'da XVIII. yüzyılda **Mir Damad**'a ve hattâ XX. yüzyıldá **Muhammed İkbâl**'e kadar uzanmıştır. Bu etkileri, XIII. yüzyılda, bir yandan “İttiha-diye” mektebinin kurucusu, meşhur **Tâîye**'sinde mistik aşkın şarhoşluğunu terennüm eden, tasavvuf şairlerinin

en büyüklerinde biri olup, Allah'la ittihad görüşü Memlük ve Osmanlı dönemlerinde büyük bir önem kazanan ancak Hallac'ı idama götüren “**Hulûl**” ithamından da kurtulamayan **İbn el-Ferid** (Ölm. 1234) de, öte yandan da, teozofik Sufiliğin büyük üstadı **İbn'ül-Arabî** (Ölm. 1240)'nin, “**Nur**” unsurunu Sufiliğin ana doktrini haline getiren ve orada Allah'ı “**Nur**” ve Hz. Muhammed'i de “**Aslî Nur**” sayan telâkisinde de bulmak mümkündür. Felsefî tasavvuf klâsik anlamdaki marifet nazariyesine, Şeyh'ül Ekber lâkabı ile anılan İbn'ül-Arabî'nin **Fütûhât'ül-Mekkiye**'sindeki mistik sezgiye dayalı “**Keşf**” nazariyesi ile erişmiştir. İbn'ül-arabî, İslâm ümmetinin farklı görüş, mezhep ve fırkalar nedeniyle parçalanmış birliğini yeniden kurmak amacıyla, kendisine kadar, başta tasavvuf ve felsefe olmak üzere, Zahirîlikten Batınîliğe kadar bir çok kaynaklardan gelen görüşleri, geleneksel ekollerin ötesine geçmeye ve bu arada her bir doktrine de kendi hakkını vermeye çalışarak, ahenkli bir biçimde “**Vahdet-i Vücûd**” nosyonu etrafında “**Monist**” (**Tekçi**) bir biçimde sistemleştirmeye ve böylece bir yandan Tanrı'nın Zat'ında bir çok sıfatların varlığı, öte yandan da Kadir-i Mutlak ve zorunlu, yaratıcı Bir (**Hak**)in “**kesret âlemi**” ve “**halk**”iyatın çeşitliliği ile

olan ilişkileri meselesini çözümlemeye çalışmıştır. O, Farabî ve İbn Sina'dan miras alınan Plotinuscu “**Südûr**” nosyonu yerine, Batınîlikten mülhemmiş gibi görünen “**Tecelliyat**” kavramını koyuyor. Buna göre, şayet âlem varlığını Tanrı'ya borçlu ise, bizzat Tanrı da tezahür edebilmek için âleme muhtaç olmaktadır. Vahdet-i Vücûd nazariyesi, İlâhî gerçeklik ile olaylar dünyasının arasını “**âyân-ı sabite**” denilen ve mânevî gerçekliklerden ibaret bulunan aracı bir gerçeklik âlemi ile birbirine bağlayarak, **Panteizm** tehlikesine karşı kendini korumak istiyor. Bununla birlikte, bu anlayış, yine de Sünnî Kelâmın aşkın Tanrı telâkkisi ile çatışma halinde olmaktan ve Panteizme yol açma ithamından kendini kurtaramıyor. Nitekim İbn'ül-Arabî'nin, Hakîm Tirmi-zî'ninkini yeniden ele alan Velâyet nazariyesi de, **Tanrı'nın dostları, Rical'ullah...** gibi içerdiği tüm kavramları ile birlikte, her ne kadar Hz. Muhammed'in kişiliğinde bunların birleştirilmiş olduğunu ve **Hakikat-i Muhammediye** anlayışı çerçevesinde tüm peygamberlerin mesajlarının İslâmın hakikatinin tezahürü olduğu ve Hz. Muhammed'e gelen İslâmiyetin nihâî gerçek din olduğunu ifade etmiş olsa da, **Nübüvvet, Risâlet** ve **Velâyet** arasında, bu sonuncusuna en üstün payeyi

vermesi sebebiyle gerginlik yaratmaktan geri durmuyordu. Şüphesiz bu gerginlik Şeriat ve Hakikat arasında ılımlı Suffiliğin uzun zamanda sağlamaya çalıştığı uzlaşmayı da tehdit eder bir mahiyeti haizdi. Bu bakımdan da, İbn'ül-Arabî'nin teozofik tasavvuf felsefesi hem büyük hayranlık ve takipçiler bulmak hem de gerek Sünnî ve gerekse de başta bizzat bir kısım Sufiler olmak üzere çeşitli çevrelerden tepkiler almak suretiyle çok geniş yankılar uyandırdı.

Bir kere Sünnîliğin, İbn'ül-Arabî'deki şekli altında sezgi veya keşfe dayalı bilgi görüşünün objektif gerçekliği ve geçerliliğini kabul etmesi mümkün değildi. Bu bakımdan da Vahdet-i Vücut nazariyesine karşı en şiddetli tenkitler bu çevrelerden geldi. Bu çerçevede özellikle İbn Teymiye (Ölm. 1328) nin gerek ittihad ve gerekse de vahdetî vücut nazariyelerine karşı şiddetli tenkitlerine işaret etmek gerekir. Ancak doğrudan doğruya Sufî çevrelerden özellikle vahdet-i vücûd nazariyesine yapılan tenkitler de kayda değerdir. Meselâ XIV. yüzyılda sufi **Semnânî** (Ölm. 1336), İbn'ül-Arabî'yi Allahla insanı ve âlemi özdeşleştirmekle suçlamaktaydı. Sufî çevrelerin vahdet-vücûda karşı olan tenkitleri, XVII. yüzyılda **Ahmed Serhindî** (Ölm.

1625) de doruğa eriştiler ve bu sonuncusunu vahdet-i vücûd nazariyesinin tehlikelerini aşmak üzere “**Vahdet-i Şuhûd**” nazariyesini ortaya koymaya götürdüler.

h. Sohbet Halkaları ve Tarikatlar

Gerçekte teozofik felsefenin, tasavvuf olgusunun vechelerinden sadece birisini oluşturduğunu önemle belirtmek gerekir. Zira tasavvuf, İslâm tarihi içerisinde bir bakıma tepkisel ve marjinal görünse de, gerek kaynakları ve gerekse de müslüman toplumların hayatlarındaki çok yönlü etki ve fonksiyonları ve bunların doğurdıkları çok çeşitli sonuçlar itibariyle oldukça karmaşık bir olgu ve süreçtir. Kültür ve medeniyette, özellikle şiir, edebiyat, musikî, mimarî alanlarında meydana getirilen büyük tasavvufî eserler, dünya ölçüsünde değer ifade etmektedirler.

Bununla birlikte, tasavvufun manevî alanda tarikatlar vasıtasıyla ortaya koyduğu etki ve sonuçlar da çok büyüktür ve müslüman toplumların dinî, mânevî, fikrî, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel hayatlarını çok yönlü olarak derinden etkilemiştir ve anlaşılabilir etkilere de devam etmektedir. Bu bakımdan burada, bundan böyle ta-

savvuf alanında İslâm dünyasındaki gelişmeleri tarikatlar düzeyinde ele alarak, daha sonra konuyu Türklere ve özellikle de Anadolu'daki müslüman Türk toplumunda tarikatlar konusuna getirmek istiyoruz.

İslâm dünyasında önce bireysel ve marjinal bir zühhd hareketi şeklinde başlayan, sonra entellektüel bir seçkin hareketi görünümünü kazanma yolunu tutan tasavvuf, nazari planda giderek sistemleşip sonuçta teozofik sufiliğe dönüştüğü gibi, öte yandan o, zamanla küçük bir seçkin ve entellektüel zümre hareketi olmaktan çıkarak toplumun çeşitli tabakalarına yayılmak suretiyle pratiğe dökülüp popülarize olmaya başlayınca da giderek tarikat teşkilatları hüviyetine büründü. Böylece nazari tasavvuf dönemi sona ermekte ve şeyhlerin karşı konulmaz mutlak otoriteleri çerçevesinde formel ayin ve erkânın egemen olduğu, hiyerarşik yapıdaki teşkilatlı sufilik devri başlamaktaydı.

Tarikat kelimesinin sözlükte, ahlâkî psikolojik bir yöntem olarak, hayatını Tanrı'nın bilgisinin elde edilmesine yönelmiş bulunan sufiyi Allah'a ulaştıran "yol" anlamına gelmesi, başlangıçta Sufiliğin bireysel bir hareket şeklinde başladığını anlamamıza izin vermektedir. Kelime, teşkilatlanmış tarikat zümrelerini ifade eder bir anlam

kazandıktan sonra bile bu ilk manâsını bir ölçüde korumuş görünmektedir. Öte yandan, ilk **individüalist*** zahidler, kendi görüş ve düşüncelerini halka anlatmaya başladıkları andan itibaren, etraflarında birer “sohbet” halkası oluşmaya başlamıştı. Onlar, belki de bu konuda, Hz. Peygamber’in “**sahabe**” ile olan ilişkilerini karakterize eden sohbetleri model almak suretiyle şekillendiler. Her halükârda, VIII. yüzyıldaki ilk şekilleri altında dinî sohbetler ve Kur’an okuma suretiyle Allah’ı zikir için meşicidlerde biraraya gelen ve bunun ötesinde herhangi bir sıkı ve formel ilişki biçimini ifade etmeyen gevşek oluşumlardan teşkilatlı tarikatlara erişebilmek için katedilmesi gereken daha çok uzun bir mesafe mevcuttur. Yine de, daha milâdî 770 lerde, sohbet ve zikirler için camilerin dışında özel evlerde toplanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. VIII. yüzyılın sonları ile IX. yüzyılın başlarında, ilk olarak İskenderiye ve Kufe’de, “**Sufiye**” diye adlandırılan gruplardan söz ediliyor. Zaten Sufi adı da ilk olarak, bir garnizon şehir olan ve daha çok Yemenli ve İranlı göçmenlerin toplandığı Kufe’de kullanılmaya başlamış görünüyor. Tarikat kelimesi

*) **İndividüalist:** Bireyci.

ise, Muhasibî'den sonra yani IX. yüzyılın ortalarından itibaren, gevşek yapılı Sufi teşekkülleri ifade etmeye başlıyor. Buna göre, IX. ve X. yüzyıllarda, tasavvufun nazârî planda giderek sistemleşmeye yöneldiği dönemde var olduğu öne sürülen ve aslında Haris el-Muhasibî, Ebu Yezid Tayfûr el-Bistamî, Cüneyd el-Bağdadî... gibi sufilerin **Muhasibiyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye...** gibi adlarla anılan sohbet halkalarını ifade eden oluşumlar, klâsik teşkilatlı tarikatlardan oldukça farklıdır. Zira, IX. ve X. yüzyıllarda tarikat halâ, dinî bir idealizm ile kendilerini Tanrısal bilginin elde edilmesine adanmış kişilerin, çeşitli psikolojik hallerden geçmek suretiyle buna ulaşmak üzere izledikleri mistik yol ve yöntemi ifade etmekte; nitekim kelime, Cüneyd, Hallac, Sarrac, **Hucvirî** (Ölm.1072) ve Kuşeyrî (Ölm.1074) nin yazılarında bu anlamda kullanılmaktadır. Bu çerçevede, Horasan'da **Hamdûn el-Kassar** (Ölm. 884)'ın **Melâmetî**'liğe, Bağdat'ta Halac-ı Mansur ve Şam'da Ebu **Hulman ed-Dımeşki**'nin **Hulûliyye**'ye yönelen, önem bakımından diğerlerine nisbetle oldukça yoğun ancak klasik anlamda gevşek yapılı tarikatlarından söz edildiğine göre, tasavvufun daha bu dönemlerde toplumsal planda farklı sosyo-kültürel çevrelere yönelik çok cep-

heli bir gelişme eğiliminde olduğu, onun gelişim seyri üzerinde değişik iç ve dış faktörlerin rol aldığı ve böylece tasavvufun teorik planda olduğu kadar pratikte de homojen ve üniter bir yapı oluşturmadığı anlaşılmaktadır.

Daha 850'lerde Bağdat'ta, Kur'an tilâveti yahut Esma ül-Hüsna'nın telâffuzunu içeren zikir halkalarının ötesinde, ulemanın bid'at damgası altında şiddetle reddettiği 'sema' evlerinin bulunduğundan söz edilmektedir. Anlaşılan bu tür örnekler, 'mürşid' ile 'mürid' arasındaki disiplinli ilişkiler ve bu yönde teşkilatlanma eğilimlerini giderek hızlandırmıştır. Bilgin ve zühd ehli kimselerin etrafından toplanmış olup ilim ve ibadetle meşgul bulunan insanlar, anlaşılan zamanla onlara bir mürid gibi davranmaya başladılar. Hattâ onlar bu kişileri öldükten sonra da yüceltmeye meylettiler. Böylece Sufi mürşidler, tilmizleri ile olan ilişkilerini geliştirerek, öğretimlerini daha disiplinli bir hale koymak ve müridlerinin yaşayışları üzerindeki kontrollerini artırıp sıkılaştırmak üzere, daha önce toplanmayı itiyat edindikleri kendi evleri veya dükkânlarının yerine, özel yerleşim mekânları ihdas etme yoluna gittiler. Bu anlamda, İslâm dünyasındaki ilk oluşumlardan birinin, daha VIII. yüzyılda, Basra körfezindeki **Abadan**

adasında, **Abd ül-Vahid b. Zeyd** (Ölm. 793) adlı bir zahid tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yine bu yüzyılda ilk defa sufi ünvanını kullanan **Ebu Haşim Osman b. Şarık el-Kufi**'nin Şam yakınındaki **Remle**'de ilk zaviyeyi tesis ettiği ifade edilmektedir. Hemen hemen aynı dönemlerde Bizans sınırlarına yakın olan bölgelerde, Şam'da, Mısır'daki İskenderiye'de, Kuzey Afrika'da ve Horasan'da benzeri oluşumların kendilerini göstermeye başladıkları dikkati çekiyor. Hankâh adıyla içinde sufilerin kendilerini Allah'a ibadete adadıkları kurumun ilk olarak IV. hicrî yüzyılda **Zeyd b. Sihan b. Sabra** tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Sufilerin topluca ibadet ve sohbet ihtiyaçlarını kalıcı bir biçimde karşılama gereksinimi duymaları, bir dönemden itibaren bu tür yapıların tesisine yol açmış olmalıdır. Bu yapılar Hz. Peygamber dönemindeki Ashab es-Suffe geleneğine dayandırılmak istenmekle birlikte, muhtemelen bölgelere göre Hıristiyan manastırları ile Budist **vihara**'lar da bunlar için birer örnek oluşturmuş olmalıdır. Nitekim kaynaklar bunu ima eden izleri içermektedirler⁹. Bu tür mekânlara verilen isimler de zamanla

9) A.Y. Ocak, "Zâviye", *İslâm Ansiklopedisi*, C. XIII, s. 468.

bölgelere göre değişmektedir. Genellikle Mağrib'de '**Zaviye**' veya '**Ribat**', Mısır'da '**Hankâh**', İran ve Hint'te '**Hangâh**' ve '**Dergâh**' ve Türkiye'de çoğunlukla '**Tekke**' denmekte; bu terimler arasından özellikle daha çok Arap dünyasında yaygın olan ribat, sufi eğilimlerin ve yaşayışın yanı sıra askerî amaç ve faaliyetleri de içermektedir.

Herhâlükârda bunlar, Sufilik açısından birinci derecede önem taşıyan ruhanî faaliyetlerdir ve böylesine ruhanî ve toplumsal bir yaşayışın merkezinde de tarikat şeyhi yer almaktadır. Bu durumda tekke yahut zaviye ya da dergâh vd., her şeyden önce tarikat şeyhinin ikâmet yeri ve aynı zamanda irşad ve öteki tarikat faaliyetlerinin merkezî mahallini ifade etmektedir. Bu andan itibaren tarikat, alışılmış islâmî kurallar ve yaşayışa ilâveten bir dizi özel kuralları ve buna göre düzenlenen ortaklaşa bir yaşam biçimini ifade etmeye başlamaktadır. Bu ortaklaşa hayat, nafile namazlar, oruç, '**virid**'ler, zikirler, sema... gibi faaliyet ve ayinler amacıyla düzenlenen toplantılarla karakterize olmaktadır. '**Sâlik**', mürid olabilmek için bir şeyhin önünde '**bi'at**'ta bulunmak zorundadır. Ayrıca tarikatın gerektirdiği mücâhadenin şartlarını yerine getirmek, zikre devam, belli zamanlarda '**uzlet**', '**halvet**' yahut '**çile**' gibi

birtakım uygulamalarla “seyrû sülûk” denilen menzillerin aşılması icap etmektedir. Böylesine manevî ve ahlâkî bir yükseliş disiplininin hareket noktasına sâlik günahlarından tövbe ile başlayacaktır. Daha sonra, 'zühd', 'tevekkül', 'kanaat', 'uzlet', 'zîkr', 'teveccüh', 'murakabe' ve 'sabr' gibi menzillerin sırayla katedilmesi gerekecektir. Sâlik bu disiplinde seyrederken 'neş'e', 'hüzn', "kabz-bast", "heybet-heyecan" gibi duygusal haller yaşayacaktır. Bütün bunlar ise gerçekte ahlâkî ve psikolojik önemli ruh tahlillerini içermektedir. Gerçekten de, ahlâk ve psikoloji tasavvufu içiçedir ve sufiler derin psikolojik tahliller yapmakta, pratik psikolojiyi çok iyi bilmekte; şiiri sembolizmle mükemmel bir biçimde birleştirerek vecdî anlatımlarda bulunmakta, bu durum muhataplarını âdeta teshir etmektedir. Tarikata kabul özel merasimle olmakta; irşad etme derecesine varan müride törenle 'hırka' giydirilerek “hilâfetnâme” denilen bir icâzet verilmektedir¹⁰. Her şeye rağmen, Sufilikteki müşterek hayat, meselâ hıristiyan manastırlarındaki keşişlerinkine benzer bir ortaklaşa yaşayışa hemen hemen hiçbir zaman dönüşmüş gibi görünmü-

10) L. Massignon, “Tarikat”, İslâm Ansiklopedisi, C. XII/1, s. 1,2.

yor. Bunda belki de, “**Müslümanlıkta ruhbanlığın bulunmadığı**”nı ifade eden hadis birinci derecede bir rol oynamıştır. Öte yandan, karizmatik bir grup olarak tarikat halkasının genişlemesi, şeyhin çevresindeki yakın halka ile onunla ilişkileri ikinci dereceye indirgenmiş bulunan ve bu bakımdan da kendi işi ve gücü ile meşgul olup kendi evinde ailesi ile birlikte yaşayan ve sadece belli zamanlarda tarikat merkezi ve şeyhle ilişki kuran geniş müridler halkasını içeren bir kademeli yapıya dönüşmekte; her halükârda tarikat teşkilatının merkezî ve karizmatik yapısı, -bu genel çerçeve pek değişmiş görünmemekle birlikte- zaman içerisinde muhtelif şekillere bürünmekten de geri kalmamış bulunmaktadır.

Sistematik Sufiliğin hareket noktasında, ulemanın kitabî, zahirî, kuralcı, merkeziyetçi, akılcı ve dini toplumsal bir denetim amacıyla alabildiğine kullanmaya yönelik tekelsel eğilimlerine karşı bir dinî kendiliğindenliğin bir tür anlatımı olan bir tepki unsuru merkezî bir yer işgal ettiğinden, sezgi, kalp temizliği ve zikre önem veren ilk sufiler dikkate değer bir ruh bağımsızlığı ile karakterize oldukları halde, X. ve XI. yüzyıllardan itibaren yani tasavvufun halka inerek pratik bir biçimde teşkilatlanmasına paralel

olarak tarikalar da karizmatik bir otorite çerçevesinde şiddetli bir normatif ahlâkî disiplin ile karakterize olmaya başladılar. Bu durum, tarikat şeyhinin ruhani otoritesine körükörüne mutlak bir teslimiyet ve itaati gerektirmekteydi. Daha dokuzuncu yüzyılda Cüneyd-Bağdadî, **“müridin Allah karşısında bir kukla gibi davranması”**nı öğütüyordu. Daha sonra bu telâkki tarikat çevrelerinde, **“müridin mürşidin elinde meyyitin gassalın elinde durduğu gibi durması gerektiği”** biçiminde formüle edilmeye başlandı. Böylesine bir anlayış insanın kişilik gelişmesi açısından tehlikeli sonuçları içerebilecek bir mahiyeti haizdi. Gerçi tasavvuf, Allah’a giden yolların sonsuz çeşitliliğinden sözetmek suretiyle insan kişiliğinin çeşitliliğine ve herkesin kendi özgül karakterine verdiği değeri de ifade etmeye çalışmaktaydı. Esasen **Şeyh/mürid** ilişkileri, karizmatik bir otorite anlayışı bağlamında olsa bile, bir irşad ve eğitim faaliyeti çerçevesinde, **üstad/tilmiz veya öğretmen/öğrenci** ilişkilerinin sınırları çerçevesinde kaldığı sürece, beşerî münasebetler ve kişilik açısından belki çok da sakıncalı sonuçlar doğuracak gibi görünmemekte, en azından onun yapıcı yönlerinin ön plana çıkacağı anlaşılmaktadır. Nitekim tasavvuf tarihi, ilişkiler bu bağlamdan

kaldığı sürece, bunun böyle gerçekleştiğinin ve buna göre yetişen ahlâkî yüceliğın timsali büyük şahsiyetlerin örneklerini bize sunmaktan geri durmamaktadır.

Bununla birlikte, bu sınırın korunması öyle sanıldığı kadar kolay da değildir. Zira Sufi teşkilatlar, bu ilişkinin sınırlarını daraltmak ve her şeyi şeyhin otoritesine odaklamak üzere bir dizi yeni kavramlar ve kurumlar üretmiş bulunmaktadırlar. Tarikat şeyhlerinin ruhanî otoritesini ifade ve ispat etmek ve desteklemek üzere oluşturulan kavram ve kurumlardan birisi, tarikat '**silsile**'leridir. Böylece, beki de hadislerin isnad zincirlerinden esinlenilerek, şeyhin ruhanî otoritesini itibarî bir isnat zinciri kanalıyla ve Hz. Peygamber vasıtası ile yüce Allah'a bağlamak ve güçlendirmek, giderek kurumlaşmaya başladı. Bunun Sufilikteki bilinen en eski örneğini, X. yüzyılda, el-Hudî (Ölm. 959) nin silsilesini Tabiinden Hasan el-Basrî ve As-hab'dan Enes b. Malik kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaştırmasında bulmaktayız. XIII. yüzyıldan itibaren Sünnî tarikatların silsileleri Hasan-ı Basrî'den itibaren Şii imamları dahil ederek ve Hz. Ali kanalı ile Hz. Peygamber'e ulaşmaya başladı ve belki de bu durum, tasavvufun yukarıda sözü edilen, Şiîliğin önünü kesmesi olayının en önemli

kanallarından birini oluşturdu. Sühreverdilik, zincirde Hz. Ali'nin yerine Hz. Ömer'i geçirdi. Nakşîlik ise genellikle Hz. Ebu Bekir'i dahil etmektedir.

Şeyhin otoritesi böylesine bir zincirle Hz. Peygamber vasıtası ile Allah'a ulaştırılınca, bunun şeyhteki bir tezahürü olarak '**keramet**' nazariyesine erişmek için sadece bir adım atmak yeterli olacaktı. Sufilerin manevî otoritelerini ispat etmek üzere, ister sağlıklarında isterse de öldükten sonra olsun, bir sürü kerametlerden söz edilmeye başlandı. Sufilerin hayat hikâyelerini anlatan ve X. yüzyıldan itibaren kendini gösteren **Tabakat üs-Sufiye** adlı eserlerde evliya menkıbeleri geniş bir yer tutmaya başladı. XI. yüzyıldan itibaren ise velilerin kerametine olan inanç giderek yaygın bir hal alma yoluna girdi ve bu dönemden itibaren şeyhlerin ve velilerin kerametlerini dile getiren **Menakıbnâme**'ler kaleme alınmaya başlandı. Hatâ Sünnîlik de belli bir ölçüde kerameti kabul etti. Zamanla müridler velilere kerametlerin yanı sıra başka bir çok ruhanî kudretler, '**feyz**'ler ve '**bereket**'ler de atfetmeye başladılar. Yalnızca şeyhlere değil fakat onların yaşadıkları yerler, kullandıkları eşyalar ve mezarlarına da böylesine ruhânî güçler, feyzler ve bereketler atfolunmaya başlandı.

Böylece şeyhler sağlıklarında olduğu kadar öldükten sonra da adetâ ibadet derecesine varan büyük bir saygı ve çocuk, şifa, iş yahut servet elde etme gibi çeşitli pratik dilek ve amaçlarla özel ziyaretlere konu olmaya başladı. Hattâ bu şeyh velilerin türbelerine yılın belli zamanlarında özel amaçlarla merasimli ziyaretler düzenlenmeye ve bunlar çok uzak diyarlardan insanları kendilerine cezbetmeye başladılar. Böylece tarikat şeyhlerinin çevresinde bir “**veliler kültü**” oluşmaktaydı. Tarikatın dahilî düzeni de çeşitli yabancı etkilerle teşkilatlanıp düzenlendi. Bu çerçevede, Hristiyanî etkileri yansıtmaktan geri durmadığı anlaşılan bir giriş âyini ihdas edildi. Öte yandan, -zikr gibi tarikat ayinlerinde vecde girmeyi sağlamak amacıyla, musiki, raks ve zorlayıcı beden hareketleri gibi çeşitli yeni ve yabancı unsurlar da tarikat kültüründeki yerlerini aldılar. Bu durumda ise artık tarikatların Sufiliği, ruhanî bir eğitim, irşat ve aydınlatmadan çıkarak, hipnotize olmuş müridlerin raks esnasında ağlayıp inledikleri, haykırdıkları, elbiselerini yırttıkları, bıçak veya şişlerle yahut yılan gibi ürkütücü hayvanlarla hokkabazlıkları ve yahut cam yeme gibi bir takım çılgınlıkları sergiledikleri bir tür histerik gösteriye dönüştü. Şeyhe mutlak itaat ise adetâ ona bir tapın-

ma noktasına ulaştı. Şeyhsiz bir dinî yaşayışın insanı, şeytanın dalaletiyle sapıtmaya götüreceği telkin edilmek suretiyle yapılan korkutmalar, zaten bu dünyada belli bir toplumsal düzeye erişememiş ve eğitimsiz halk kitlelerini, hiç değilse öteki dünyada mutluluğu elde edebilmek ümidi ile, meczup şeyhlerin elinde kolaylıkla istenilen şekilde manipüle edip istismar kanallarını daima açık tutmaktan geri kalmadı. Öyle ki, anlaşılan şeyhlerin mutlak otoritelerinin güçlülük ve sürekliliği ölçüsünde, müridlerin pasifliği ve telkin ve tesir altında kalarak manipülasyonu da büyük olmuş görünmektedir¹¹.

Gerçi tasavvuf, zahir ulemasının bilgiçliklerine dayalı spekülasyonlardan bunalan bir kısım aydınları, “hal” ilminin cazibesi ile X. yüzyıldan itibaren kendisine çekmeye başladığı gibi, Sufi tarikatların Müslümanlığı da X. ve XI. yüzyıllardan itibaren geniş halk kitlelerini giderek büyük bir coşkununla cezbetmeye başladı. Her şeyden önce tasavvuf bağlılarını doğrudan doğruya Tanrı ile temasa geçireceğini öne sürüyor ve bu amaçla yöntemler geliştiriyor ve bu da kuru bir dindarlığa nisbetle kitlelerin ilgisini ol-

11) Krş.: Fazlurrahman, *İslâm*, s. 221.

dukça cezbediyordu. Şüphesiz bu dinî saikin Sufiliğin halka yönelerek teşkilatlı teşekküllere dönüşmesinde önemli bir rolü olmuştur. Ancak başka bir çok etkenlerin de devrede olduklarını gözden kaçırmamak gerekmektedir. İşte bu şekildedir ki, meselâ İslâm dünyasındaki siyasal değişiklikler de, Sufi teşkilatların giderek istikrara kavuşması ve kurumlaşmasına bir ölçüde yol açmıştır. XI. yüzyılın ortalarında siyasî hakimiyet Şîî Büveyhîlerden Sünnî Selçuklu Türklerine geçti. Şîîliğe karşı halkı Sünnî bir çizgide eğitmek amacı ile Selçuklular medreseler kurdular. Böylece başlangıçtan beri kendini gösteren değişim, adaptasyon ve merkezî ve otoriter bir çerçevede bütünleşme sürecinin eğitim ve ahlâk alanındaki bir başka halkası da sistematik bir biçimde gerçekleşme yoluna girmektedir. Nitekim bu amaçla Selçuklular, Sünnî idealler ve değerlerle özellikle eğitsel ve ahlâkî bakımlardan uzlaşmış ve adaptasyon ve bütünleşmeye olumlu yönde katkıda bulunacak, ılımlı bir Sufiliğin temsilcileri olan tarikatları desteklediler. Bu durum hem devletin onları daha iyi bir şekilde kontrol altında tutmasını sağladı, hem de sufi teşkilatların kitleler nezdinde daha cazip hale gelmelerine ve güçlenmelerine imkân verdi. Ancak yine de, XI. yüzyılda tarikatlar

halâ sohbet halkaları ve gevşek teşkilatlar olma özelliklerini büyük ölçüde korumaktaydılar. Böyle olunca genellikle Sufinin ölümünden sonra halka da kendiliğinden dağılmaktaydı. Buna karşılık XII. yüzyıldan itibaren tarikatlar bu gün bildiğimiz klâsik Sufi tarikatları olarak kurumlaşma yolunu tuttular. Bundan böyle şeyhin vefatını müteakip yerine halefi geçiyor ve tarikat hem düzenli iç yapısı ile istikrara kavuşuyor, hem de süreklilik kazanıyordu. XII. yüzyılın sonları ile XIII. yüzyılın başlarında hilafete kaybettiği itibarını yeniden kazandırma gayreti içerisinde olan Abbasi Halifesi **Nasır Lidinillah**'ın, bu amaçla kökü Mezopotamyanın eski sosyal teşkilatına kadar uzanan, IX. yüzyıldan itibaren meslekî eğilimler göstermeye başlayan ve X.-XII. yüzyıllar arasında da esnaf birlikleri ve Fütüvvet loncalarına dönüşen teşkilatı reforma tabi tutarak resmî **Fütüvvet** birliklerine dönüştürmesi esnasında sufi **Ömer el-Sühreverdi**yi 1234'te bir ribatın başına görevlendirmesi ve O'nun yardımı ile Hilafet otoritesi altında İslâm dünyasının her tarafında Sufi ahlâk ideallerine dayalı ihvan kolları tesis etmesinin, hem Sufi teşekküllerin düzenli tarikatlara dönüşmesinde ve hem de Sufiliğin bundan böyle şehirlerde başta esnaf ve zanaatkârlar zümresini

taban edinmesine imkân verdi. Bununla birlikte böylesine bir oluşumda, aslında müslüman bir toplumdaki bir zaafiyetin kapatılmak istendiğine de önemle işaret etmek gerekiyor. Zira geleneksel müslüman toplum, ilişkilerin tüzel olmaktan çok kişisel bir çerçevede şekillenmesine imkân tanıyor. Böylesine bir düzende, kişi ile devlet arasında aracı ikincil birimler pek oluşmuyor. İşte, Sufi teşekküller, atomize olmuş bir ilişkiler dünyasındaki böylesine bir boşluk ortamında fonksiyonel bir biçimde hayatiyet buluyorlar ve anlaşılan Sufilikle Fütüvvetin arasındaki ilişki ve buna bağlı olarak kendini gösteren tarikatlaşma olgusu böylesine bir durum ve gelişmenin bir sonucu olarak bize kendini sunuyor. Böylesine bir zaafiyete, Haçlı seferlerinin ve XIII. yüzyılda Moğol istilâsının meydana getirdiği karışıklık durumu eklenince, İslâm âleminde eğitsel, ahlâkî, dayanışmacı ve himayeci işlevleri çok daha ön plana geçmiş Sufi tarikatların gelişmesi için daha da uygun bir ortam oluşmuştu. Böylece, İslâm dünyasının çok çeşitli bölgelerinde, bir çok ribat, hankâh ve zaviye kuruldu; bunları desteklemek için bir çok vakıflar tesis olundu. Bu arada, İslâm dünyasında klâsik sufi tarikatlar adı verilen Kadîrîlik, Halvetîlik, Rifailik, Nakşibendîlik... gibi bir çok ta-

rikat kendini gösterdi ve zamanla onların sayısı yüzlerle ifade olunan miktara erişti. Üstelik onlar, ayrıca kollara ve dallara ayrılarak da çoğaldılar. Bazıları mahallî kaldılar. Ötekiler bir çok ülkelere uzandılar. Anlaşılan, yine de tarikatlar, hemen her devirde müslümanların arasında, ana kitleye nisbetle marjinal kalmışlar, belli bir grubu temsil etmekten öteye gidememişlerdir. Öyle ki, L. Massignon, İslâm ülkelerinde tarikat bağlılarının oranının toplam nüfusun % 3 ünü geçmediğini düşünmektedir¹².

Sünnîlikle Sufiliğin bir yandan uzlaşma gayretleri öte yandan da aralarındaki gerilim, anlaşılan Sufi tarikatların karakterine de damgasını vurmuştur ve bu bakımdan da tarikatları, bu bağlamda şekillenen iki ayrı kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Buna göre, bunlardan birinci gruba dahil olanlar, Sünnîlikle belli bir uzlaşmayı temsil eden mutedil Sufilik çizgisindeki tarikatlar yani diğer bir adlandırma ile “Sünnî tarikatlar”dır. İkinci gruba dahil olanlar ise, Batınî eğilimli olup, **antinomiyanist** (ahlâk kurallarını tanımaz) karakterleri ile dikkati çekiyorlar ve üstelik onlar gayrı sünnî unsurlara bünyelerinde ol-

12) L. Massignon, “*Tarikat*”, s. 3.

dukça yer veriyorlar. Bu nedenle onlar “heterodoks tarikatlar” kategorisinde toplanıyorlar.

Öte yandan, kitleleri tasavufa ve özellikle de tarikatlara cezbeden şeyin de sadece dinî motivasyon olmadığını önemle ve ısrarla belirtmek gerekiyor. Başka bir çok toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal faktörler de işin içerisinde yerlerini almış bulunmaktaydılar. Özellikle kerametler ve öteki olağanüstü olaylar ve kıssalarla ve merasimlerle süslü tarikat kültürü, içerdği hissî, heyecanî, manevî ve hattâ sosyo-ekonomik unsurları ile geniş halk kitleleri için çok önemli bir cazibe vesilesi olmaktaydı. Teşkilatlanmış Sufi ayinleri eğitim görmemiş kitlelerin eğitimi ve toplumsal ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli fonksiyonlar görmek-teydiler. Öte yandan sufi teşkilatlar devlet otoritesine ve özellikle de müstebit ve zalim yöneticilerin zorbaca ve keyfi uygulamalarına karşı bir tür siyasal bağımsızlık ve protest ideoloji işlevi görmek ve desteksiz halka bir güven ve sığınak sağlamak suretiyle sosyo-politik ve ekonomik fonksiyonlar da üstleniyorlardı.

İslâm dini, X. ve XI. yüzyıllardan başlayarak, Afrika’da, Orta Asya’da, Hindistan’da ve Çin Hinde yeni taraftarlar kazanır ve yayılırken de Sufilik ve tarikatlar bi-

rinci dereceden önemli roller üstlendiler. Hattâ burada, modern dönemde ve özellikle günümüzde Batı'da veya dünyanın başka yerlerinde İslâm dinine ihtida olaylarında da Sufiliğin başta gelen bir rol oynamaya devam ettiğini önemle vurgulamak gerekmektedir. Ancak, bu çerçevede bir başka önemli olguya da işaret etmek gerekiyor. Zira, insanların gönüllerine hitap ederek onları cezbeden Sufilik, aynı zamanda onların geleneksel kültürleri ile de şaşırtıcı bir uzlaşmaya girişmiş bulunmaktaydı. Böyle olunca da, doğrusu bu dönemlerde islâmlaşma olgusu, Sufi anlayışlarla geleneksel mahallî ve millî kültürlerin karşılıklı bir etkileşimi ve daha doğrusu imtizacı suretiyle gerçekleşmekteydi. Şüphesiz din değiştirmeler muhtedilerin manevî dünyalarının yanı sıra toplumsal ve kültürel yaşantılarında da en azından uzun vadede çok köklü sonuçlar ve değişimleri beraberlerinde sürüklediler. Ancak bu çerçevede, yukarıda işaret ettiğimiz, geleneksel dinlerin, evrensel dinler zemininde özellikle mistik oluşumlar aracılığı ile bir şekilde ve belli bir ölçüde ve çoğunlukla bir alt-kültür olarak hayatîyetlerini devam ettirmeleri olgusu da bir kez daha gerçekleşmek imkânına kavuştu. Böylece XI. yüzyıldan itibaren bu toplulukların geleneksel kültürleri,

örf ve âdetleri ve inançları ile ilgili bir çok unsurlar, Sufilik ve tarikat kültürü aracılığı ile, İslâm ümmetinin, temelinde büyük ölçüde geleneksel Arap kültürünün genel karakteristiğini ağırlıklı bir biçimde barındıran hakim kültür ve medeniyeti içerisinde, en azından birer alt-kültür olarak yer tutması ile sonuçlandı. Böylece Şeriat eksenli Sünnî İslâmî kültür, Sufi damgalı bölgesel ve hattâ bir ölçüde millî varyantlarla karşılaştı ve bir şekilde onlarla çatışmaya girerken bir başka bakımdan da uzlaşmaya yöneldi. Bunun tipik örneklerini Kuzey Batı Afrika'nın Berberî halklarının yahut Zenci Afrika'nın ya da Güneydoğu Asya'da Malezya ve Endonezya Adalarında ve nihayet Orta Asya'da Türklerin islâmlaşması olgularında gözlemek mümkün olmaktadır. Bu halkların herbirinin geleneksel kültürlerinden bir çok unsurlar, müslüman olmalarını müteakip İslâmî bir boya altında ve çoğu zaman Sufi şekiller çerçevesinde hayatîyetlerini sürdürmüşlerdir. Kuzey Afrika'nın “murabıt”ları yahut Zenci Afrika'nın “alfa”ları bunun dikkate değer örnekleridirler. Öte yandan, meselâ XII. yüzyılda, yine Kuzey Batı Afrika'da, İbn Tûmert'in Muvahhidî hareketi Eş'arilikle Sufiliği birleştirmek suretiyle uzlaşmanın tipik bir örneğini bize sunmaktaydı. Esa-

sen, en azından kısa ve orta vadede islâmlaşmanın boyutlarının bu yeni muhtedi halklar ve milletlerde her zaman ve her yerde aynı derinlikte ve genişlikte gerçekleşmediğini, doğrusu bu anlamda din değiştirmeyi en azından sosyo-kültürel düzeyde oldukça uzun süren karmaşık bir süreç olarak görmek gerektiğini de önemle belirtmek lâzımdır.

Herhalükârda, Sufilik ve tarikatlar kanalı ile kendini gösteren bu olgunun, zaten kendisi önceki dönemlerde önemli değişim, adaptasyon ve bütünleşme sorunları yaşamış ve bunu bir ölçüde Sünnîliğin hakim kültürü oluşturduğu ancak bunun öteki ekoller, mezhepler, fırkalar ve mahallî oluşumlarla çeşitlendiği bir ortamda, İslâm ümmeti için yeni bir sosyo-kültürel ve hattâ siyasal farklılaşma, bütünleşme, uyum ve uyumsuzluk sorunlarını gündeme getirdiğini önemle belirtmeliyiz. Bu şekli altında bir bakıma Sufilik, fatih müslüman Arapların hakim kültürü ve bunun etrafında şekillenmiş bulunan bir din anlayışına karşı yeni müslüman olan toplumların kendi millî sosyo-kültürel kimliklerini koruma çabası veya hakim kültüre alternatif bir arayışın tipik bir tepkisel ifadesi olarak da kendini göstermektedir. Nitekim böyle olduğu içindir ki,

özellikle XII. yüzyıldan itibaren, bu tür kimlik problemleri, uyumsuzluklar ve alternatif arayışlar güçlendikçe onlar geleneksel ulemanın tepkisini de çekmekten geri durmadılar. Tarikatların Sufiliğine karşı en ciddî reaksiyonların bundan böyle Arabistan'dan veya Arap kültürü ağırlıklı çevrelerden yahut buna göre şekillenmiş sair Sünnî merkezlerden gelmiş olmasının nedenleri bu çerçevede daha iyi anlaşılmaktadır. Hakikaten, başlangıçta bazı sufilere karşı yakın ilgilerine rağmen, bu tür eğilimlere sahip bulunan Hanbelilik ve genellikle Ehli Hadis, Sufi tarikatlara çoğunlukla tepkisel davranışları sergileye gelmiştir. Şüphesiz bu tutumun en çarpıcı örneğini XIV. yüzyılda İbn Teymiye teşkil etmektedir. Aynı eğilimlerin XVIII. yüzyıldan itibaren kendini gösteren tipik birer temsilcisi olan Vahhabilik, Selefîyye hareketi ve Modernizm gibi tasfiyeci hareketler hep, İslâm dinini bid'at saydıkları bu sonraki ilâvelerden arındırarak ilk dönemlerin “katıksız İslâm”ına döndürme ideali çerçevesinde Sufi tarikatlara pek çok eleştiriler yönelttiler. Osmanlılarda Medrese de benzeri gerekçelerle Tekkeyi sürekli eleştirdi.

Bununla birlikte, Sufiliğin ve tarikatların, İslâm ümmetinin bütünleşmesi yönündeki bir ölçüde bu olumsuz-

muş gibi görünen fonksiyonları, madalyonun yalnızca bir yüzünü oluşturmaktadır. Çünkü, bir başka bakımdan da aynı zamanda onlar, büyük sosyo-politik ve kültürel değişim dönemlerinde, önemli istikrar ve bütünleşme fonksiyonları görmüşlerdir. Nitekim, Moğol istilâsı ve bunun ortaya çıkardığı kritik durum, Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu veya Timur hareketinin oluşturduğu çalkantı dönemlerinde tarikatların bu tür istikrar ve bütünleşme fonksiyonlarını başarı ile üstlendiklerine önemle işaret etmek gerekir. Nitekim, anlaşılan modern dönemde de tarikatlar, çoğunlukla değişime karşı istikrarı temsil etmek suretiyle muhafazakâr fonksiyonlar görmekte, öte yandan değişim bir şekilde onların geneksel yapısı üzerinde de derin etkiler uyandırmaktan geri durmamaktadır.

Bununla birlikte, bir bakıma bunlar, Türklerin müslüman olarak, İslâm dünyasında aktif bir biçimde rol oynadıkları devirlere mahsus gelişmelerdir. Bu bakımdan, bundan böyle konuyu, Türklerin ve özellikle de Anadolu'da müslüman Türklerin tasavvuf ve tarikatlarla ilişkileri üzerine yoğunlaştırarak ele almamız, oradan günümüz Türkiye'sinde konuyla ilgili gelişmelere geçmemiz için uygun düşmektedir.

2. Anadolu'da Tasavvuf ve Tarikatlar

Daha VII. yüzyıldan itibaren Türkler, fetih hareketleri sonucu, İslâm dini ile temas etmeye başlamış bulunmakla birlikte, uzun bir hazırlık dönemini müteakip onlar, ancak X. yüzyılda, geniş kitleler halinde bu dini kucaklamaya koyulduklarında, İslâm dini de, bütün büyük dinî bünyelerin gelişimlerinin belli dönemlerinde katedilmesi gereken safhalar ve süreçlerden geçerek, gelenekleşmiş, muayyen formlara erişmiş durumdaydı. Bu dönemden itibaren Türklerin islâmlaşması olgusu, müteakip yüzyıllarda devam eden uzun ve karmaşık bir süreçte gerçekleşti. Bu islâmlaşma süreci boyunca Türkler, İslâmî bünyenin o zamanki hazır ve gelenekleşmiş ana formlarını alarak onları bir ölçüde kendi geleneksel kültürleri ile uzlaştırdılar ve hattâ onlar, zaman içerisinde, tıpkı öteki tüm toplumlar gibi, çeşitli etkenlerle, arayışlara ve yeni dinî formlar ortaya koyma yoluna da gittiler. Böylece müslüman Türk kültürü ve hayatı kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde şekillendi. Türklerin islâmlaşmaları döneminde karşılaştıkları üç ana islâmî dinî form Sünnîlik, Şîîlik ve Sufîlik oldu. Onlar bu üç formu da aldılar ve bünyelerine adapte ettiler.

Hattâ, Türklerin İslâmîyetle karşılaşmaları daha çok Fars kültürünün etki alanı çerçevesinde vuku bulduğundan, onlar bu temel islâmî formları bir ölçüde bu ortamda yorumlanmış şekilleri altında benimsediler. Mamafih, meselâ o dönemde Şîî Büveyhîler, siyasî bakımdan Sünnî Abbasi hilafetine hakimken, Türkler çoğunluk itibariyle Sünnîliği seçtiler ve hattâ başta İran nüfuzundaki bölgeleri de ele geçirmek suretiyle, Şîîlerin bu hakimiyetine de son verdikleri gibi, Abbasi hilafetini de kendi vesayetleri altına aldılar. Bu çerçevede onlar bir çok siyasî oluşumları gerçekleştirdiler. Bu devletlerin hemen hepsi, Sünnî Abbasilerin yolundan giderek, Sünnîlik-Hanefîliği resmi dinî politika haline getirdiler ve sonuçta bu mezhep Türklerin hakim dinî formu haline geldi. Mamafih Türklerden önemli ölçüde Şîîliği meyledenler de oldu ve hattâ bir dönemden itibaren, özellikle Safevîler İrani örneğinde görüldüğü üzere, önce siyasal ve sonra da toplumsal ve kültürel planda Şîîliğin yerleşip, güçlenmesi, kurumlaşip gelenekleşmesinde başlıca rolü Türkler oynadılar. Bu meyanda, eski Türk dinine mahsus bir çok özellikler, inançlar ve gelenekler de, tarih içerisinde başka pek çok örneklerinde görüldüğü üzere, çoğu zaman islâmî motiflerle de birleşip

yeni bir renge bürünmek suretiyle, en azından bir alt-kültür düzeyinde de olsa varlıklarını, Türklerin hemen bütün dinî yaşayış formları altında az çok sürdürmeyi başardılar. Özellikle resmî kültür ve dindarlığa nisbetle geniş kitlelerin halk dindarlığı, bunun en elverişli hayatiyet alanını oluşturdu ve bu çerçevede müfrit Şîilik ile Sufilik ve hususiyetle de tarikatlar, müslüman Türkler için tarih boyunca cazibe merkezleri teşkil ettiler. Hattâ Sünnîlik-Hanefîlik ile Şîilik-Alevîlik çeşitli nedenlerle müslüman Türklerin arasında birer mezhep hüviyeti altında yer tutmuşken, Sufilik ve tarikatlar bu iki ana form ile de bağdaşmak suretiyle hayatiyet buldular.

a. Türklerin Genel Dinî Tarihleri İçerisinde Mistik Eğilimin Yeri ve Önemi

Aslında eski Türklerin geleneksel dini de temelinde mistik bir karakteri haizdi. Üstelik Türkler, büyük çoğunlukları itibariyle müslüman olmadan önce, dinî tarihlerinin çok eski dönemlerinden itibaren, çeşitli etkenlerle ve bir çok yollardan, evrensel büyük dinlerle karşılaştıkları ve onların arasından kısmen de olsa, bu dinlere girenler oldu-

ğu gibi, Türklerin karşılaştıkları bu dinlerden Taoizm ile Budizm zaten temelde mistik dinlerdi; Zerdüştlük, Mani dini, Yahudilik ve Hıristiyanlık ise, bir ölçüde mistik eğilimlere bünyelerinde yer vermekteydiler. Bu bakımdan, dinî tarihleri içerisinde, müslüman olmadan önce zaten köklü bir mistik geleneğe sahip olan Türklerin, müslüman olduktan sonraki dinî yaşayışları boyunca sufî-mistik formlara ve tarikatlara büyük rağbetinin derin nedenleri daha iyi anlaşılmaktadır. Böyle olduğu içindir ki, Türklerin dinî tarihî ve sosyolojisi üzerine dikkate değer araştırmaları ile tanınan iki bilim adamı, **Ziya Gökalp** ve **Fuat Köprülü**, müslüman olmadan önce Türklerin dinî yaşayışının, biri “sırrî” diğeri de “aklî” iki temel özelliikle karakterize olduğu; müslüman Türklerde ise, bu iki karakteristikten birincisininin Sufilik ikincisininin de Sünnilik formları altında hayatîyetlerini sürdürdüklerine önemle işaret ediyorlar¹³. Nitekim, yukarıda da işaret edildiği üzere, temelinde müslüman bir Türk hakimiyetini temsil eden Büyük Selçuklular, İslâm dünyasında inisiyatifi ellerine geçirdikleri andan itibaren, Şîliğe karşı bir taraftan Sünniliği

13) F.Köprülü, **Türk Tarih-i Dinisi**, (Haz. A. Aykın. Yüksekisans Tezi), Kayseri, 1991.

güçlendirmek üzere medreseleri kurar ve Batınîlikle fiilî mücadeleye girişir, öte yandan da yine Şiîliğin önünü kesmek üzere Sufiliği destekleyip kurumlaştırırken, anlaşılan aynı zamanda Türklerin dinî tarihini karakterize eden bu iki temel eğilimi de bir şekilde sürdürmekteydiler.

Böylece, tasavvuf müslüman Türklerin dindarlıkları içerisinde temel bir form olarak yerini alırken, mistik eğilim de onların dinî yaşayışlarının tüm formları ile imtizac etmeyi başarmış olup; Anadolu'da şekillenen dinî hayat, tüm tarihî formları altında bu özelliği her fırsatta yansıtmaktan geri durmamaktadır. Öyle ki, Anadolu'da hayat bulan müslüman Türk kültürünü, genel kâarakteristiği itibarıyla mistik bir hüviyetle tanımlamak kanaatimizce uygun düşmektedir. Kısa bir tarihî panorama, bu mistik karakterin oraya hangi ölçüde damgasını vurduğunu daha iyi anlamamıza imkân sağlayacaktır.

b. Anadolu'da Müslüman Türklerin Dinî Tarihinde Tasavvuf ve Tarikatlar

Kabile düzeninin egemen olduğu bir toplum yapısından şehirselleşen bir yapıya intikalin ortaya çıkardığı uyum/

uyumsuzluğun tepkisel bir anlatımı olarak Sufiliğin, İslâm dünyasında, daha ilk dönemlerden başlayarak ve bu arada başka bir çok iç ve dış faktörlerin de işin içerisine girmesi suretiyle nasıl bir gelişme gösterdiğini yukarıda panoromik bir biçimde gözden geçirmiş bulunmaktayız. Anadolu'da müslüman Türklerin arasında Tasavvuf ve tarikatların gelişmesinin de, kendi şartları çerçevesinde, benzeri bir değişim ve dönüşüme uyum / uyumsuzluğun tepkisel bir anlatımı olduğunu önemle ve ısrarla belirtmeliyiz.

Alparslan'ın 1071'de Bizans'a karşı kazandığı büyük zafer, müslüman Türklere Anadolu'nun kapılarını ardına kadar açtığı gibi, aynı zamanda orada bir Türkleşme ve islâmlâşma sürecini de başlatmış olup; olayın Sünnîlik, Şîfîlik ve Sufîlik üçlü bağlamında gerçekleştiğini ve bu çerçevede mistik eğilimin tepkisel bir biçimde ortaya çıkmakla birlikte, aynı zamanda tüm formlara damgasını vurmayı başardığını da bir kere daha önemle ve ısrarla belirtmeliyiz.

Anadoluya Türk göçü, Malazgirt zaferinin hemen ardından, çok sür'atli bir şekilde vuku bulmuş; esasen Büyük Selçuklu Sultanları göçebe Türkmenleri Anadolu'ya doğru gazaya sevketmeyi daha ilk dönemlerden itibaren bir

siyaset haline getirmişler; gerçekte ise daha Orta Asya'da Türkmenler, sınır boylarından itibaren, büyük bilginlerin Müslümanlığından farklı olarak, halk arasında sevilen gezgin din adamları, dervişler, tüccarlar ve sınırdaki askerlerin sunduğu, orada İslâmiyetin temel ilkelerinin yanı sıra, çeşitli törelerden ve büyülerden de söz edilen, birbirleriyle çelişki halindeki mezhep Müslümanlığından farklı ve mistik yönü oldukça ağır basan bir çeşit halk dindarlığı ve gaza Müslümanlığına intisap etmiş bulunmakta ve bu inanç uğruna gönüllü gaziler sınır boylarında uzun zamandan beri savaşmaktaydılar. Oğuzlar Anadolu'ya geldiklerinde, buradaki nüfusun zaten bir bölümü hristiyan Türklere oluşmaktaydı ve Anadolu'da İslâmı ilk kabul edenler bu Türklere olmuşlardı. Herhalükârda Anadolu'nun fetih burada bir Türkleşme ve islâmlaşma olgusunu da beraberinde getirmiş; Anadolu'nun manevî ve efsanevî fethi ise, menkıbeye göre daha VII. yüzyılda Hz. Ali ve Hz. Hamza ile başlamış, buna VIII. yüzyılda Battal Gazi eklenmiş; bu tarihî şahsiyetler mitolojik tasavvurlar çerçevesinde fatih kahramanlara dönüşerek, Anadolu'nun hakiki fatihleri olan Alparslan, Süleyman Şah, vd. unutulmuş; onların yerini kayaları oynatan, onların üzerinde ayak izle-

ri bırakan, ejderhayı perişan eden, orduları dağıtın efsanevî kahramanlar almış; böylece dinî Şekil, mistik bir form altında onu islâmlaştırarak kutsallaştırmış ve Őehitler, erenler, evliyalar... aracılığı ile Türk halk dindarlığına ve dinî kültürüne bu mistik özelliğin damgasını kalıcı bir biçimde vurmayı başarmıştır. Bu gün Anadolu'nun hemen her mıntıkası, köyü, kasabası ve Őehrinde kutsal bilinen ve önemli bir bölümü halen ziyaretgâh olan, haklarındaki menkibeler kulaktan kulağa anlatılan çoğu isimsiz ve bir oklarının tarihî kişilikleri hakkında pek az Şey bilinen Őehitler, erenler, evliyalar, kutsal pınarlar, ağaçlar, kayalar, tepeler, mezarlar, yatırlar, türbeler, tekkeler ve zaviyeler, bu mistik kültürün canlı kalıntılarını oluşturmaktadırlar. Pilot bölge olarak Őetiđimiz, Kayseri ve çevresi ile ilgili olarak bu konuda, tarama yöntemi ile gerçekleştirdiğimiz fenomenolojik bir alan araştırması bize, halen bu mistik kültürün canlı bir biçimde hayatiyetini koruduğunu göstermiş bulunmaktadır¹⁴.

14) Bk.: .Günay, H.Güngör, vd., **Kayseri ve çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri**, Kayseri, 1996.

b.a. Anadolu Selçukluları Döneminde Tasavvuf ve Tarikatlar

Anadoluya göçen asıl Oğuz kitesinin büyük bölümü göçebe idi ve onların İslâmiyeti kabul edişinin üzerinden henüz yaklaşık yüzyıl kadar bir zaman geçmişti. Mafih, göçmenlerin aralarında, yerleşik hayata alışkın ve şehirli unsurlar da mevcuttu. Fakat, asıl şehirli Türkler, Selçuklu komutanlarının askerleri oldular. Bunlar, şehirlerde kısa zamanda gazilik hüviyetlerini kaybederek, şehirlerin nüfuzlu ve zengin aileleri durumuna geldiler. Onlar, çoğunlukla emlâk zengini idiler ve yeni müslüman olmanın verdiği heyecanla, medrese, cami, hankâh ve zaviyeler gibi hayır kurumları ve bunları besleyecek vakıflar tesis etmeye oldukça mütemayildiler. Böylece daha çok şehirlerde oluşturulan bu kurumlar, bir çok kimseyi kendilerine cezbettiler. Ancak, Türklerin arasında bu kurumlar da görev yapacak müderris, kadı, vs. gibi yetişmiş din bilgini, okumuş ve aydın zümre henüz pek gelişmiş değildi. Bu açığı kapatmak üzere, İran ve Horasan'dan bir çok medreseli ulema ve kadılar getirildiler. Bunların arasında Sufiliğe intisap etmiş bir çok kimseler ve şeyhler de bu-

lunmaktaydı. Daha sonra başka İslâm ülkelerinden de Anadolu'ya bir çok din bilginleri ve tarikat mensubu sufi şeyhler geldiler. Bu durum, Anadolu'da şekillenmeye başlayan müslüman Türk dinî hayatı ve kültürü üzerinde derin izler bıraktı. İlk planda sathi bir biçimde islâmlaşan ve geleneksel inanç ve âdetlerine sıkı bir biçimde bağlı bulunan, bu arada dinî hoşgörünün de içerisinde temel bir karakteristiği oluşturduğu, Anadoludaki müslüman Türk dinî hayatı, özellikle şehirlerde giderek önce İranlı ve daha sonra da Arap dindarlığının etkilerini almaya başladı ve bu çerçevede Sufilik de, esasen mistik dindarlığa oldukça yatkın olan Türklerin arasında etkilerini gösterme yoluna girdi. Kaldı ki Türkler, özellikle Horasan ve Maverâünnehr yöresinde egemen olan Sünnîlik-Hanefîlik, Şîîlik-Alevîlik ve Sufiliğin etkilerini alarak müslüman olduklarından, bu kültürü bir ölçüde Anadolu'ya da taşımışlar; öte yandan, Anadolu'daki müslüman Türk dinî hayatı, özellikle ilk dönemlerde oralardan gelen ulema ve dervişler tarafından sürekli beslenmiştir.

Bu çizgilerden Sünnîlik - Hanefîlik, Anadolu'daki Türk siyasî hakimiyetleri altında aynı zamanda “**devlet dini**” fonksiyonunu da üstlendi ve Osmanlılarda o, bir öl-

çüde Abbasilerdekine benzer bir biçimde, “**imparatorluk dini**”ne dönüştü. Şüphesiz bu şekli altında Anadolu’da Sünnîlik, bir şekilde “**halk dini**” fonksiyonuna da sahipti. Bununla birlikte bu, şehirlerde daha ağırlıklı bir şekilde kendini göstermekte, buna karşılık köylerde bunun etkisi daha yüzeysel görünmekteydi. Göçebe unsurlar ve köylüler şehirselleşen kültürün izlerini sıkı bir biçimde taşıyan kitabî ve rasyonel çıkarımlara dayalı bir Sünnî dindarlık formuna uyum sağlamakta güçlük çekmekte ve tepkisel bir biçimde geleneksel olarak alışkın oldukları mistik formlara yatkın bunmaktaydılar. Bu bakımdan, Anadolu’daki halk dindarlığı üzerinde, bir şekilde eski Türk inanç ve geleneklerinin izlerinin yanı sıra Sufilik, temel bir karakteristik olarak yerini almaktaydı. XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da özellikle büyük şehir merkezlerinde kurulan medreseler, ulemanın temsil ettiği “**kitabî ve nâsı medrese Müslümanlığı**”nın giderek güçlenmesine imkân vermekteydi. Bununla birlikte, göçebe Türkmenlerin arasında, köylerde ve hattâ şehirlerin aşağı ve orta tabakalarında, dinî, sihrî ve mistik unsurların ağırlıklı bir biçimde kendilerini hissettirdikleri bir “**halk dindarlığı**” egemendi. Haçlılar zamanında Anadolu’da bir kısım Türkler ölümlerini, eski Türk inançla-

rına göre, silahlarıyla birlikte gömüyorlar, öteki ölüm âdetlerinde de eski gelenekleri büyük ölçüde sürdürüyorlardı. Başta ölüm ve ruhla ilgili olanlar olmak üzere geleneksel dine ait bir çok inançlar da, bazan islâmi bir kılık altında hayatiyetlerini sürdürdüler ve hattâ zamanımıza uzandılar. Bu gün bile, meselâ Alevîler ve Bektaşîler kadar Sünnîlerin arasında da bu tür geleneksel inanç ve uygulamaların oldukça canlı bir biçimde hayatiyetlerini sürdür-düklerini yerinde gözlem ve tesbite dayalı alan araştırmaları açıkça ortaya koymaktadırlar. Zamanında Anadolu Selçuklu ve öteki Beyliklere mensup Sultanlar, beyler ve velilerin cesetleri mumyalanarak gömülmekteydi. Ancak mezar ve ölü gömme gelenekleri Anadolu'da bu gün bile geleneksel Türk kültürü ve inançlarından bir çok unsurları muhafazaya devam ediyorlar. Meselâ “saptırma” mezar tipi geleneği bunlardan birisidir.

Göçebe Türkler, başlangıçtan itibaren Batınî esaslara dayalı müfrit Şîî akımlara temayül gösterdiler. Mamefih onların büyük bir bölümü, Ehl-i Beyt sevgisine dayalı bir Alevîliğe meyletmekteydiler. Benzeri bir sevgi eğilimini Türk Sufiliği, Sünnî Türklerin arasına da güçlü bir biçimde yerleştirmeyi başardı. Aynı Sufilik, bir hoşgörü

anlayışı çerçevesinde, Anadolu'daki hıristiyan kültürden de bir çok unsurları alıp, hattâ başka bir çoklarını da onlara vermeyi ve böylece oluşan “**veliler ve kutsal mekânlar kültü**” çerçevesinde ortaklaşa bir kültürel sentezi denilemezse bile en azından bir '**sembiyoz**'*u gerçekleştirmeyi de başarmıştır. Bütün bunlar, Anadolu'da şekillenen dinî kültür ve yaşayışın ve onun önemli bir vechesini oluşturan Sufiliğin, ne kadar çok yönlü etkileşimler çerçevesinde hayatîyet bulduğunu bize öğretmektedir.

Benzeri bir uzlaşma, Horasan'dan Türkistan'a geçen Sufiliğin, göçebe Türklerin arasına nüfuzu sırasında da gözlenmiş; Karahanlılar döneminde, kendilerine şiirler okuyan, ilâhiler söyleyen ve iyilikler yapan dervişleri, eski kam ve ozanları ile özdeşleştiren Türkler, eski inanç ve gelenekleri ile bağdaşmış Sufiliğe büyük bir rağbet göstermişlerdi. Bu çerçevede orada, **Hevâcegân** denilen İran-Orta Asya Tasavvuf çevresinden **Yusuf el - Hemedanî** (Ölm. 1140)'nin öğrencisi **Hoca Ahmed Yesevî** (Ölm. 1167)'nin, geleneksel Türk inançlarının derin izlerini taşıyan tarikâtı olan Yesevîlik, sadece Türkistanda değil, aynı zamanda Anadolu'daki müslüman Türk din hayatı üzerin-

*) **Sembiyoz**: Ortak Yaşama.

de de büyük etkiler yapmayı başardı. Şeyhlerin ve tekke-lerin giderek yaygınlaştığı bir dönemde Yesevî, tasavvufî düşüncelerini sade Türkçe manzumelerle anlatıyor, “**biçki zikri**” (zıkr-i erre) denilen sufi zikir biçimi sanki kam ayinlerindeki davulların yankısını anımsatıyordu. İslâmı kurmak ve yaşatmak idealine kendilerini adanmış, savaştan, destan dinleyen, bozkırlarda at koşturana, hamasî ruhlu yarı göçebe Türklere anlaşılan Yesevî, manevî bir gazi-veli modelini sunmayı başarmıştı. Böylece İslâm dinini Türk millî kültüründen alınan unsurlarla sufiyâne bir biçimde yorumlayan ve bu bakımdan da **Hazret-i Türkistan** lâkabını taşıyan Yesevî'nin Anadolu'daki Türk din hayatı üzerindeki etkileri, özellikle Yesevîlikten mülhem üç Türk tarikatı olan Haydarîlik, Bektaşilik ve Nakşibendîlik kanalıyla olmuştur.

Anadolu'ya, gerek ilk göçlerle ve gerekse de müteakip dönemlerde ve özellikle Moğol tehlikesi üzerine Türkistan'dan, İran ve Irak'tan, Kuzey Afrika'dan ve hattâ Endülüs'ten dervişler geldi. Bunların bir kısmı şehirlerde kaldılar. Önemli bir bölüm, özellikle Uç bölgelere giderek, Anadolu'nun Türkleşmesi ve islâmlaşmasında “**Kolonizatör Türk dervişleri**” olarak faaliyet gösterdiler. İslami-

yetin Anadolu'da yayılmasında, Osmanlı devletinin kurulmasında ve İslâm dininin Balkanlara uzanmasında bu gezici dervişlerin, alp erenlerin ve abdalların çok önemli rolleri oldu¹⁵. Sultanlar, şeyhlere ve dervişlere büyük bir saygı gösterdiler. Sultan İzzeddin Selçukî (Ölm. 1210)'nin **Şeyh Necmeddin Bağdadî** (Ölm. 1219)'ye, I. Alâeddin Keykûbat (Ölm. 1220) 'ın ve emirlerinin **Şehabeddin Sühreverdî** ve **Bahaeddin Veled** (Ölm. 1231) e gösterdiği saygı ve yakınlık Anadolu Selçukluları döneminde şeyhlerin sahip buldukları nüfuzu anlamamıza izin vermektedir. Sultanlar, yeni fethettikleri yerlerde şeyhler için tekkeler ve zaviyeler kurdular ve bunlara zengin vakıflar tahsis ettiler. Bunlar sadece şehirlerde kurulmadı; ülkenin her tarafına yayıldı. Anlaşılan bu tekkeler ve dervişler, toplum hayatında o zaman çok fonksiyonel idiler. İlk planda onlar her şeyden önce, bir imar ve iskân aracı oldular. Ancak onlar, Sufilikle gaza ruhunu meczederek askerî, dinî ve fakat aynı zamanda siyasal, ekonomik, eğitsel, ahlâkî, toplumsal ve kültürel bir çok alanlarda önemli işlevler yüklendiler. Tekkeler, yolcular için bir misafirhane, hasta ve yoksullar

15) Bk.: Ö. L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", **Vakıflar Dergisi**, 1974, C. II, s. 279-304.

için de bir tedavi ve yardım merkezi olmuşlar; böylece onlar birer güvenlik mekanizması fonksiyonu görmüşlerdir. Onların sosyalleştirme mekanizması olarak gördükleri işlev ise şüphesiz en önemli hizmetlerinden birini oluşturmaktadır. Türk tarihi ve toplumu üzerindeki bu derin etkiler dolayısıyla ki, tarihî kişilikleri ve adları unutilan bu dervişlerin çoğu isimsiz mezarları bu gün bile ziyaretlerde kendini gösteren bir saygı ve hattâ kült konusu olabilmektedir.

Anlaşılan Anadolu'ya göçen ve çoğu göçebe olan veya kırsal bir hayat düzenine sahip bulunan Türkmenler ile şehirli Türklerin hayat tarzı ve göçebelikten yerleşikliğe geçiş olgusu, Anadolu'da şekillenen dinî ve mistik hayat üzerinde de yankısını bulmuştur. Bu nedenle de, Anadolu'nun dinî ve tasavvufî tarihi içerisinde, Türkmen zümrelerinin mistik eğilimleri ile, özellikle büyük şehirlerde yer tutan ve Arap ve Acem kültürünün şiddetli etkisi altında kalan tasavvufî tezahürleri birbirinden ayırdetmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi, "rind"lik özelliği ağır basan, hoşgörülü ve ince bir din anlayışına dayalı mistik bir eğilimi temsil ederken, ikincisi İslâm Sufilerinin zahitlik ve kurumlaşmış teşkilatlı tasavvuf ve tarikat anlayışı-

na yönelmekteydi. Keza birincisi, mutluluğu gönlünde ilâhî aşkı duyarak yaşamak biçiminde anlamakta; Tanrıya aşık olan kimse, dünya malına değil, insan ve doğa sevgisine yönelmekteydi. İkinci eğilim ise, gerçekte varlığı Tanrı'dan ibaret görmekte, canlı ve cansız mevcudatı aslında Tanrı'nın varlığı ve güzelliğinin yansıması olarak telâkkî etmekteydi.

- Vahdet-i Vücutçu Eğilimler

XIII. yüzyılda Anadolu'da, bu ikinci eğilimin, önemli bir bölümü İran, Irak, Kuzey Afrika ve Endülüs'ten gelmiş bulunan, büyük simaları ile karşılaşmaktayız: **Muhiddin b. el-Arabî, Evhadüddin Kirmanî, Fahreddin Ira-kî, Necmeddin Dâye, Sadreddin Konevî, Afifüddin Tilemsanî ve Celâleddin Rumî.** Bunların hepsi, Muhiddin b. el-Arabî'nin başını çektiği Vahdet-i Vücut doktrini etrafında toplanmış; Konya, Kayseri, Sivas, Tokat ve Malatya gibi büyük kültür merkezlerinde böylece tasavvuf kökleşerek, anlaşılan Anadolu'da Sufiliğin müteaakip tarihi üzerinde bu doktrin derin etkiler yapmıştır. Şeyhül-Ekber'in fikirleri özellikle Malatya'da O'nun manevî evlâ-

dı Sadrettin Konevî (Ölm. 1274) tarafından Ekberîye tarikâtı vasıtasıyla sürdürüldü. Konevî'nin fikirleri ulemanın tepkisine yol açmıştı. Ancak Anadolu'da Vahdet-i Vücut ağırlıklı İttihadiyye eğilimleri, **Fahreddin Irakî** (Ölm. 1287), **Muayyed Cevdî** (Ölm. 1291), **Sadeddin Ferganî** (Ölm. 1299), **Davud-ı Kayserî**, **Kutbeddin İznikî**, **Yazıcioğlu Mehmed**, **Câmî**, **İbrahim Gülşenî**, **Şaranî**, **Nablusî...** gibi sufilerce sürdürüldü ve XX. yüzyılda M.Ali Aynî'ye kadar uzandılar.

Aynı çizgide ancak, Melâmetîlik ile eski Türk inançlarına uzanan izleri de taşıyan ve etkileri günümüze kadar gelip uluslararası bir şöhrete erişen, XIII. yüzyılın büyük Sufi siması şüphesiz Mevlâna Celâleddin (Ölm. 1273) ve kurduğu Mevlevîlik tarikatıdır. Dinlerin arasındaki müşterek gerçeği sezecek kadar yüksek fikirlere erişen ve meşhur Mesnevî'sine ayrılıklardan şikayetle başlayan bu büyük Sufi, tasavvufa dair ilk Melâmetî etkileri önce babası Harezmlî Sufi **Bahaeddin Veled**'den, sonra da **Seyyid Burhaneddin Tirmizî**'den almış; Şems-i Tebrizî'nin O'nun üzerindeki etkisi ise çok derin olmuştur. Böylece "Sema"ya başlayan Mevlânâ, bir hoşgörü çizgisinde gelişen yüksek fikirleri ile etrafına her din, mezhep

ve tarikattan çeşitli kimseleri toplamayı başarmıştı. Musiki, semâ ve şiir gibi üç cazip vasıtaya dayanan ve bunları geniş bir kültüre dayalı tefekkkür sisteminde birleştiren Mevlâna'nın fikirleri, Türkmen babaları ile anlaşamamış olsa da, Sünnîlikle başarı ile uzlaştı ve geliştirilmiş bir semâ ayinine dayanan Mevlevîlik vasıtasıyla, şehirlerde ve özellikle de yüksek mahfillerde çok tutundu ve zamanımıza kadar uzandı. Hattâ bazı Osmanlı padişahlarının bu tarikata intisap ettiğinden de söz edilmektedir. Mevlânâ ve Mevlevilik, Türk tasavfunun, edebiyat ve san'atının gelişmesinde de çok etkin bir güç kaynağı teşkil etti.

- Heterodoks Sufilik

Anadolu'da, 'rind'lik çizgisindeki bir Sufilikle karakterize olan birinci eğilim ise, Türkmen zümreleri arasında geniş bir yer tuttu. Horasan'da gelişen, ilk Türk Sufileri vasıtasıyla Türkistana uzanarak göçebe Türklerin gelenekleri ile bağdaşan ve en tipik temsilcisini Yesevî'de bulan bu akımın Anadolu'daki uzantılarına yukarıda kısaca işaret etmiştik. Batınî esaslara dayalı tasavvuf anlayışının Türklerin arasında nasıl bir cazibe merkezi oluşturduğuna

da yukarıda kısaca temas ettik. Melâmetî izleri Vahdet-i Vücutla birleştiren Mevlânâ'dan az önce söz etmiş bulunuyoruz. Bu ikinci kategoride, özellikle her türlü gösterişten, kibirden, dünyevî ihtiraslardan uzak kalmayı esas alan ve ibadet ve merasimlere de önem vermeyerek antinomiyacı tavırlara yönelen '**Melâmet**' anlayışının Batınî eğilimlerle karıştığı ve konunun bir uzmanının¹⁶ '**marjinal**' yahut "**heterodoks Sufilik**" diye adlandırdığı eğilimin Anadolu Sufiliğindeki derin etkileri üzerinde de önemle durmak gerekmektedir.

Hamdûn el-Kassar'ın önemli bir temsilcisi olduğu Horasan Melâmetîliğinden kaynaklanan, ayrıca eski İran ve Hint mistisizmlerinin etkilerini de taşıyan Batınî Sufilik, **Ebû Said Eb'ul-Hayr** (Ölm. 1049) ve **Cemaleddin Savi** (Ölm. 1070)'den sonra, soyunma, dilencilik ve ayıplamayı prensip edinerek toplumun alt tabakalarına yöneldi; Suriye, Mısır, Irak, İran, Orta Asya ve Hindistan'da yayılarak, **Taife-i Abdalan** ve **Cevlâkiye** adlarıyla anılan Kalenderî tarikat zümrelerinin doğuşuna imkân verdi; nite-

16) Bk.: A.Y. Ocak, **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler**, Ankara, 1992; **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, 1996.

kim bir Türk şehzadesi olan Şeyh **Kutbeddin Haydar** (Ölm. 1220)'ın **Haydariye** tarikatı da Kalendirilikten doğarak, İran, Orta Asya ve Hindistan'ın yanı sıra Anadolu'ya da uzanarak, kitabî din kültüründen yoksun ve eski Türk geleneklerine bağlı göçebe Türk-menlerin arasına nüfuz etmeyi başardı. '**Hulûl**' ve '**İbâhe**' gibi Batınî itikatlara bağlanan Türkmen zümreleri, başta reisleri olmak üzere kadın ve çocuklarıyla birlikte bütün bir aşiret halkı olarak bu inançlara bir tarikat zümresi olarak değil de adetâ bir mezhep zümresi suretiyle bağlanmaktaydılar. Öte yandan, eski Türk geleneklerini yansıtan tarikat zümrelerinde kadınlarla erkeklerin hep birlikte zikir ve ayin yaptıkları ve Anadolu'da Saliha Hatun gibi kadın şeyhlere zaviyeler kurulmuş olup, halk arasında bunların büyük bir saygı ve itibar görmüş bulduklarına önemle işaret etmeliyiz.

Kalenderîliğin Haydarîlik kolu Anadolu'da çok etkili oldu. Moğol istâsının öncesi ve sonrasında Anadolu, Cevlâkî denilen Kalenderî dervişler için önemli bir çekim merkezi oluşturdu. Osmanlı literatüründe **abdâl**, **âşık**, **torlak**, **seyyad**, **haydarî**, **ethemî**, **camî** ve **şemsî** gibi adlarla anılan, geleceği düşünmemenin basitleştirilerek sunulduğu, ellerinde bayraklar ve dümbeleklerle, kaşları,

kırpikleri, sakal ve bıyıkları tıraş edilmiş bir halde şehirden şehire dolaşan bu dervişlerde Alevî temayüller de oldukça güçlü idi. Nitekim, Moğol istilâsı arefesinde, göçler ve iç karışıklıklar nedeni ile toplumsal dengesi bozulan Anadolu'yu 1240'larda kasıp kavuran ve derinliğine tahlil edildiğinde kökeninde, sosyo-ekonomik dengesizlik ve sıkıntıların, yolsuzluk ve adaletsizliğin kol gezdiği, başarısız bir siyasî yönetim döneminde, din perdesi altında toplumsal bir tepki ve protesto olarak siyasî bir başkaldırının Anadolu'nun dinî ve sosyal tarihinde çok tipik bir örneğini teşkil eden **Babaîler** isyanı, anlaşılan bu Kalenderî-Batınî oluşumdan kaynaklanmıştır¹⁷. Ayaklarında çarıkları ve başlarında kızıl börtükleri ile şeyhlerinin kendilerine mübah kıldığı '**ganimet**'leri almak için göçebe Türkmenlerin zengin şehirlere bu hücumu hadisesinin çeşitli örneklerine Sufilik damgalı Anadolu Türk-İslâm tarihinin müteakip dönemlerinde de raslanmaktadır. Anlaşılan Babaîlik, Abdallık, Bektaşilik, Hurufîlik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik ve Haydarîlik hep bu Batınî Sufi oluşuma dahil olup, onun Mevlevîlik ve Halvetîlik üzerinde de etkileri bulunmakta;

17) Krş.: A.Y.Ocak, **Babaîler İsyanı**, İstanbul, 1980.

bütün bu sufi oluşumlar Anadolu'nun dinî-tasavvufî-toplumsal ve siyasal tarihi, kültürü ve yaşantısına damgalarını vurmaktadırlar. Öyle ki, XVII. yüzyıla kadar Anadolu'daki isyan hareketleri ile Sufiliğin çok yakın ilişkisi bulunmaktadır.

Barak Baba, Buzağı Baba ve Sarı Saltuk gibi dönemin Türkmen Şeyhleri kılık kıyafetleri ve hareketleriyle eski kamları hatırlatan dervişler olup, anlaşılan onlar Anadolu'nun dinî-tasavvufî tarihinde eski Türk izlerini tipik bir biçimde sürdürmüşlerdir. Babaî muhitinden olan Sarı Saltuk ve onun müridi olarak gösterilen Barak Baba'nın Bektaşî oldukları söylenmiştir. Keza, aynı dönemde Batı yahut Orta Anadolu'da yaşadığı anlaşılan Türk halk Sufiliğinin üstadı **Yunus Emre**'nin de Bektaşî olduğu bildirilmiştir. Herhalükârda Yunus'un menkıbeleri Bektaşî Velâyetnâmesine girmiştir. Zaten O'nun hayatında tarih tamamen menkıbeye bürünmüş görünmektedir. Babaî muhitinden **Tapduk Emre**'ye intisap etmiş ve muhtelif islâm ülkelerini gezmiştir. Müridleri şeyhin ölümünden sonra O'nun etrafında toplanmışlar ve menkıbeleri daha sağlıklı-ğında bütün Anadolu'ya yayılmıştır. Şöhretinin büyüklüğü mezarının Anadolu'nun bir çok yerinde vücut

bulması ile sonuçlanmıştır. Ümmî olduğu söylenmesine rağmen, Sufi irfanın en yüksek mertebesine yükseldiği, tasavvuf felsefesinin en derin meselelerini, engin bir manevî kavrayış ve emsalsiz bir güçle, ancak en sade bir anlatım içerisinde halk Türkçesiyle ifade etmesinden anlaşılmaktadır. Türk dili Yunus sayesinde tasavvufî bir anlatım aracına dönüşmüş, Divan'ında toplanan şiir ve ilâhileri, yüzyıllarca Anadolu müslüman Türklerinin gönlünde taht kurarak, diline yerleşmiş ve günümüze uzanmıştır. Tanrı aşkı ve hoşgörü üzerinde duran Yunus, insana değer vermiş, ahlâk temizliği meselesi üzerinde titizlikle durmuş; bilginin, ibadetin ve her türlü amelin insanı olgunlaştırarak Allah'a yaklaştırması gerektiğini vurgulamıştır.

XIII. yüzyıl, başta Moğol istilâsı olmak üzere bir siyasî ve toplumsal çalkantı ve intikal dönemi olmuş; böylesine tezatlarla dolu bir değişim ve geçiş dönemi Sufilik için çok elverişli bir ortam oluşturmuş ve anlaşılan umutsuz insanlar için şeyhlerin avutucu telkinleri bir tesellî kaynağı teşkil ettiğinden, tarikatlar da Anadolu'nun bağrında adetâ bir ağ örmüşlerdir. Bulaşıcı hastalıklar, savaşlar, kıtlık ve öteki olumsuz toplumsal koşullar bir çoklarını tasavvuf yoluna yöneltti. Kıtaller ve yağmalar

içerisinde bunalan insanları şeyhler, babalar ve dervişler sevgi ile yumuşatmışlar; hastalar, muhtaçlar ve fakirlere kucak açmışlardır. Nitekim, bir kurtarıcıya olan inanç ve ümidin, özellikle bu dönemde, '**Mehdi**' beklentisine dönüşmüş olması kayda değerdir. Öyle ki, aslında XII. yüzyıl'da Bağdat'ta **Şeyh Eb'ul-Vefa**'nın kurduğu ve **Dede Garkın** isimli bir Türkmen şeyhi tarafından Anadolu'ya getirilmiş bulunan **Vefaiye** tarikatına dayanan "**Baba Resul**" lâkablı **Baba İlyas**'tan sonra, nisbî bir huzur ve sükûnu temsil etmiş bulunan Moğol umumî valisi Timurtaş Noyan (1317-1327)'in bile halk arasında '**Mehdi**' sıfatı ile anılmış olması kayda değerdir. Mehdi beklentisi Anadolu'nun müteakip dinî-soyal hayatı boyunca da oldukça canlı kaldı ve zaman zaman mehdilik iddiasında bulunan şeyhler, etraflarında belli sayıdaki kişileri toplayarak harekete geçtiler. Öte yandan Vefaîlik, **Hacı Bektaş-ı Veli** kanalıyla Bektaşilik tarikatının oluşumu üzerinde etkili olduğu gibi, **Şeyh Edebali** vasıtasıyla da Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu üzerinde önemli bir rol oynadı. Ancak Vefaîlik, Babaî hareketi içerisinde yer alan tek tarikat değildi. Kalenderîlik, Haydarîlik ve Yesevîlik de buna dahildiler. Bu örnekler, tasavvuf ve tarikatların, toplumsal

farklılaşma, işbölümü ve uzmanlaşmanın öyle pek fazla gelişmediği, bu bakımdan da vadin ve siyasetin büyük ölçüde birleştirildiği sınırları nisbeten belirsiz, ümmet tipi bir toplumda, hiçbir zaman sırf dinî oluşumlar olarak kalmadıklarını; onların aynı zamanda önemli toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal rolleri üstlendiklerini anlamamıza izin veriyorlar.

Şüphesiz bu tür bir Sufi oluşumun bu dönemdeki en tipik bir örneğini de **Bektaşilik** teşkil etmektedir. Bu hareket de, öteki Sufi oluşumlar gibi, gerek menkıbeleri ve gerekse de kadınlı-erkekli ayinleri, usul ve erkanında, başta eski Türk inanç ve geleneklerinden izlerin yanı sıra çok çeşitli etkileri birleştirmeyi başarmıştır¹⁸. Anlaşılan fikirleri çok çeşitli kaynaklardan beslenmiş olup, bunları bir hoşgörü çizgisinde birleştirmeyi başarmış bulunan Hacı Bektaş-ı Veli, büyük ölçüde eski Türk inanışlarının islâmî bir şekil altında sürdürücüsü olmuş; muhtelif toplumsal tabaka ve çevrelere nüfuz etmeyi başaran Bektaşilik, XIV. yüzyıldan itibaren Yeniçerilerin resmî tarikatı hüviyetini elde etmiş; bu arada bir çok Batınî zümreyi içine almayı

18) Krş.: O. Türkdöğün, *Alevî-Bektaşî Kimliği*, İstanbul, 1995; E.R. Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Ankara, 1990.

başarmıştır. Hıristiyan, Budist ve Maniheizt tesirleri de almak suretiyle senkretik bir hüviyet kazanan Bektaşilik, XV. yüzyıldan sonra Şîî ve Huruffî etkileri de almaya başladı; bu arada **Balım Sultan**'la yeniden teşkilatlanarak tam bir tarikat hüviyetini elde etti ve yarı göçebe toplulukların yaşadığı kırsal alanlardan, kasaba ve şehirlere doğru bir yayılma seyri gösterdi. Yeniçerilerle bağlantısı tarikata siyasî bir güç sağladığından, zaman zaman Sultanın otoritesine başkaldırmayı bildiler; ancak bu nedenle 1826'da ezilmekten de kurtulamadılar.

Anlaşılan Anadolu'da Sufilik bir yandan devletle bütünleşen Sünnîliğe bir tepki ve alternatifi ifade ederken, öte yandan da yerine göre devletle sıkı bir dayanışma içerisinde olma ve hattâ onunla bütünleşme eğilimlerine yer vermekten de geri durmamıştır. Nitekim meselâ Anadolu'da Bektaşiliğin tarihi bu her iki eğilimin de örneklerini bize sunmaktan geri durmamaktadır. Anadolu'daki benzeri bir Sufi oluşum da, esnaf teşkilatı ile yakından ilişkisi bulunan ve içerisinde Rufaîlik, Mevlevîlik, Bektaşilik ve Alevîliğin izlerini taşıyan **Ahilik**'tir. Onun tarihi de yukarıda sözü edilen tepki ve bütünleşme eğilimlerinin örneklerini bize sunmaktan geri durmuyor. Bu hali ile onun,

Orta Çağın Avrupa esnaf teşkilatları ile ilginç paralellikler sunmakta oluşu da dikkate değerdir.

Anlaşılan Ahilikte, başlangıçtan itibaren dinî değerler ve idealler ile sosyo-ekonomik fonksiyonlar içiçe olmuş, Ahi zaviyeleri tarikat tekkeleri olarak da fonksiyon görmüşler; bu çerçevede Ahiliğin Kadirilik ve Halvetîlikle de ilişkileri olmuştur. Böylece, İran'da **Şeyh Ömer el-Halvetî** (Ölm. 1397) tarafından kurulmuş bulunan ve XIII. yüzyılın sonunda Niğde'de **Ahi Yusuf Halvetî** tarafından açılan bir zaviye ile Anadolu'ya giren **Halvetîlik**, Ahi teşkilatıyla olan bağlantısı aracılığı ile şehirlerdeki işçi sınıfını kazanmaya çalışmıştır. Öte yandan Anadolu'da Ahilik, Halife Nasır'ın Fütüvvet teşkilatını sufi Ömer el-Sühreverdî kanalı ile reforme etme gayretlerinden de etkilenmiş, Anadolu'da ihvan birliklerini teşkilatlandırıp geliştirmek üzere bizzat Sühreverdî Anadolu'ya gelmiş ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus'un teşkilata girmesini müteakip Ahiliğin ana tüzüğünü oluşturan **Fütüvvetnâme**'ler, Fütüvvet birliklerinininkine benzer şekilde düzenlenmişler; dönemin Anadolu'sunun havasına uyarak Ahilik daha tasavvufi bir renge bürünmeye başlamış; bu arada anlaşılan çeşitli Sufi tarikatları için esnaf ve za-

naatkâr zümreleri çok uygun bir taban oluşturduğundan, bundan böyle Anadolu'daki tarikatlar, Ahi teşkilatı kanalı ile bu tabana nüfuz etmeye çalışmışlardır. Nitekim, yukarıda da işaret edildiği üzere Ahiliğin çok çeşitli tarikatlarla olan ilişkisi bunu göstermektedir. Bununla birlikte, işaret etmek gerekiyor ki, Anadolu'daki Ahilik, Abbasilerdeki Fütüvvet teşkilatının basit bir devamından ibaret de değildir. Ahilikte, Fütüvvetin yanı sıra Tasavvufun, Batınîliğin, Melâmîliğin ve eski Türk inançlarının etkileri de görülmektedir. Anlaşılan Anadolu'da Ahilik, Anadolu'ya göçen ve orayı Türkleştirip islâmlaştıran ve bu arada dinî, sosyal, siyasî, ekonomik ve kültürel bakımdan önemli değişim ve dönüşümler geçirmekte olan müslüman Türklerin, yukarıda işaret edilen tüm etkileri birleştirerek meydana getirdiği bir oluşumdur. Moğol istilâsı, Türkistan ve İran'dan Anadolu'ya azımsanmayacak oranda yeni göç dalgalarına sebebiyet vermişti. Göçebelerin yanı sıra, bir çok tüccar, esnaf, zanaatkâr, bilim adamı ve sufi Anadolu'ya geldi. Bu olay Anadolu'da göçebelikten yerleşik hayata geçişi ve şehirleşmeyi hızlandırdı. Anadolu'da yeni oluşan esnaf ve zanaatkâr zümresinin menfaatlerinin korunması ve Moğollara karşı savunma ihtiyacı örgütlen-

meyi gerktirmekteydi ve işte Ahilik bu çerçevede gelişti ve sufi idealleri geleneksel Türk ahlâkının değerleri ile mecederek, çalışmayı, konukseverliği, yardımlaşmayı, dayanışmayı ve hoşgörüyü kutsallaştırdı ve böylece tufeylî tarikatlardan karakteristik biçimde ayrıldı. Ahiler özellikle büyük şehirlerde teşkilatlandılar. Onların kendilerine mahsus zaviyeleri vardı. Daha sonra küçük şehirlerde muhtelif meslek gruplarını bir birlik etrafında topladılar ve imece-yarıcı teşkilatı aracılığı ile köylere uzandılar. Hiyerarşik bir yapı ve organizasyona sahip olan Ahilik, san'at ve ticarete müteallik her bir faaliyeti bir 'Pir'e bağlamakta, Fütüvvet zinciri Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştırılmaktaydı. Mesleğe intisap, orada yükselme, mesleğin icrası ve müntesiplerin tüm ferdî ve toplumsal hayatı Fütüvvetin tasavvufî ahlâk norm ve değerlerine göre ritüel (âyinî) bir anlayışla düzenlenmekteydi. Ahiliğin kurucusu olarak kabul edilen **Ahi Evran**'a, ejderhaya hükmetmek, dağı yürütmek, hayvan donuna girmek ve tayy-i zaman ve mekân gibi bir çok kerametler atfedilmekteydi. Anlaşılan Ahilikteki sazlı-sözlü toplantılar eski Türk geleneklerinin izlerini yansıtmaktadır. İlk dönemlerde Ahilerin askerî, beledî ve siyasî fonksiyonları oldu. Yönetimle çatı-

şınca Uç bölgelerine kaydırıldılar. Moğol istâsının yarat-
tığı siyasî otorite boşluğunda, yerel otorite birimleri olarak
faaliyet gösterdiler. Köseadağ bozgununu müteakip (1243)
Ahilerin Kayseri'yi Moğollara karşı nasıl başarı ile sa-
vundukları bilinmektedir. Osmanlı döneminde Bursa ve
Ankara'da da benzeri fonksiyonlar görmüşlerdir. Ahiler,
Osmanlıların kuruluşunda ve Yeniçeriliğin ihdasında da
önemli roller oynadılar. Osman Gazi'nin devrin nüfuzlu
Ahi önderi, Vefaiye tarikatından Şeyh Edebâli ile olan
ilişkisi de kayda değerdir. Orhan Gazi, Bursa'nın fethini
müteakip **Ahi Hasan** adına Bursa'da mescid ve zaviye
yaptırmış ve hattâ kendisi Ahilere ait "**ihtiyar'üddin**" ün-
vanını almıştır. Ahilerin fetihteki rolü, bir kısım araştı-
cılarının onları Yeniçerilerin prototipi şeklinde görmeye
götürmüştür¹⁹. Ahiler mütakip Osmanlı Sultanları ile de
yakın ilişki içinde oldular. Anlaşılan onların manevî, eko-
nomik, askerî ve siyasî nüfuzu, Osmanlı yönetimini bun-
larla yakın ilişkiye götürmüş; Osmanlıların yükselişinde
bunların çok önemli bir rolü olmuştur. Fatih döneminden
itibaren onlar siyasî bir güç olmaktan çıkarıldılar; Osman-

19) Bk.: F. Giëse, "*Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu Meselesi*",
Türkiyat Mecmuası, C. I, s. 163.

lı/afevî mücadelesinde Safevîlerden yana tavır almaları ise Sünnî ulemanın tepkisine neden oldu.

b.b. Osmanlı Döneminde Tarikatlar

Anadolu'nun fethinden XIII. yüzyıla kadar geçen dönem, Türk toplumunun sosyo-kültürel tarihi açısından bir ilk intikal ve yerleşim döneminin tüm karakteristiklerini bize sunmaktadır. İslâmlaşma ve Türkleşme hızla ilerlemiş; toplum kendi geleneksel soyo-kültürel yapısından bir çok unsurları korumak ve hattâ yeni çevresinden dış etkileri de almakla birlikte, yeni bir dinin kültür ve medeniyet dairesinde kendine bir yer edinmeye çalışmış, bunu yaparken de Fars kültürünün etkileri ile birlikte esas itibarıyla klâsik Abbasi dönemi müslüman toplumun ideal tipini başta başkent Bağdat olmak üzere şehirlerde bulduğu ve önce Samanoğulları ve sonra da Karahanlılar döneminde Türklerin arasında şekillenen ana islâmî kültürel model üzerine temellenme yolunu tutmuştu. XIII. yüzyıl boyunca İslâm dünyasının Mısır, Irak ve özellikle Bağdat ve hattâ Kuzey Afrika ve Endülüs'ten gelen etkilerle bu model sürekli beslendi. Ancak ana kaynağını Horasan ve Maver-

ünnehr yöresi oluşturdu. Oradaki Sünnî, Şîf ve tasavvufî oluşumlar Anadolu'da şekillenen hayatı sürekli destekledi. Bu etkileşim sürecinde Sufilik en esaslı kanallardan birini oluşturdu.

Gerçekte Osmanlılar Selçuklu ve Beylikler döneminin mirasına kondular. Bu bakımdan da Osmanlı imparatorluğunu, küçük bir göçebe Türkmen aşiretinin bir gelişimi gibi dar kalıplar içinde algılamak hatalı olmaktadır. Osmanlı, Selçuklunun bir devamıdır. Nitekim, orada zaman içerisinde kendini gösteren tüm yeni şekillere rağmen, esas yapı bu devamlılığın esaslı izlerinin taşımakta olup, sufi oluşumlar da bu devamlılık ve gelişim sürecinin bir başka yansıma alanını oluşturmaktadırlar.

Osmanlı'nın kuruluş dönemi bu toplumsal yapılaşmanın, şehirli tip başlıca ideal model oluşturmak üzere göçebe unsurlar ve köy / şehir bağlamında giderek güçlenmesi ile karakterize olmaktadır. Mamafih, Selçuklularda gelişme şehirleşme çerçevesinde Konyanın yanı sıra Kayseri, Sivas, Tokat, Malatya ... gibi bir çok şehirlerin de dahil olduğu çok merkezli bir biçimde seyretmişken, Osmanlı'da bu durum, özellikle İstanbul'un fethinden sonra başkent'in etrafında merkezîleşen bir modele doğru geliş-

me göstermiş; kültürel hayatın yanı sıra sosyo-ekonomik, siyasal, dinî vs. yapılanmalar da bu çerçevede şekillendiği gibi, tasavuf ve tarikatların gelişimi ve şekillenmesi de bu modeli esas almıştır. Öyle ki, sonuçta Türkiye’de Cumhuriyet dönemindeki tarikatlar ve öteki dinî akımların bile İstanbul’u merkez almak suretiyle oluşup şekillenmeye devam etmeleri kayda değerdir.

- Kuruluş ve Yükselme Dönemleri

XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonuna kadar geçen süre, Anadolu Türkleri için buhranlı bir değişim dönemi olmuş; dinî tarih açısından ise, bir yandan Batınî-Sufî cereyanlar öte yandan da Şîî esaslarla telif olunmuş tarikatlar zuhur etmiştir. Tasavvufî fikirlerle beslenmiş dinî-siyasî ayaklanmalar, ferdî itizaller, tenkiller, kıtaller ve idamlar birbirini izlemiş; yine de tasavvuf, ulema-i rusûmun ve Saray’ın hürmet ve itibarını celbetmiş, bu arada şeyhler kerametleriyle halkın arasında büyük bir nüfuz elde etmişlerdir. Şu halde Osmanlı Devletinin kuruluş ve gelişme dönemini dinî tarih ve tasavvuf ve daha doğrusu tarikatların tarihi bakımından, heterodoks Sufi zümreler ile Sünni-

liğin bir egemenlik mücadelesi tarihi ve fakat aynı zamanda Sünnîlikle Sufilik arasında yine de bir ölçüde yakınlaşma ve uzlaşma arayışının tarihi olarak değerlendirmek kanaatimizce uygun görünmektedir. Bu bakımdan da, Sünnîlikle Sufilik iki farklı ve hattâ zıt islâmî hayat formu görünseler de, onları her zaman için birbirinin tam bir karşıtı ve Sufiliği Sünnîliğin adetâ mutlak bir 'negatif'i şeklinde değerlendirmek bize pek isabetli görünmüyor. Anlaşılan, uzlaşma arayışları da en azından potansiyel olarak her zaman için varlığını sürdürmüştür. Bu çerçevede, Osmanlı'nın kuruluş döneminde özellikle heterodoks eğilimli oluşumlar etkin görünmekte, ancak onların antinomiyaniist eğilimleri tepkiler aldığı gibi, dayandıkları isyankâr Türkmen züm-reler de karizmatik Türkmen Babalarının otoritesi altında tedirginlik kaynağını oluşturmaktan da geri durmamakta; bu arada Sünnî Sufilik de varlığı sürdürmekte, ulema özellikle bu ikincisine yatkın eğilimler sergilemektedir. Buna karşılık, Osmanlı'nın yükselme döneminin belli bir safhasından itibaren Sünnîlik ön planı çıkmaya başlamış, bu arada Sünnî eğilimli tarikatlar da ulema ve yönetimle ilişki ve hattâ işbirliği içerisinde görünmüş; ancak Sünnîlik güç kazandıkça Sufilik daha marjinal bir

konuma itimiş; bu durum karşılıklı tepkileri de beraberinde getirmiştir. Mamafih, Sünnî çevrelerden asıl sert tepkiler daha çok heterodoks oluşumlara karşı olmuştur. Bu çerçevede, bir yandan Tekke ve tarikatlar toplum hayatı içerisinde önemli fonksiyonlar görür ve sosyo-kültürel hayatın bir çok vecheleri üzerinde derin etkiler yaparlarken, öte yandan toplumda meydana gelen sosyo-ekonomik ve kültürel değişimler de Tekke ve tarikatları derinden etkilemiştir. Her halükârda Osmanlı döneminde fikrî planda tasavvuf pek yeni bir şey getirmiş değildir. Daha çok eskinin birikiminden yararlanılarak, tekke ve tarikat faaliyetleri yoluyla toplumsal planda çok değişik toplumsal tabaka ve çevrelerden insanlara, duygu, heyecan ve vecd unsurlarına dayalı farklı bir tür kitle dindarlığı sunmak suretiyle, sufiyane cemaat yaşayışı gerçekleştirilmek istenmiş; şiir musiki ve hat gibi güzel san'atlarda bazı önemli faaliyetler gözlenmiştir.

XIII. yüzyılın başlarında Moğol istilâsından kaçan birçok şeyh ve mürid Anadolu'ya sığındılar. Bir görüşe göre bunların arasında Yesevîlik ve Harezm'li **Necmeddin Kübra** (Ölm. 1222)'nin tarikatı olan Kübrevîliğe mensup dervişler de mevcuttu. Haçlı seferlerinin, Moğol istilâsının

ve aynı zamanda müteakip hakimiyet mücadelelerinin, başboşluğun ve toplumsal çarpıklıkların toplumun sosyal psikolojisinde meydana getirdiği kötümserlik, Anadolu'da tarikatlara olan rağbeti artırdı. Haçlı seferlerinden muzdarip olan ve Moğol istilâsının etkisi altında Batı'ya göç eden insanların Anadolu'da kaynaşmasında tasavvuf birinci dereceden bir rol oynadı. Onun getirdiği sevgi, kardeşlik ve toplumsal adalet anlayışı, hem Anadolu'daki bütünleşmeyi güçlendirdi, hem de gaza ruhunu besledi. Anlaşılan bu gaza ruhu, Anadolu'da günümüzdeki ülke savunmasının temel dayanağını oluşturmuştur. Anadolu'da şekillenen müslüman Türk toplumunun toplumsal yapısı göz önüne alındığında, daha önceki benzerlerinde olduğu üzere, merkeziyetçi ve otoriter bir biçimde, ilişkilerin kişisel düzeyde ve atomize bir yapıda şekillendikleri, tüzel kişiliğin pek kavramlaşıp kurumlaşmadığı ve devletle kişi arasında ikincil aracı kurumların pek oluşmadığı bir toplumsal ve kültürel yapıda, özellikle şehirlerde işsiz-güçsüz ve başboş takımının tarikatlara çekilmesi suretiyle, bir çok sosyal patlamalara karşı tarikatlar, fonksiyonalist sosyolojinin **“tampon mekanizma”** dediği işlevleri yüklediler ve onlar belli bir eğitim düzeyinden yoksun kişilere bir

kişilik ve insanî değer ve idealler kazandırdılar. Bu bakımdan da, işaret etmek gerekiyor ki, XIII. yüzyıldan sonra Anadolu’da, en azından nazarî tasavvuf alanında yeni düşünce ve sentezlere pek rastlanmamakta; buna karşılık karizmatik otorite yapısını haiz tarikatlar vasıtasıyla geniş kitlelere açılmak ve orada nisbeten kapalı cemaatler oluşturmaya çalışmak suretiyle toplum hayatının hemen her alanına nüfuz etmeye çalışmak, Sufiliğin genel eğilimini oluşturmuş görünmektedir. Birer “**ara form**” olarak Sufi teşekküller patronaj görevini üstlendiklerinden; çalışma, ekonomi, eğitim, san’at, musiki, siyaset, askerlik ve hattâ sağlık, Osmanlı döneminde tarikatların yöneldikleri temel toplumsal faaliyet alanlarını oluşturmuş olup; bu çerçevede, normatif, otoriter ancak yapı itibariyle nisbeten hatları silik kalmış bir ümmetçi yapıda tarikatlar, üstlendikleri tamamlayıcı toplumsal fonksiyonlarla, bir yandan toplumsal yapı ve bütünleşmenin pekiştirilmesine, ikincil grupların yokluğunda toplumsal seyyaliyetin sağlanmasına ve desteksiz ve güvensiz kişilerin korunmasına, eğitimine ve böylece onlara bir kimlik ve dünya görüşü teminine yararken, öte yandan onlar, haksızlık ve zorbalığa karşı bir direnç, tepki ve protesto görevini de yapmış bulunmakta-

dırlar²⁰.

Moğol istilâsının dehşeti önünden Anadolu'ya kaçan Türkmenlerin önemli bir bölümü Uç bölgelere yığılmıştı. Türkmen babaları, dedeler, atalar, alpler, alperenler yahut Horasan erenleri, Anadolu'da "**Alpler devri**" denilen bir dönemde, sınır boylarında dinamik bir gaza ruhunu temsil etmekteydiler. Bu arada Uç bölgeleri dervişler ve zaviyelerle dolmuştu. Selçuklu devleti Orta Anadolu'da çökerken, Uçlarda bağımsız birtakım Beylikler ortaya çıktılar. Horasan Erenleri daha çok bunlardan en kenarda ve mütevazî görüneninde toplandılar ve Osmanlı Beyliği git-tikçe gelişerek XVI. yüzyılda Anadolu'nun siyâsî birliğini kurmayı sağladığı gibi gelişerek imparatorluk haline geldi. Bu oluşumda anlaşılan, ellerinde tahta kılıçlarla gazalar yapan ve tarihçilerin **Gaziyan-ı Rum**, **Bacıyan-ı Rum** ve **Abdalan-ı Rum** gibi adlarla andıkları dervişler, özellikle ilk planda çok önemli bir rol oynadılar. **Şeyh Edebâli**, **Geyikli Baba**, **Abdal Musa**, **Kumral Abdal**, **Abdal Murad**, **Baba Muhlis** gibi dervişler ilk Osmanlı Sultanlarına destek olmuşlar ve onlardan saygı ve himaye görmüşlerdir. Kolonizatör dervişler, boş ve تنها araziye

20) Krş.: Ş. Mardin, **Din ve İdeoloji**, 69 v.d.

zaviyelerini kurarak orasını ihya ediyor ve uzletin yerine çalışmayı ve hoşgörüyü şiar ediniyorlardı. Sultan Orhan zamanında bir çok imaretler tesis olundu, tekkeler kuruldu, 'cihet' (görev) ler tevcih olundu. Osmanlılar, tarikatlara ve şeyhlere özel bir ilgi gösterdiler. Onları korudular ve zaviye açmalarına yardımcı oldular. Birtakım muafiyetler, haklar ve topraklar verdiler ve tarımla uğraşmalarını desteklediler. Dervişler de, köyler kurdular; camiler, köprüler, değirmenler inşa ettiler. İlim sahipleri eğitim hizmetlerinde bulundular. Devlet zaviyelerin kuruluşu ve çalışmasını bir ölçüde yönlendirme görevini de üstlendi. Böylece zaviyeler, kendiliğinden bir iskân ve kolonizasyon olmaktan çıkarak belli bir denetim altına alındı ve hattâ zaviye şeyhliği resmî bir rüviyet kazandı. Bu şekli altında Osmanlının kuruluş döneminde zaviyeler, hem birer imar ve iskân aracı hem toplumsallaşma mekanizması hem de birer yardım kurumu oldular.

Orhan Gazi, İznikteki Medresenin başına Ekberiyeye tarikatından Sadreddin Konevî'nin öğrencisi Davud-ı Kayseri'yi getirmişti. Bir çok padişah tahta çıkarken tarikat erbabından kılıç kuşandı. Bazıları sefere giderken onları da yanlarına alarak manevî desteklerinden yarar-

lanmaya çalıştılar. Osmanlılar, Anadolu'da hakim bir konuma gelmeye başlayınca, öteki İslâm ülkelerinden bir çok dervişleri de çekmeye başladılar. Özellikle Mevlevilik hükümdar saraylarında büyük bir itibar elde etti. Esasen Ahiler ve Babaîlerle birlikte onlar da Osmanlı Beyliğinin temel harcının atılmasında önemli bir rol oynamışlardır.

Daha Moğol istilâsının akabinde Anadolu'ya heterodoks olanların yanı sıra ılımlı Sünnî kategoriye dahil, Kübreviyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Rıfaiyye gibi tarikatlar da nüfuz etmeye başladılar. Sünnî eğilimlerine rağmen bunlardan Rifailik gibi bazılarının, dinî bir vecd unsuru olarak, musiki ve raksın yanı sıra, bir görüşe göre geleneksel Türk dininin etkisine bağlanan ateşe girme, vahşi hayvanlara binme, yılanlarla oynama gibi hususlara bünyesinde yer vermekte oluşuna işaret etmeliyiz. Anlaşılan geleneksel Türk dininin izleri heterodoks Sufiliğin yanı sıra Sünnî eğilimli olanlarda da az çok devam etmiştir. XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'ya geldiği anlaşılan ve İranlı Ebû İshak Kazerûnî'ye nisbetle Kazerûniyye veya İshakiyye yahut Mürşidiyye gibi adlarla anılan en eski Sünnî eğilimli tarikatlardan birinin XIV. yüzyıl sonlarında Osmanlı sahasında büyük bir yaygınlık

elde ettiği ve Sultanlar tarafından himaye gördüğü anlaşılı-
maktadır. Vahdet-i Vcudcu eğilimleri de içeren tarikat,
daha çok şehirli ve kasabalı küçük esnaf ve işçiler gibi or-
ta ve alt tabakalar nezdinde müridler elde etmişti. Kbre-
vliğin Nurbahşiyye şubesi, Yıldırım Beyazıt'ın damadı
Emir Sultan (Emir Buharî) vasıtasıyla Bursa'da açıldı,
ancak iki nesil devam edebildi. XIV. yüzyılın sonlarında
Hacı Bayram Veli'nin şeyhi Kayserili **şeyh Hamid (So-
muncu Baba)** vasıtasıyla Bistamiyye tarikatı Anadoluya
girdi. Bir ara Bursa'ya gelen Somuncu Baba'ya Yıldırım
Beyazıt saygı göstermiş, Ulu Camide ilk olarak O'nun
va'z etmesini istemişti. Bununla birlikte Sünnî Sufilik da-
ha çok şehirlerde etkili idi.

Buna karşılık kırsal alanlar ve özellikle göçebe
Türkmenler heterodoks Sufiliğe meyyaldiler. Propaganda-
cı dervişler, XIV. yüzyılın başlarından itibaren küçük
köylere ve aşiretlere nüfuz ederek Batınî fikirlerini bunla-
ra telkin ediyor ve Ahi Evran'ın halifesi, Kırşehir'deki
tekkenin şeyhi şair **Gülşehri** bu köy şeyhlerinin şiddetle
aleyhinde bulunuyordu. Anlaşılan Osmanlıların ilk d-
nemlerinde yine de Anadolu'da heterodoks Sufilik daha
rağbettedir. Bununla birlikte, Batınliğin militan siyasi eği-

limleri sebebiyle, bu dervişlerin bir takım propagandalarla fesad hareketlerine girişip karışıklıklar çıkarmaları, daha Sultan Orhan döneminde **Işıklar** denilen Kalenderî dervişlerin ve abdalların Bursa ve İznik bölgesinden sürülmesi ile sonuçlanmıştı. XV. yüzyılın başlarındaki siyasî fetret ve ictimâî bozukluk ise **Şeyh Bedreddin** liderliğinde Babaîler kıyamınının bir uzantısının tekerrürüne imkân verdi. Anlaşılan olayda dinî motifler bozuk bir toplumsal ortamda siyasî bir yafta olarak kullanılmıştır. Zira aslen Medreseli olan Şeyh Bedreddin'in fikirlerinin isyana katılanlara hangi ölçüde mal olduğu belli değildir ve bu bakımdan da tarihçi M.Akdağ, Şeyh Bedreddin olayını, Batınî muhitlerde çıkan öteki isyanlardan ayırmaktadır²¹.

Herhalükârda, tarikatların yayılması için, Moğol istilâsının yarattığı müsait sarsıntı ortamınının bir benzerini de başta Anadolu olmak üzere Timur hareketi ortaya çıkardı. Bu seferki sarsıntı ortamı ve bu çerçevede kendini hissettiren yeniden bütünleşme ihtiyacı da, Sünnî eğilimleri ağır basan bir tarikat olan Nakşibendîliğin İslâm dünyasında ortaya çıkması ile sonuçlandı. **Bahaüddin Nakşi-**

21) M.Akdağ, *Türkiyenin İktisadî ve İctimai Tarihi*, İstanbul, 1974, C. II, s. 337-346.

bend (Ölm. 1389)'in Türkistan'da kurduğu tarikat belki başlangıçta Yesevîliğin bulanık izlerini taşısa da, sonuçta Sünnî eğilimleri belki de en güçlü olan Sufi oluşum olarak kendini gösterdi. Timur döneminin Sünnî atılımı şüphesiz onun bu karaktere bürünmesinde birinci derece etkendi. Tarikat mistik eğilimine rağmen, dünyevî meylini de “**ce-maatte halvet**” ilkesi ile ortaya koymakta, üstelik öteki bir çok tarikattan farklı olarak silsilesini Hz. Ebu Bekir kanalı ile Hz. Peygamber'e ulaştırmak sureti ile de Sünnîliğe olan meylini sembolize etmekteydi. Timur devletinin üst tabakasını kısa zamanda elde eden tarikat, Yıldırım'ın yenilgisi ile dağılan Osmanlı'nın birliğini yeniden sağlamak için de çok uygun özelliklere sahipti. Böylece hem merkezîyetçi Sünnîlik hem de hareketli Türkmenleri bir çizgide toplamak mümkün olacaktı. Anlaşılan Nakşîler Timur'un orduları ile birlikte Anadolu'ya gelmişlerdi. Yıldırım'ın damadı ünlü sufi Emir Sultan (Ölm. 1429) Bahaeddin Nakşî-bend'in müridlerinden Emir Kulal'ın oğluydu. Fatih Sultan Mehmed de bazı önde gelen Nakşîleri İstanbul'a davet etmişti. Simavlı **Molla İlähî** (Ölm. 1491) Orta Asya'da intisap ettiği Nakşîliği önce memleketinde sonra da İstanbul'da kurduğu tekke ile Anadolu'da kurum-

laştırdı ve bundan böyle Nakşiler, Halvetîlik ve Mevlevîlikle aralarındaki rekâbete rağmen, Osmanlı dinî-tasavvufî hayatında, devletin politika değişikliklerine de paralel olarak, giderek etkin bir rol almaya başladılar. Bu olay, aynı zamanda, Anadolu'da her yeni bütünleşme olgusunun Türkistan'dan beslenişinin bir başka örneğini de bize sunmaktadır.

Bu dönemde, Sufilikle Sünnîlik ve dolayısı ile de Medrese arasındaki yakınlaşmanın önemli bir göstergesi de ulemadan pek çok kimsenin tasavvufa meyletmesinde kendini göstermektedir. Öyle ki, meselâ ilk **Şeyh'ül-İslâm Molla Fenarî Ölm 1431**), **İlmiye'**ye mensubiyetinin yanı sıra aynı zamanda bir sufi idi. **Şeyh'ül-İslâm Zenbilli Ali Efendi**, Zeyniyye tarikatından **Şeyh Vefa'nın** müridi idi. II. Murad sefere giderken Emir Şemseddin Buharî'nin, Fatih de **Hacı Bayram Veli'nin** halifelerinden Akbıyık'ın desteğini almıştı. Anlaşılan dönemin önde gelen sufi şeyhi, Somuncu Baba'nın öğrencisi Hacı Bayram Veli (Ölm. 1430)'dir. O'nun kurucusu olduğu Bayramiyye tarikatı bir koldan Nakişbendîliğe bir başka koldan da Halvetîliğe uzanmakta; Şah İsmail'in babasının tarikatı olan Safeviyye ile de ilişkisi bulunmaktaydı. Bayramîlik en azından Şem-

siyye, Melâmiyye ve Celvetiyye gibi mütekip kollarında bu Şîf - Batınî ve Melâmî etkileri taşımaktadır. Hacı Bayram'ın müridlerinin çoğalmasi yönetimi endişelendirmiş; her hâlükârda Hacı Bayram, Sultan II. Murad'ı etkilemeyi bilmiştir. Hacı Bayram'a intisap edenlerin en önemli özelliklerinden biri de, kendi ürettikleri ile geçinmeleri ve ihtiyaç fazlasını yoksul müridlerine vermeleriydi. Tarikata tanınan vergi muafiyeti uygulamasından, bunun vergi vermemek üzere bir istismar konusu haline getirilmesi üzerine vazgeçilmişti. Fatih döneminde **Hurufilik** Osmanlı sahasında büyük bir nüfuz elde etmiş olmasına ve hattâ Saray'a kadar nüfuz etmiş bulunmasına rağmen, Mahmud Paşa ve Fahreddin Acemî'nin etkisi ile Hurufiler takip ve tenkil edilince, onlar da, Bektaşiliğe nüfuz ettiler. II. Beyazid'a düzenlenen süikast üzerine bu hetrodoks zümreler aleyhinde çok şiddetli takibata geçildi. Ancak onlar yine de varlıklarını sürdürmeyi başardılar.

Anlaşılan daha Selçuklular döneminde ilk belirtilelerini göstermeye başlayan Medrese/Tekke gerginliği, Fatih döneminde biraz daha şiddetlenme belirtileri gösterdi. Devlet, Medrese'nin din anlayışına göre şekillenme yolunu tutmaktaydı. Gerçi yine Selçuklulardan başlayarak

Medrese ulemasından şeyhliğe intisap edenlerin örnekleri de çoktu. Ancak gerginlik eğilimi de içten içe varlığını sürdürmekteydi. Fatih zamanında, Celvetîlik, Eşrefîlik, Bayramîlik fetihle önemli roller oynadılar. Ancak Fatih, İstanbul'un fethini müteakip onların nüfuzundan kurtulmaya çalıştı ve Akşemseddin, Akbıyık, Molla Zeyrek, Molla Gürânî ve Şeyh Vefa sürgüne gönderildi. Yavuz döneminde ise, tasavvufa sıcak bakmayan Ehl-i Sünnet anlayışı Medrese menşeli çevrelerde giderek güçlendi. Sünnî bir siyaset güden Osmanlı İmparatorluğunun Şîf Safevîlerle olan anlaşmazlığı, Osmanlıların Şîf - Batınî cereyanlara karşı sert bir tavır takınmasıyla sonuçlandı.

Yine de tarikatlara bu dönemde belli bir müsamaha ile bakıldığı anlaşılıyor. II. Beyazid ile yakın bağları olan Halvetîlik merkezini Amasya'dan İstanbul'a taşıdı. Yavuz zamanında ise Medreselilerin Halvetîliğe karşı tavırları sertleşmişti. Bununla birlikte, XV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı ülkesinde hakim olan geniş hoşgörüden yararlanan Bektaşîlik, Mevlevîlik, Rıfâîlik, Kadîrîlik, Halvetîlik Bayramîlik ve Nakşîlik gibi bir çok tarikatlar çoğunlukla İstanbul merkez olmak üzere Anadolu'da şehir ve kasabalarda teşkilatlandı-

lar ve bu arada bir çok kollara ve dallara ayrılıp çoğaldılar. Meselâ Halvetîlik, Ruşeniyye, Güşeniyye, Cemaliyye, Sünbülüyye, Şabaniyye, Karabaşıyye, Nasuhiyye, Çerkeşiyye, Ahmediyye, Ramazaniyye, Cerrahiyye, Uşşakiyye, Mısırîyye... gibi bir çok kollara ve dallara ayrılmış bulunmaktadır. Melâmiyye-i Bayramiyye'den Yazıcıoğlu lâkabı ile tanınan Mehmed Bican'ın **Muhammediyye** adlı eseri XVI. yüzyıldan itibaren halk katlarında Türk dinî hayatı ve kültürünün tasavvufî etkilerle şekillenmesinde en önemli rolleden birini oynamıştır. Kadirîliğin Anadolu'da yayılmasında **Eşrefoğlu Rumî** (Ölm. 1468)'nin önemli bir rolü olmuştur. Yavuz döneminde Bektaşilere takınılan olumsuz tavır Kanunî zamanında Hacı Betaş zaviyesinin yeniden açılmasıyla değişikliğe uğradı. Mevlevîlik, Konya ve İstanbul'un yanı sıra Bursa, Eskişehir, Gelibolu, Kastamonu, Karahisar, Kütahya ve Manisa'da '**âsitane**' denilen merkezî büyük Tekkeye ve ayrıca 80 civarında zaviyeye sahipti.

XV. yüzyılın sonlarına doğru devlet, merkeziyetçi yönetim anlayışına uygun olarak, şeyhleri, tekkeleri ve zaviyeleri denetim altında tutmak ve kendine daha bağımlı bir hale getirmek için tedbirler aldı. Bu amaçla bütün va-

kıfların denetimi ve bu kurumlardaki '**cihet**'lerin şeyhlere devlet tarafından tevcihi yoluna gidildi.

Böylece, yükselme döneminin sonlarına doğru ideal modeline başta İstanbul olmak üzere şehirlerde kavuşan Anadolu müslüman Türk toplumunun sosyal tarihi, bundan böyle bu ana modeli koruyup geliştirme gayretleri etrafında şekillenmeye başladı. Burada, toplum ve kültür, Alman sosyoloğu **Max Weber**'in deyişi ile genelde “**karizmatik**” ve “**patrimonyal-askeri**” bir karakteri haizdi. Buna göre, geleneksel Osmanlı sosyo-kültürel yapısı, **Ş. Mardin**'in tipik bir biçimde formüle ettiği şekil altında, padişah-kul, baba-evlât, hoca-talebe ve pîr-mürîd gibi kişiye bağlılık ve patrimonyal ve karizmatik ilişkiler üzerine temellenmiş bulunmaktaydı²². Şehir, ilk dönemin müslüman topluluklarının ve genel olarak Doğu tipinin fazla farklılaşmamış ve cılız özelliklerini biraz geliştirmiş olsa da, yine de tipinin tüm karakteristiklerini ve zaafiyetlerini yansıtmaktaydı. Bu çerçevede, merkezîyetçi, askerî ve dinî özellikler de toplumsal yapıya damgalarını vurmuş; bu arada din, toplumsal işlevleri tamamlayıcı bir fonksiyon üstlenmişti. Bu nedenle de Anadolu'da, Batı toplumların-

22) **Ş. Mardin, Türk Modernleşmesi**, İstanbul, 1992, s. 85.

da olduğu anlamda ne sınıflaşma, ne burjuvazi, ne feodal bir yapı ve ne de merkezîyetçi yapının dışında bağımsız şehirler oluştu. Toplum, İlmîyenin de dahil olduğu askerler ve reaya'dan oluşmaktaydı. Bu nedenle de Osmanlı, yönetim, ilim, savaş ve tarım olmak üzere dört ana meslek tanımakta; böyle olunca da ticaret büyük ölçüde gayri müslim tebanın tekelinde kalmaktaydı. Yarı göçebe ve yerleşik köylü hayatı başta olmak üzere kasabalar ve hattâ bir ölçüde ikinci dereceden şehirler yani merkeze nisbetle taşra, genelde tarıma dayalı bir sosyo-ekonomik yapı etrafında şekillenmişti. Osmanlı, yapısında sivil topluma yer vermemekteydi²³. Toplumsal doku böylesine bir yapıda oluşunca, Sufi teşekküllere de birer “**ara form**” olarak sistemin bir parçasını oluşturmak düşmekteydi. Ancak bu, böylesine bir yapısal sistem içerisinde Sufi organizasyonların gördükleri işlevlerden sadece birisi idi. Çünkü onlar, bir başka bakımdan da, değişik halk tabakalarına hitap etmek suretiyle bir yandan toplumsal bütünleşmeyi bir başka yoldan sağlarken, öte yandan da tepki ve direnç işlevi görmekte; kısacası çok yönlü toplumsal işlevlere sahip

23) Krş.: B. S. Turner, *Max Weber ve İslam* (Çev. Y. Aktay), Ankara, 1991, s. 175.

bulunmaktaydılar.

- Duraklama ve Gerileme Dönemleri

XVI. yüzyılda, anlaşılan Anadolu'da, dinî hayat giderek kuralcı bir şekilcilik ve merasimcilikle karakterize olacak şekilde gelenekleşmekte; Medrese ile Tekke arasında belirginleşmeye başlayan gerginlik bunu tipik bir biçimde açığa vurmaktadır. Bunu, her türlü yeniliği bid'at sayan Birgivî Mehmet Efendi'nin tavrı ile, O'na karşı çıkmakla birlikte, Şeyhül-İslâm Kemâl Paşa-zâde ve Eb'us-Suud'un tarikatların âyin usulleri arasında yer alan musiki ve semâya karşı olan şiddetli olumsuz tavırlarında gözlemek mümkün olmaktadır. Katı kuralcılığa doğru artan meyil, Molla Kabız (1527), Oğlan Şeyh (1529), Şeyh Karamanî (1550) ve Şeyh Hamza Bali gibi Melâmî ve Batınî eğilimli tarikatlara mensup dervişlerin idamı olaylarında kendini daha belirgin biçimde hissettirdi. Bu arada, musiki dinlemenin ve toplu sohbetlerin, insanı ruhsal bakımdan incelterek Tanrı'ya yaklaştırdığı kanaatinde olan Sufiler, Ulemanın musiki ve semâ aleyhindeki katı tavırlarını kırmak için, bunların dine uygunluğunu savunan risaleler

yazmaya koyuldular. Bu meyanda, Celâlî isyanları örneğinde görüldüğü üzere, iç karışıklıklar ve toplumsal dengesizlikler ve bunlara paralel olarak geçmişin bir “**altın dönemi**”ne dönüş özelemleri artmaya başlamış; bu arada dinî şekilcilik ve gelenekleşme de giderek daha katı ve dışa kapanık bir hal almıştı. Meselâ bu dönemlerde, müslüman olmayanlar hakkında küçültücü deyimlerin kullanımının artışı, bu hoşgörüsüzlük ve katılaştırmanın kanaatimizce tipik bir göstergesi olarak görünmektedir.

Anlaşılan toplum, giderek kendini dışa kapatmakta ve değişime ayak uyduramamaktadır. Böyle olduğu içindir ki, XVI. ve XVII. yüzyıllarda, meselâ dünya çapında meydana gelen ekonomik ve teknolojik değişiklikler ve yenilikler Osmanlı İmparatorluğunu olumsuz biçimde etkilemeye başladı. Zaten Celâlî isyanları ile bu ekonomik bozulmanın yakın bir ilişkisi bulunmaktaydı. Dünya çapında meydana gelen ekonomik değişime ayak uyduramayış, sonuçta Osmanlı toprak rejiminin çözülmeye başlamasına yol açmış, tımar sisteminden iltizam'a bu nedenle geçilmişti. Bu olumsuz ekonomik gelişmelerden, büyük ölçüde vakıflar sayesinde ayakta duran Tekke ve Zaviye teşkilatı da olumsuz biçimde etkilendi. Nitekim, bazı şeyhlerin za-

viye evkafını “kötü”ye kullandıkları gerekçesi ile sık sık azil ve tayinlerin yapılması, eski ve yeni şeyhler arasındaki anlaşmazlık ve rekâbet sonucu ortaya çıkan sorunlar, bazı şeyhlerin vakıf mallarından haksız gelir elde etmeleri, vakıf arazisi üzerinde yaşayan köylülerin bezdirilerek yerlerini terk edecek duruma gelmeleri ve bütün bu sorunların üstesinden gelinemediği gibi rastgele ve ehliyetsiz kişilerin şeyhliğe atanması, soyo-ekonomik çarpıklığa paralel olarak Tekke teşkilatında meydana gelen bozulmanın açık göstergeleri olmaktaydılar²⁴. Ancak, bozulma sadece, toprak, evkaf veya daha geniş olarak ekonomik sistemde veya buna paralel olarak tekke sisteminde veya esnaf teşkilatını temsil eden Ahilikte değildir; resmi eğitim-öğretim sistemi hattâ sosyo-kültürel hayatın öteki bir çok kesimi de bu durumdan olumsuz biçimde etkilenmiştir.

Fatih'ten Kanunî'ye uzanan geniş dönemde, geleneksellik ve dinamizm arasında uzun bir tereddüt ve bir alternatif karşısında bocalayan Osmanlı İmparatorluğu, daha sonra önce duraklama sonra da gerileme belirtileri göstermeye başlamış, XVII. yüzyıldan itibaren bu, dinî ve

24) A.Y. Ocak, “Zaviyeler. Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme”, *Vakıflar Dergisi*, 1978, Sa. XII, s.258-259.

fikrî bir hoşgörüsüzlükle karakterize olmaya meyletmiş; bu arada Medrese ile Tekke arasındaki gerginlik de had safhaya ulaşmıştır. İlimiye, devletin türlü alanlarda geri kalışını bid'atlere bağlamakta ve tasavvuf ehline yüklenmekteydi. Bazı tekkeler kapatılmış, dervişlerden sürgüne gönderilenler olmuştu. Özellikle Kadızâdeliler veya Fakı-lar denilen vaizler grubu, XVII. yüzyılda tasavvuf ehline büyük bir taassupla yüklendiler. Onların tasavvuf konusunda Sivasî Efendi ile olan tartışmaları, içerik yönünden bakıldığında, bu dönemde din meselelerinin nasıl katı bir kuralcılık, şekilcilik ve yüzeysellekle ele alındığının açık göstergesi olmaktadır: Zikir, evliyaya saygı, semâ ve musiki bu çerçevede alışılmış temaları oluşturmakta, bunlara Yezid'e lânet, Hz. Peygamber'in annesi ve babasının imanı, matematik tahsilinin meşrûluğu, tütün ve kahve içimi... gibi konular eklenmektedir. Böylesine şekilci ve skolastik bir zihniyet ise **Kâtip Çelebi'yi Mizan'ül Hak** adlı eserinde bunlara karşı haklı eleştirilere yönelmektedir.

- Yenileşme Ortamında Tekke ve Tarikatlar

Osmanlı'da durgunluk giderek gerilemeye dönüşürken, Orta Çağın karanlığında koyu bir taassup ve din savaşları dönemini müteakip Batı, Yeni Zamanlardan itibaren medenî bir yükselişe geçti. Tercüme faaliyetleri, Rönesans ve Reform, Büyük Coğrafi keşifler, ilmî ve teknik buluşlar, Amerika ve Fransa'da yaşanan iki büyük devrim ve bunlara ilave olarak Sanayi devrimi, şehirleşme, eğitim-öğretim, kitle iletişim ve ulaşım araçlarında görülen büyük değişim ve yaygınlaşma, Batı toplumlarının geleneksel yapısında büyük değişimleri meydana getirdikleri gibi, oradan dünyanın başka bölgelerine de yayıldılar ve oralarda da değişimi başlattılar. Böylesine bir değişimin, Batı'dan başlayarak dünya ölçüsünde meydana getirdiği en önemli sonuçlardan biri de karizmatik otoriter yapıya dayalı ilişkilerin zayıflamaya başlaması oldu. Şüphesiz bundan, bu tür ilişkiler üzerine temellenmiş bulunan kurumlar, olumsuz biçimde etkilendiler.

Kendi içine kapanmış bulunan geleneksel, otoriter, merkeziyetçi, patrimoniyal ve karizmatik yapıdaki Osmanlı toplumu da ister istemez bu değişimlerden etkilendi ve

kötü gidişi düzeltmek üzere, önce askerî alandan başlayarak bir dizi reformlara girişti. Nitekim XVIII. yüzyıl, Osmanlıda Batılılaşma hareketleri adı verilen bu tür ıslahat hareketlerinin başlaması ile karakterize olmaktadır. Böylece, daha yüzyılın başında Osmanlıda, kapalı bir Doğu toplumu olarak kalmanın imkânsızlığını idrak şeklinde önemli bir zihniyet değişikliğinin başladığı anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte, bu değişimin Tekke'ye ulaşabilmesi için vakit erkendir. Tersine Tekke dejenerasyon sürecinin içinde sürüklenmiş bulunmaktadır. Özellikle bozulan ekonomik sisteme paralel olarak Tekkedeki bu erozyonun en tipik bir göstergesi, yönetimi babadan oğula miras olarak intikal eden "**evlâdiyelik**" vakıflardır.

Yine de bu dönemde önemli eserler vermiş şöhretli mutasavvıflar da mevcuttur. Tasavvufî bir tefsirin sahibi **İsmail Hakkı Bursevî** (Ölm. 1724), Marifetnâme müellifi **Erzurumlu İbrahim Hakkı** (Ölm. 1772) ve divan edebiyatının son büyük şairi **Mevlevî Şeyh Galip** (Ölm. 1799)-in adına bu çerçevede işaret etmek gerekir.

Anlaşılan çöküntüye doğru genel gidiş, Sultan'a zaman zaman yazdıkları Risalelerle bu konuda uyarılarda

bulunan devrin öteki aydınları gibi sufileri de belli bir endişe, arayış ve beklentiye yöneltmiş, nitekim onların arasından da, daha XVII. yüzyılda Viyana Seferi dolayısıyla Padişah'ı uyaran devrin ünlü mutasavvıflarında **Osman Fazlı İlâhî** (Ölm. 1690), IV. Mehmet döneminde Hacı Evhad Tekkesi şeyhi **Hüseyin Efendi**... gibi bu ikâz kervana katılanların çıktığı görülmüştür. Ümit ve beklenti psikolojisi, meselâ Şeyh Osman Fazlı'nın halefi Celvetiye şeyhi İ. H. Bursevî'yi, Ahir Zamandaki Mehdî döneminde sadr-ı evvele (Hz. Peygamber dönemine) yeniden dönüşü, orada artık Fıkıh kitapları ile amel olunmayacak bir düzen şeklinde tasavvura yöneltmişti.

Ekonomideki ve hattâ Tekke teşkilatındaki bozulma sürecinin devam etmesine karşılık, sahip buldukları mahallî güç sebebiyle yönetim, Tekke'ye olan desteğini sürdürmektedir. Meselâ III. Selim'in, Şeyh Galip'in İstanbul'daki Mevlevî dergâhının başına geçmesi üzerine, **Mevlevîhâne**'yi tamir ettirdiği ve onu sık sık ziyaret ettiği bilinmektedir. Giderek bozulan ekonomiden etkilenmiş olmalarına karşılık Tekke şeyhlerinin, “**evlâdiyet**” ve “**meşrutiyet**” kaydıyla ellerinde tuttıkları evkaf, toplumda sahip oldukları manevî nüfuzun yanı sıra onlara aynı

zamanda belli bir ekonomik güç te sağlamaktaydı. Bu nedenle de anlaşılan onlar isyanlara pek katılmamışlardır²⁵. Buna karşılık, bozulan ekonomik durum Yeniçerileri devlete kul olmaktan çıkararak, yönetime karşı siyasî bir güç konumuna getirmiş; bu durum, Yeniçeri teşkilatı ile özdeşleşmiş bulunan Bektaşilik tarafından beslendiğinden, devlet de, Bektaşilere karşı Mevlevîleri desteklemiştir. Öyle ki, XIX. yüzyılda, daha köklü modernleşme girişimleri olurken, Ulemanın desteğini alan II. Mahmut, Yeniçeriliği kaldırdığı gibi, Bektaşî Tekkelerini de kapatarak, bir kısım tekke yıkılmış bir kısmı da Sünnî eğilimli Nakşibendî tarikatına verilmiş, bu arada bir çok Bektaşî sürgün edilmiş; vakıflarına el konularak satışa çıkarılmıştır. Hattâ II. Mahmut, merkeziyetçi ve bürokratik bir anlayışla 1826 da, din görevlilerini “**Meşihat**” adı altında merkezî ve bürokratik bir devlet dairesine dönüştürürken, o zamana kadar mütevellî heyetleri tarafından yönetilen Tekke ve vakıf yönetimini de, aynı tarihte **Evkaf-ı Hümayûn** adı altında yeni kurulan bir Nezaret’e bağlamıştır.

25) S. Faroqhi, “*XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu’da Şeyh Aileleri*”, **Türkiye İktisat Tarihi Semineri**, Ankara, 1975, s.197-227.

Anlaşılan II. Mahmut'un bu köklü reformları, tarikat ehlini de ikiye bölmüş, Mevleviyye, Sünbülüyye ve Sâdiyye gibi bir kısım tarikat mensubu bu hareketi desteklerken ötekiler karşı çıkmışlar ve bu nedenle de Halidî Nakşî halifeleri Sivas'a sürülmüştür. Mahmut II'nin resminin Selimiye kışlasına asılacağı haberi üzerine İstanbul'un tutucu uleması Padişahı "**gâvurlukla**" suçlayarak kıyametler koparıırken, resmin açılış merasiminde duayı Sünbülüye şeyhi Yunus Efendi'nin, Bab-ı Alî'dekinde ise Sâdiyye dergâhı şeyhi Hasırcızâde Süleyman Sıdkı Efendi'nin yapmış olmaları kayda değerdir. Anlaşılan, devrin meşhur Sufilerinden **Kuşadalı İbrahim Halvetî** (1774-1845), Bektaşilikle Şîlik ve Rafizîlik arasında ilgi kurmakta ve yönetimin Bektaşiler konusundaki icraatını tasvib etmektedir. Öte yandan Kuşadalı'nın, genel olarak Tekkeyi şekilcilik, merasimcilik ve hattâ içki ve cinsî ah-lâksızlıkla suçlamış; yozlaşma nedeniyle Tekkelerde artık feyzin kalmadığı, maddî menfaat temininin, ahlâkî tefesühün arttığı ve artık Tekke hayatının bittiğini öne sürerek, bir kaza sonucu yanan tekkesinin onarılmasına karşı çıkmış ve tüm dünyayı tekke addederek, irşad hayatını tekkenin dışında sürdürmüş ve nihayet, sadr-ı evvele dö-

nüş telâkkisi etrafında toplanan bir "altın dönem" özlemi çerçevesindeki bir Ahir Zaman telâkkisi ve Mehdiçi kurtuluş beklentisi ile birlikte, dini sonradan ilâvelerden arındırıcı bir tecdit eğilimine yönelmiş olması kayda değerdir²⁶.

Öyle anlaşılıyor ki, bu dönemlerde Tekke artık ciddi bir bozulma sürecinin içine sürüklenmiş olup, öte yandan toplumdaki genel ıslahat eğilimlerine paralel olarak, Tekkede de bir yenilenme ihtiyacı ciddî şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Bu arada, önceden âdet olmadığı halde, Devletçe, reformları destekleyen Mevlevîlere malî yardımlarda bulunulmuş, Mevlevî şeyhlerine maaşlar tahsis edilmiştir. Yeniçeriliğin yerine kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye'nin, Mevlevîliğin devletle olan dayanışmasına paralel olarak, Mevlâna'nın kutsiyetine havale edilmiş ve ordu şeyhliğine Mevlevî meşayihinden birinin getirilmiş olması da kayda değerdir. Öte yandan II. Mahmut, merkezîyetçi denetim mekanizmasını işletmek üzere, Sufî teşkilatını ve faaliyetlerini hiyerarşik biçimde yeni-

26) Y. N. Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, İstanbul 1982. s. 89 vd. Ayrıca krş.: Y. N. Öztürk, *Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar*, İstanbul 1993 ve A. Güzel, *Tekke ve Zaviyelerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve İlğası*, Ankara, 1992, özellikle s. 108-109.

den düzenleyerek, Tekke şeyhlerinin atanmasında Şeyh'ül-İslâmlığın görüşünün alınmasını zorunlu kılmış; tekke ve tarikat ehline pek güvenmediğini ve onları kontrol altında tutmak istediğini ortaya koymuştur.

Tanzimat döneminde, bir yandan Medrese-Tekke çatışması şiddetlenirken öte yandan tarikatlarda da kayda değer bir zaafiyet kendini göstermekte; tarikat içi veya tarikatlar arası uyuşmazlık ve çekişmelerde artış gözlenmekteydi. II. Mahmut'un, din kurumunu tek bir çatı altında resmî devlet teşkilatına dönüştürme girişimi, 1866 da, tüm Tekke ve tarikat yönetimi ve denetimi görevinin kendisine verildiği, Şeyhül-İslâmlığa bağlı "**Meclis-i Meşayih**"in kurulması ile devam etti. Bu çerçevede, o zaman İstanbul'da bulunan 300 dolaylarındaki tekke, buldukları semte göre gruplandırılarak, her bir grup merkezi bir tekkeye, o da Meclis-i Meşayihe bağlanmıştı. Taşrada ise, vilayet, liva ve kazalarda **Encümen-i Meşayih** adı altında taşra teşkilatı kurularak müftü bu encümenin başkanı yapılmakta, böylece Tekke teşkilatı, devlet yönetiminin bir parçası olarak merkeziyetçi bir düzenlemeye kavuşmakta; bu arada tekkeler bir çok imtiyaz ve muafiyetlerini de yitirmekteydiler.

XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu önemli reform ve değişimlere sahne olurken, aynı zamanda Anadolu, Hindistan'da Türk İmparatoru Ekber'in dinî eklektisizmine karşı savaşmak üzere, manevî bir yenilenme hareketi şeklinde başlayan **Ahmed Faruk Serhindî** (Ölm.1624) nin, Sünnî eğilimli Nakşibendîliğin bir kolu olarak ortaya çıkan **Müceddidiye** tarikatının hareketlenmesi olgusunu da yaşamaya başlamıştı. Aslında Anadoluya Müceddidî Nakşilik daha XVIII. yüzyılda **Şeyh Muhammed Murad Buharî** (Ölm. 1729) tarafından getirilmişti. Nitekim Müceddidî etkiler, 1787 de, **Müstakimzâde Süleyman Sadeddin**'in, Serhindî'nin **Mektûbat**'ını Türkçeye tercümesi ile sürdüler. Fakat Müceddidiye'nin Anadolu'da asıl güçlenmesi **Mevlânâ Halid-i Bağdadî** (Ölm. 1827)'nin faaliyetleri ile oldu. Halidîler Hizan-Van bölgesinde bir sürü medrese kurdular. Bunlar daha sora Nurculuğa kaynaklık ettiler. Müceddidiye'nin belirgin özelliği yenileşme hareketlerine karşı Panislamîk eğilimler taşıyan bir tür tepkiyi temsil etmekte oluşunda toplanmaktaydı²⁷. Nitekim II. Mahmud'un 1826'larda yaptığı düzenlemelere tepkileri ne-

27) Krş.: Ş. Mardin, "*Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı*", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s. 71-98.

deniyle meydana gelen, yukarıda işaret ettiğimiz sürgün olayı bunun ilk belirtilerini vermektedir. Reformlar Halidîlerin bekledikleri bir islâmî çizgide seyretmeyince bu durum daha da belirgin bir hal almaktaydı. Tanzimat'ın reformcu politikalarına karşı ilk tepki de 1859'da Nakşibendî Süleymaniyeli **Şeyh Ahmed**'den geldi. Nakşiler 1860'larda Genç Osmanlılarla ilişki içindeydiler. XIX. yüzyılın en önemli Halidî önderi, modernleşme yolunda özellikle Tanzimatla birlikte önemli değişimler içerisine giren Osmanlı toplumunda, Batılı kurumları Hz. Peygamber döneminin idealleri üzerine temellendirilmek istenen Sufi ahlâk değerlerine göre İslâmlaştırma tutumuna yönelen ve katıksız batılılaşmaya olan tepkisini Batı bilimi ve teknolojisinin ürünlerini red tavrı ile tipik bir biçimde ortaya koyan ve bu çerçevede, o dönemde Türkiye'ye artarak girmeye başlayan modern tıbbî ilaç ve teknikler dahil yabancı ürünleri kullanmamayı yahut yabancı şirketlerin işlettiği modern ulaşım araçlarından yararlanmamayı telkin eden ve bu tür tavrı ve analizleri nedeniyle de obskürantizm suçlamalarına maruz kalan²⁸ Müceddidî Halidî Nak-

28) Krş.: E. Y. Demirci, **Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community**, Manchester,

şiliğinin **Gümüştaneviye** kolunun kurucusu **Ahmed Ziyaeddin Gümüştanevî** (Ölm.1893)'nin²⁹ İstanbul'daki faaliyetleri, cemaatinin cuma namazlarında gövde gösterilerinde bulunmaları üzerine yönetimden tepki aldıysa da, II. Abdülhamid'in Panislamist politikaları öteki tarikatlarla olduğu gibi Nakşilerle de yakın ilişkisine imkân verdi.

Osmanlıda genelde tarikatlar şehirli bir fenomen olarak kaldılar. Ancak onlar, daha XVIII. yüzyılda köylere kadar uzanmışlardı. Bununla birlikte tarikatlara rağbet eden asıl toplum kesimi esnaf ve zanaatkâr zümresi oldu. Ulema ve yöneticilerden de tarikatlara rağbet edenler mevcuttu. Hattâ, bir görüşe göre, tüm Osmanlı Sultanları bir veya bazan birkaç tarikata intisap etmişlerdi. Herhalükârda bu durum Medrese ehli ile Tekke arasında bir yakınlaşmanın ortaya çıkışına da imkân hazırlamıştı. XIX. yüzyılda tarikatlar, Avrupa sömürgeciliğine karşı İslâm dünyasındaki tepkide baş rolü oynadılar. Reformlara karşı tepkide de onlar en başta gelmekteydiler ve II. Abdülhamit dönemi onların bu tür faaliyetleri için en elverişli bir ortam

1996 (Doktora Tezi), s. 155.

29) Bk.: İ. Gündüz, **Gümüştanevî Ahmed Ziyüaüddin (KS): Hayatı - Eserleri - Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı**, İstanbul, 1984.

sunduğundan, bu dönemde tarikatların faaliyetlerinde de bir canlanma gözlendi. Halvetiyye'nin Berberî kanadı olan Ticanîlik bu dönemde Türkiye'de faaliyet imkânını elde etti. II. Abdülhamid'in tahta çıkışında Mevlevîler Mithat Paşa ile Abdülhamid arasında aracı bir rol oynadılarsa da, bunların Jön Türklerle ilgisi nedeniyle daha sonra Sultanla araları açıldı. Bektaşiler de Jön Türklerle sıkı ilişki kurdular. Sultana en yakın şeyhler Suriyeli ve Hicazlı Rifaî tarikatı liderleri ile bizzat Sultan'ın intisap ettiği öne sürülen Şazeliye tarikatının Medineli şeyhi idi. Ancak, Osmanlı'da Hilafet ve Şeriat'tan her uzaklaşmaya karşı sistemli tepki Nakşilikten geldi. Nitekim 31 Mart olayının baş kahramanı derviş Vahdetî de Nakşibendî idi.

İttihat ve Terakki doğrudan doğruya Tekkelere karşı çıkmadı; tersine tarikat ağlarından yararlanmaya çalıştı ve bu amaçla Meclis-i Meşayih vasıtasıyla Tekkelere kendine yakın kişileri tayin ettirme gayreti içinde görüldü. Bektaşî tekkelerinin yeniden resmen açılmasına izin verilmemekle birlikte, faaliyetlerine de göz yumulmuştur. Bununla birlikte bu dönemlerde tarikatların durumu ciddî tartışmalara konu teşkil etmekteydi. Zira tasavvuf ilk dönemlerin yüksek ahlâkî idealleri ve değerlerinden, zühd ve

takvadan giderek uzaklaşmış, tekke ve tarikatlar cahil kişilerin elinde tembellik ve meskenet yuvalarına, ahlâkî kural tanımazlığa tefessüh etmiş; bir değişim dönemi bunları daha çok aktif siyasî ve ideolojik eğilimlere yöneltmiş, kısacası Tekke geleneği tam bir çözüme sürecinin içerisine sürüklenmişti. XIX. yüzyılın ikinci yarısının ortalarında ünlü Ahmet Cevdet Paşa, Tekke'deki erozyonu, "**Şeyhler ölüyor, yerleri boş kalıyor**" diyerek dile getiriyordu.

Osmanlı İmparatorluğunun kurulması ile yükselişinin doruk noktasına eriştiği dönemde en parlak zamanını yaşayan tarikatları kontrol altında tutmak ve aşırılıklarına engel olmak amacıyla bir takım eğilimler de daima var oldu. Bunlar tarikatları toptan reddeden temayülden onu Sünnîlikle barıştırmaya çalışmaya çalışan eğilimlere kadar çeşitli biçimlerde kendilerini gösterdiler. Genelde dünya kültürünün giderek büyük ölçüde sekülerizasyonu, tarikatların durumunu da derinden etkiledi. Onlar özellikle siyasî ve ekonomik değişimlerden çok etkilendiler. Bu değişimlerin İslâm dünyasında meydana getirdiği tepkiler ve bu çerçevede oluşan akımlar da giderek çözüme belirtileri gösteren tarikatları hedef seçmiş bulunmaktaydı. Selefiyeciler İslahat hareketleri İslâma sonradan girdiğini öne sürdük-

leri bid'atları tasfiye etmeye çalışırken, tarikatların eğitimsiz şeyhlerin elinde sergiledikleri keramet tellallığı, mezar kültü ve şarlatanlıklarına da şiddetle hücum etmekteydiler. Müslüman Modernist akımlar ise, atalete varan tevekkül anlayışı ve dünya hayatına karşı onu redde kadar uzanan olumsuz kötümser tutumu nedeni ile pasif ve kör bir kaderciliğe, taklitçiliğe, şeyhlerin kerametlerine körükörüne bağlılığa ve İslâma uymayan bir çok inanış ve uygulamaları sonradan oraya soktuğu ve böylece bid'atlara yol açarak İslâmın ilk safiyetini bozmaya yol açtığı suçlaması altında tasavvufu, İslâm dünyasının özellikle Batı karşısındaki geri kalmışlığının baş sorumlusu ilân ettiler. Meselâ, Modernistlerden belki de bütün bir düşünce sistemini büyük ölçüde tasavvuf felsefesinden aldığı ilhamla şekillendirmiş ve İslâmiyeti maddî âlemle mânevî âlemi ahenkli bir biçimde bağdaştıran bir tür '**İslâmî Hümanizm**' çerçevesinde yeniden yorumlamış bulunan **Muhammed İkbâl** (Ölm. 1938), çürümüşlüğü nedeniyle hem tarikatların Sufizmi hem de insanın benliğini silip atan Vahdet-i Vücutçuluğu şiddetle tenkit ve reddemektedir. Modernist fikirler XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye'de de yankılar uyandırdılar ve taraftarlar buldular.

Esasen bu akımın önderi **Afganî** (Ölm. 1897) Panislamist fikirleri için çok uygun bulduğu II. Abdülhamid döneminde İstanbul'a gelmiş; geleneksel ulemanın Afganî'ye olan tepkisi üzerine onu hararetle savunmak, İslâmcı modernist **Mehmet Akif**'e düşmüştü. Akif, kör bir tevekkül ve kaderci din anlayışına karşı **Safahat**'ında, İslâma yeni bir canlılık kazandırmak üzere, modernist bir anlayışla, şiddetli tenkitler yöneltmekteydi. Öte yandan **Ali Süavi**, İslâm Ülkelerinin medeniyet, san'at ve ticaretle geri kalmalarının tek sorumlusunun tasavvuf olduğunu öne sürüyordu. **Ziya Gökalp**, **M. Şemseddin Günaltay**... gibi modernist eğilimin Türkiyedeki tipik temsilcileri ise, yarı cahil dervişlerin elinde tekkelerin siyasî birer ajitasyon, meskenet, asalaklık ve hattâ ahlâksızlık yuvaları, asker kaçakları için birer saklanma yeri olmalarına karşı çıktılar. Mafih, modernistler, tekkelerin çöktüğünü kabul etmekle birlikte, daha çok onların ıslahından yana tavırlar sergiliyorlardı. Meselâ, M. Şemseddin (Günaltay) tekkelerin çağın ihtiyaçlarına cevap verip vermeyeceğini sorguluyor ve hiç değilse ıslahını temenni ediyor. Yine de Günaltay, "**Şeyh Galip gibi mümtaz ve hassas ruhları, Yahya Sünbül ve Hüdaî Efendiler gibi insan-ı kâmil ve fazıl**

dimağları yetiştiren tekkelerin pâyidar olmasına herkes taraftardır. Fakat, çığırından çıkmış, gayesini unutmüş tekkeleri ne yapmalı? Bunların fayda ve gereği var mı?” diye sormaktan da kendini alamıyordu. Keza Gökalp de ıslahtan yana tavırlar sergiliyor. Yine de onlar, İslâmın eski günlerine Tekke kanalıyla dönülebileceğini düşünmüyorlar. Bu son dönemde Osmanlıda ortaya çıkan Batıcı akım ise, çöküntüye uğrayan Tekkeyi ıslahı gayrı mümkün görmekte ve tarikatlarla savaşılarak tekkelerin kapatılmasını istemekteydiler. Meselâ Celâl Nuri (İleri), tasavvufu “İslâm dinini çığırından çıkararak tek kuvvet” olarak görüyor, onu 'esrar' ve 'morfin'e benzetiyordu. Gerçekte ise, tekke ve tarikatların bekleneni vermediğini bizzat kendi mensupları da ifade ve kabul etmekteydiler. Hattâ bu durum Meclis-Meb'ûsan'da Şemseddin (Ertuğrul) tarafından şu şekilde dile getiriliyordu: “Tekkeler memleketimiz için bir çok zamanlar pek faydalı hizmetler görmüşlerdir. (...) Fakat ne acıdır ki, sonraları bu hizmetten tamamiyle uzak kalmış, belki de bir miskinlik kaynağı olmuşlardır. (...) Mevcut tekkelere bir çokları bu gün sönmüş bir halde bulunuyor. Bunlara yeni bir hayat vermek gerekir. (...) Asrın sos-

yolojisinden ilham almak icap eder³⁰.

Gerçekte, İslâm dünyasının başka yerlerinde de tarikatlara karşı modern dönemde pek çok tenkitler yapıldı; sosyal reform programlarında tasavvuf ve tarikatlara karşı tepkiler gösterildi. Aslında, daha XVIII. yüzyıldan itibaren **Dar'ül-Mesnevî** adı altında bazı öğretim kurumları suretiyle tasavvuf konusunda eğitim-öğretim girişimleri olmuştu. II. Meşrutiyet döneminde **Cemiyet-i Sufiye** adı altında dernekler kurularak tasavvufa dair kitap ve dergi neşriyatı yoluyla Sufiliği düşüğü acıklı durumdan kurtarma girişimleri de oldu. Bu dönemlerde tasavvufa dair kayda değer eserlerin kaleme alınmış olduğuna da işaret etmek gerekir. Buna karşılık, bir bilim olarak Tasavvuf, hiçbir zaman Medreselerde öteki dinî ilimlerin arasındaki yerini almak imkânını elde edemedi. II. Meşrutiyet dönemindeki **Medreset'ül-Meşayih** girişimi ise sonuçsuz kaldı. Mamafih bu dönemde tasavvuf hiç değilse Dar'ül-Fünun'da kendine yer bulabildi³¹. Ancak bütün bunlar Tekke

30) M. Demirci, "Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatlar", **Türkiye Günlüğü**, Mart-Nisan, 1997, s. 17.

31) Krş.: M. Kara, "Tanzimattan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar", **Türkiye Ansiklopedisi**, C.IV, s. 991-993.

ve Zaviyelerin, Osmanlının son dönemindeki düşkünlüğünü düzeltmeye yeterli olmadı. Modern hayat şartları ve çağdaş eğitim, Şeyh-Mürîd karizmatik ilişkisine dayalı ve dünyaya gözlerini kapatan Sufiliği büyük ölçüde gözden düşürdü. Ancak, İslâm dünyasında Mustafa Kemal Atatürk'ten başka hiçbir siyasi lider, Tekke ve Zaviyeleri kapatarak tarikat faaliyetlerini yasaklamak cesaretini gösteremedi. Bu bakımdan müteakip bölümü Cumhuriyet döneminde konu ile ilgili gelişmelerin tahliline ayırmamız uygun düşmektedir.

III. CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNİN DEĞİŞİM SÜRECİNDE TARİKATLAR VE YENİ DİNİ OLUŞUMLAR

1. Türkiye'de Büyük Değişim ve Çöküntü Halindeki Bir Kurumun Sonu

Şüphesiz Cumhuriyet, Türk tarihinde çok önemli ve hayati bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Gerçi, Osmanlı İmparatorluğu dünya çapındaki değişim ve dönüşümlere ayak uyduramayınca, daha XVI yüzyıldan itibaren Batı medeniyetinin etkisine girmeye başlamıştı. Ancak o, hantal yapısı ile, değişen dünya şartlarına ayak uydurabilecek dinamizmi bir türlü gösteremedi ve I. Dünya

Savaşının sonunda tarihe kavuştu. Anadolu'da bu İmparatorluğun yerini alan ve Büyük Atatürk'ün önderliğinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti ise, modernleşmeyi ve bu arada laikliği ilke edinen tek islâm ülkesi oldu. Her ne kadar öteki İslâm ülkeleri de kendilerine göre modernleşme programları uyguladılar ve kısmen lâik eğilimler gösterdilerse de, onlardan hiç biri Türkiye Cumhuriyeti kadar gerçek lâikliğe yönelmedi.

Bir ölüm-kalım savaşını takiben Büyük Zafer, Saltanatın ilgası ve Cumhuriyetin ilânı ile birlikte Türkiye, akılcı, bilimsel, modern ve lâik bir Türk toplumunun yeniden inşası için gerekli yapı değişikliklerini sağlamak üzere, hukuk, eğitim, yönetim vs. alanlarda bir dizi inkılâba sahne oldu. Lâiklik dine saygıyı temel ilke edinmiş olmakla birlikte, modern bir toplumun akılcı, bilimsel ve lâik esaslara göre yeniden inşası da geleneksel anlayış ve yaşayışta önemli değişiklik ve düzenlemeleri gerektirmekteydi. Bu çerçevede Hilafet ile Şer'îye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak yerine din hizmetlerini düzenlemek ve yürütmek üzere Diyanet İşleri Reisliği ve Vakıflar Umum Müdürlüğü kuruldu. Bu arada Tekke ve Zaviyelerin yönetimi de Diyanet'e bırakıldı. Medreseler kapatılarak,

eğitim ve öğretimde, Tanzimat döneminden bu yana kendini gösteren Mektep / Medrese ikiliğini ortadan kaldırmak üzere Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim-öğretim işi Maarif Vekâletine verildi. Hukuk alanında özellikle Tanzimattan bu yana baş gösteren ikiliğin ortadan kaldırılması ise, Şeriat Mahkemelerinin yerine Medenî Kanun'a geçilmesi ile sonuçlandı.

Özellikle Hilafetin kaldırılmasının tepkileri sürerken Nakşibendî Şeyhi Said'in önderliğinde, Anadolu'da Selçuklulardan bu yana örneklerine sıklıkla rastladığımız, dinin siyasete âlet edilmesi suretiyle devlete karşı isyanın bir örneği daha yaşandı ve anlaşılan bu olay, eğitimsizlik ve bilgisizlik nedeniyle uzun zamandan beri çöküntü içerisinde olan Tekke ve Zaviyelerin kapatılarak tarikatların faaliyetlerinin yasaklanması ve Türbelerin Seddine Dair Kanun'unun 1925 te yürürlüğe konulması için çok uygun bir fırsat oluşturdu. Bu kanunun çıkarılmasından önce, isyan olayının hemen akabinde, Doğu Anadolu'daki bütün Tekke ve dergâhların derhal kapatılarak, faaliyetlerinin yasaklanması yoluna gidilmiş olması, olayın kanunun çıkarılmasında vesile-sebep rolünü oynadığının daha iyi anlaşılmasına imkân tanıyor. Böylece, anlaşılan Tekke ve Zavi-

yelerin Seddine Dair Kanun'un çıkarılması yolunda söz konusu yasaklama, bir ilk adımı oluşturmuş; bunu müteakip Atatürk, Ağustos 1925'te Kastamonu'ya yaptığı gezide Tekke ve Zaviyeler konusundaki görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Ancak tekkelerin kendiliklerinden kapanmalarını beklemek yersizdir. Bu nedenle de 2 Eylül 1925'te Bakanlar Kurulu, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ve din görevlilerinin kıyafetlerine ilişkin bir kararname yayınlamıştı. Kararnameye karşı yer yer bazı tepkiler kendini gösterdi. Böyle olunca da sorunu kanun gücüyle halletmek gerektiği anlaşılmıştı. Kanun teklifi Refik Koralan ve arkadaşlarıca hazırlandı. Kanunun gerekçesinde şöyle denmekteydi: **“Tekkeler ve zaviyeler gibi, İslâm dininin zorunlu kılmadığı kuruluşların, hak yolundan sapmışların elinde, düşüncelerdeki karışıklığa ve siyasal amaçların desteklenmesine ne kadar elverişli olduklarını, mal ve canca bir çok fedakârlık gerektiren son gericilik olayı açıkça anlattı”**. Kanunun Meclis'te görüşülmesi esnasında Tekke ve tarikatların lehinde hiç kimsenin söz almamış olması, her halde bu zamanda onların bilgisiz ve eğitimsiz kimselerin elinde uyuşukluk, tembellik ve özellikle de siyasal istismar yuvaları olarak çö-

küntülerinin hangi dereceye ulaştığını anlamamıza izin verdiği gibi, kapatmak üzere kanunî düzenleme yoluna gidilmesinin arkasında yatan derin sebepleri kavramamıza da imkân tanıyor. Çağdaş bir ülke olmak emelinde olan Türkiye Cumhuriyeti, dinin siyasal amaçlarla istismarının engellenmesi ilkesine dayalı laikliği hedeflemiş olup, birer istismar yuvası halinde dejenere olmuş bulunan tekke ve zaviyelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması olayı, kanaatimizce gerçekte bu hedefe gidişte önemli bir adımı oluşturmaktadır. Tasavvuf dergisinin sahibi ve Meclisi-i Meşayih'in eski başkanı **Şeyh Saffet**'in Kanunun lehinde konuşmuş olması ise, kanaatimizce bu durumun bir başka göstergesi oluyor.

Tekkeler, zaviyeler, tarikatlar ve tarikatlara ait ve kazanç elde etmeye dayanan türbeler kapatılırken, aynı zamanda şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, büyüçülük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber verme ve murada kavuşturma amacıyla muskacılık gibi ünvan ve sıfatların kullanımı ve bunlara ilişkin işlerin görülmesi ve elbise giyilmesi de yasaklanmaktaydı.

Aslında pek çok Tekke mensubu Millî Mücadele es-

nasında harekete destek olmuş ve meselâ Üsküdar'da Nakşibendî Şeyhi Ata Efendinin Özbekler Tekkesi Mücadele-ye İstanbul'dan katılanlar için adetâ bir ara istasyon görevi yapmıştı. Birinci ve İkinci Meclise de bir çok tarikat mensubu temsilci olarak katıldı. Ayrıca, belirtmek gerekiyor ki, gerçekte tasavvuf da, İslâm dinini kuru bir şekil altında anlama ve yaşama eğilimlerine karşı, kendi ölçüsünde manevî bir derinlik ve ahlâkî bir genişlik ve yücelik boyutunu içermekle, bir zühd ve takva yolu ve bir nefis eğitimi olarak zamanında bir terbiye ve fazilet kaynağı oluşturmuş bulunmaktaydı. Bu yolla eski zamanlarda yüksek ahlâkî değer ve ideallere sahip insanların yetiştiğine yukarıdaki tarihî panorama içerisinde yeri geldikçe işaret etmiş bulunmaktayız. Bu şekli altında tasavvufun bir ahlâk, bir düşünce ve bilim, bir felsefe ve nihayet edebiyatı, musiki-si, mimarisi ve hat san'atı ile geniş bir kültürü oluşturduğuna da işaret ettik. Sufî teşekküllerin Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması ve özellikle Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş dönemlerindeki imar ve iskân, sosyalleşme, sosyal yardımlaşma ve güvenlik fonksiyonlarına da temas etmiş bulunmaktayız. Tasavvufun, dinî yaşayışa bir duygu, coşku ve vecd boyutu kazandırdığı, hoşgörüyü

kapı açtığı ve böylece değişik çevrelerden insanlara farklı bir kitle dindarlığı sunduğuna da temas ettik.

Bununla birlikte, özellikle gerileme döneminde kendini bir türlü yenileyemeyen Tasavvufî faaliyet alanı içerisine başka bir çok şeylerin karıştığını ve böylece tarikatların aslî görevlerini tamamlayarak devirlerini doldurdularını da yukarıdaki panoroma bize göstermiş bulunmaktadır. Anlaşılan Osmanlı dönemi, başka bir çok alanlarda olduğu gibi, genelde fikrî planda bu konuda da eskinin mirasına konmanın ötesinde yeni pek bir şey getirebilmiş değildir. Toplumsal teşekküller olarak ise zamanla, gurur ve sahte gösteriş, eğitimsiz halkın saf duyguları ve eğilimlerinin sömürülmesi, bu yolla servet, nüfuz ve ikbâl kazanma hevesleri, vergi kaçakçılığı, tembellik, meskenet, hurafeler, spiritizm, sahtecilik, heva ve heves ve en önemlisi dinin ve bilgisiz ve saf insanların tertemiz dinî duygularının yine cahil ancak kurnaz kimselerin elinde siyasî emeller yahut ekonomik çıkarlar uğrunda istismarı veya gerçeklerden, sorunlardan bir kaçış ve aldatici bir avunma, giderek artan ölçüde oraya karışmak suretiyle, bilgisiz ve ehliyetsiz kimselerin elinde tasavvuf ve tarikatların, tekkeler ve zaviyelerin, yüce amaçlar ve ideallerden uzak-

laşarak tereddî ettikleri de yine yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Öyle ki, Osmanlının son dönemlerinde Tekkenin ıslahına taraftar olanlardan önemli bir bölüm dahi anlaşılan gerçekte bunun mümkün olamayacağını düşünmekteydiler.

Çağdaşlaşmak azminde olan ve bu amaçla sistemli bir reform çabası içerisinde bulunan bir toplum ve devletin böylesine çöküntü içerisindeki bir kurumu içinde barındırması elbette ki bir çelişki yaratacaktı. Nitekim, böyle olduğu içindir ki, büyük Atatürk, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının öncesine rastlayan 30 Ağustos 1925'te, Kastamonu'da yaptığı konuşmasında, ölülerden meded ummanın ayıbına işaret ettikten sonra, **“Bu gün ilmin, fennin bütün şumûlüyle parlak ışıkları karşısında filan veya falan şeyhin irşadı ile, maddî ve manevî saadeti arayacak kadar ibtidaî insanların Türkiye medenî camiasında mevcudiyetini asla kabul etmiyorum. Efendiler ve ey millet! Biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler ve meczuplar memleketi olamaz. En doğru en hakiki tarikat medeniyet tarikatıdır. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir. Tarikat reisleri bu dediğim hakikatı idrak**

edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacaklardır”¹ demek suretiyle böylesine çöküntüye uğramış bir kurumun modern ve lâik Türkiye Cumhuriyetinde yerinin olamayacağına işaret ediyordu. Bunu takiben Atatürk, Çankırı’da yaptığı konuşmasında da benzeri tarzda konuşmuş ve tarikat mensuplarının, din görevlileri gibi giyinmelerinin yersiz ve haksız olduğunu belirtmişti². Doğrusu, tekkeler, zaviyeler ve tarikatlar kapatılmak suretiyle, aslında Türkiye’de yapılmak istenen şey, halkın gündelik yaşamına kadar girmiş ve kökleri yüzyılların derinliklerine uzanan doğulu mistik bir anlayışı ve bunun etrafında oluşmuş bulunan istismar odaklarını, devrimci bir atılımla bertaraf etme isteği idi.

Anlaşılan tarikat mensuplarının bir bölümü kapatma olayını sükûnetle karşılamayı bilmiş, ancak daha geniş bir bölüm, geleneksel ve alışılmış bir tutumla olayın şaşkınlığı altında kalmaktan kendini kurtaramamıştır. Bundan böyle, Türkiye Cumhuriyetinde görünürde tarikat kuruluşları ve faaliyetleri resmen ortadan kalkmıştır. Ancak gerçekte, çöküntü halinde de olsa, toplumsal yapısı içinde

1) **Atatürkün Söylev ve Demeçleri**, C. II, Ankara, 1958, s. 215.

2) **Ş. Turan, Türk Devrim Tarihi**, İstanbul, 1995, C.III, s. 179.

gelenekleşmiş bir biçimde fonksiyonel olarak yer tutmuş ve mensuplarına bir kültür ve hayat tarzı, bir dünya görüşü sağlamakta olan tarikatların faaliyetlerinin bir anda tamamen durmasını beklemek elbette ki mümkün olmayacaktır. Özellikle tarikat şeyhlerinin, toplum katlarındaki nüfuz ve itibarının derecesi göz önüne alınınca bunun böyle olacağını anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Bu nüfuz ve itibar sebebiyledir ki, meselâ II. Abdülhamit, kitlelere ulaşmada onları birer iletişim aracı olarak kullanmıştı. Gerçi kanun, büyük ölçüde caydırıcı bir rol oynamıştır ve bu bakımdan da onu takiben tekke ve zaviyelerin kapılarını kapattıkları gözlenmiştir. Nitekim tarikatlardan bazılarının bundan böyle her hangi bir faaliyetine de rastlanmamıştır. Bununla birlikte, anlaşılan onların en azından önemli bir bölümü, resmî kapatma karşısında faaliyetlerini yeraltına kaydırma yoluna gitmişler ve şartlar müsait olduğu andan itibaren de gün yüzüne çıkmışlardır. Gerçi, onların yerin doldurmak üzere Halk Evleri gibi ikâme kurumlar tesisi yoluna da gidilmiştir. Ancak onların, toplum hayatında geleneksel ve teşkilatlı bir biçimde ve fonksiyonel olarak yer tutmuş ve kurumlaşmış tarikatların yerini doldurmasını en azından kısa vadede elbette ki bekle-

mek mümkün olamayacaktı. Bu bakımdan da Cumhuriyet döneminde tarikatların önemli bir bölümü fiilen ancak yer altına girmiş bir biçimde faaliyetlerini sürdürdüler. Nitekim, bir yabancı gözlemci, hususiyle Nakşîler ve Kadirîlerin özellikle Doğu'da faal durumda kaldıkları ve yeraltı medrese ağı aracılığıyla dinî öğretimi sürdürdükleri; ailelere ekonomik destek verdikleri, iş ve toplumsal hareketlilik sağladıkları olgusuna dikkat çekiyor³.

Öte yandan, şüphesiz, kanunen yasaklama hareketi, her şeyden önce bir geleneğin kırılması bakımından büyük bir önem taşıyor. Başka bir deyişle Türk toplumu Cumhuriyetle birlikte çok önemli, köklü ve hayati bir değişim ve dönüşüm dönemine girmiş olup, inkılaplar ve onlardan biri olan, çöküntü halindeki Tekke ve zavilerin kapatılması olgusu, bu yolda önemli bir adımı oluşturuyor. Gerçekte yukarıda da defaatle işaret edildiği üzere Türk toplumu, daha Cumhuriyetten önceki dönemlerde, geri dönüşmez bir biçimde bu değişim sürecini yaşamaya başlamış bulunmaktaydı. Esasen bu çalışmanın daha başlangıcında Türklerin islâmlaşması olgusunun, onların tarihleri içerisinde yaşadıkları bilinen, birinci çok büyük değişim

3) Bk.: R. Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s. 18.

olduğuna işaret etmiştik. Türk toplumunun modern dönemde geçirmekte olduğu değişimin ise, onun tarihinde yaşamakta bulunduğu ikinci büyük değişim olduğunu beyan ettik. Bazıları, Türk toplumunun modern dönemde yaşamaya başladığı bu çok büyük ve hayatı değişimin köklerinin çok önceki dönemlere uzandığını önemle belirtiyorlar. Bu yolda ilk kayda değer belirtilerin Osmanlıda en azından Fatih ve Kanunı dönemlerinde başladığı biliniyor. Bununla birlikte, modern zamanlarda Batı'da başalayan büyük değişim dünya lsnde bir boyut kazanmaya yönelince, Osmanlı İmparatorluğu da, daha XVIII. yüzyılda, önce askerı alanda başlattığı değişimi giderek başka toplumsal faaliyet alanları ve kurumlara doğru kaydırmaya başlamıştı. XIX. yüzyıl bu yolda önemli hamlelere sahne oldu. Bu dönemde Tanzimat, bu yolda şüphesiz çok önemli bir merhaleyi oluşturmakta, bundan böyle Türk toplumunda değişim bir ivme kazanmış bulunmaktaydı. Ancak, tüm çabalara rağmen Osmanlı, hantal yapısı ile bu değişime ayak uyduramayarak, I. Dünya savaşının sonunda oknce, yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte Türk toplumu, tarihindeki belki de en köklü reformlar aracılığı ile, değişimin çok tipik bir örneğini yaşamaya baş-

ladı. Tanzimatla başlayan değişim, Türk toplumu içerisinde çelişkili bir hal ortaya çıkarmış, bu durum özellikle kurumlarda en çarpıcı bir biçimde kendini göstermişti. Bu bakımdan, Atatürk inkılaplarının çok önemli bir bölümü, yukarıda da işaret edildiği üzere, birinci derecede toplumdaki bu çelişkili durumu ortadan kaldırmaya yöneldiler. Ancak, belirtmek gerekiyor ki, bir toplumu tüm kurumları, yapısı, kültürü ve herşeyi ile bir anda toptan değiştirmek tarihte rastlanmış bir olgu da değildir. Aslında toplumda değişim, başta da işaret edildiği üzere yavaş ve birikici bir biçimde sürekli olarak mevcuttur. Böylesine sürekli bir olgunun sonuçlarını da, ancak çok uzun vadede gözlemek mümkün olmaktadır. Toplum hayatının bazı anları ve dönemlerinde ise, değişim çok hızlanmaktadır ve işte Atatürk dönemi ve bu zamanda gerçekleştirilmiş bulunan inkılaplar, özellikle Tanzimattan bu yana giderek şiddetlenen bir bunalım ve arayış dönemini takiben ortaya çıkan böylesine hızlı bir değişime işaret etmektedirler. Bununla birlikte, bu hızlı değişimlerin topluma mal olması ve kökleşmesi, yine de uzun bir süreçte oluyor. Bu bakımdan da Cumhuriyet döneminde Türkiye’de başlatılan değişim olgusu, kanatimizce toplum hayatımızın her alanında bütün

hızıyla sürüyor. Ancak değişim, böylesine bir tarihî, toplumsal ve kültürel olgu olarak, Türk toplumunun kendi şartları ve iç ve dış dinamikleri çerçevesinde yaşanıyor. Anlaşılan o, tarihî ve toplumsal gelişimi çerçevesinde, düz hatlı bir çizgide seyretmiyor. Dolayısıyla Türk toplumu da her geçen gün sürekli modernleşmiyor. Tersine değişim zikzaklar ve gidiş gelişlerle karakterize olan bir süreçte gerçekleşiyor. Her şeye rağmen Türkiye’de, kökleri gerilere uzanan ve Cumhuriyetle birlikte ivme kazanan, **Gemeinschaft (Cemaat)** ilişkilerden **Gesellschaft (Cemiyet)** ilişkilere yahut geleneksel bir toplum modelinden modern bir topluma doğru olan değişim süreci bütün hızıyla sürüyor ve böylece hızlı ve köklü değişim ve dönüşüm, Türk toplumunun Cumhuriyet tarihine damgasını vuruyor.

Bu bakımdan da, Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılmasını müteakip, meydana gelen tarikat hareketleri ve genel olarak dinî bir renk içeren cemaatleşme olayları ve hareketlerini böylesine bir değişim olgusu perspektifinde, geleneksel modelden modern ve çağdaş bir toplum modeline geçmek isteyen ancak henüz bunu başaramayan; yine de artık eskisi gibi de olmayan 'tranzisyonel' bir toplumun kendi iç ve dış dinamikleri

çerçevesinde yaşamakta olduğu değişim ve dönüşüm ve bunlara uyum ve uyumsuzluk olguları ve çelişkiler biçiminde değerlendirmek gerekiyor. Böyle olduğu içindir ki, kanatımızca Cumhuriyet Türkiyesinde kendini yeniden gösteren tarikat olgusunun ve hattâ öteki dinî hareketlerin en belirgin özelliği, Atatürk'ün başlattığı modernleşme yolundaki gelişmeler ve bu çerçevede ancak araya başka bir çok fatörlerin de girmesi ile ortaya çıkan değişim ve dönüşümler, gelgitler, zikzaklar ve bu suretle oluşan uyum ve uyumsuzluk süreç ve olguları olarak kendilerini göstermelerinde toplanıyor.

Herhalükârda onlar, böylesine bir değişime karşı bir anlamda hep tepkisel oluşumlardır ve değişime tepki, Cumhuriyet döneminin dinî hareketlerinin esas karakterini oluşturmaktadır. Şüphesiz bu tepki, değişim olgusu içerisinde ona tam meydan okuma biçimine bürünebildiği gibi, onunla bir şekilde uzlaşma eğilimini de içerebilmekte, doğrusu tepkisel oluşum çok çeşitli biçimler altında kendini ortaya koymuş bulunmakta; her şeyden önce, eskiden olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de, tarikatların kollara ve dallara ayrılarak bölünmeleri ve hattâ bu çerçevede yeni cemaat şekillerinin ortaya çıkmaya başlaması suretiyle

kendini daha da çarpıcı bir biçimde gösteren parçalanmışlık hali, değişime karşı onların tepkisel konumunun en açık bir göstergesi olmaktadır.

Bununla birlikte, belirtmek gerekiyor ki, Türk toplumu içerisinde, tarihî olarak, önceki dönemlerde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de din, gerek kişisel ve gerekse de toplumsal düzeyde çok vecheli, çok boyutlu ve çok fonksiyonludur ve bu bakımdan Cumhuriyet döneminde Türkiye'de tarikatlar ve öteki yeni dinî oluşumları ve hattâ sosyal bir olgu ve süreç olarak Türk toplumunun dinî yaşayışını da bu çerçevede değerlendirmek yerinde olmaktadır. İşte bu şekildedir ki, meselâ, bir bakıma tarikatları, başlangıç dönemlerinde beri İslâm dünyasında görülen ve Osmanlı döneminde daha da güçlenen, merkeziyetçi bir anlayışla din ve toplumu ve hattâ devleti birleştirmeye çalışarak, fonksiyonel olarak dini bir toplumsal kontrol mekanizması şeklinde işleten tekelci eğilime karşı dinî kendiliğindenliğin tepkisel bir tezahürü olarak da görmek mümkündür. Ancak, sosyolojik bakımdan, dinî alanda toplumsal uyum, gelenek, yaratıcılık, hürriyet ve kendiliğindenliğin bu antinomisinin hemen her toplumu karakterize eden bir husus olduğunu, bu bakımdan da bu durumun

Türk toplumuna mahsus özel bir karakteristik durum olmadığını belirtelim. Üstelik eskiden olduğu gibi ve Cumhuriyet döneminde daha da belirgin olarak tarikatlar ve öteki yeni cemaat oluşumları, münhasıren dinî olgular da değildirler. Tersine sürece bir çok faktörler girmekte ve olay çok vecheli ve çok fonksiyonlu bir görünüm altında karşımıza çıkmaktadır. Bu şekil ve görünüm altında, değişime gelenekçi cemaat çizgisindeki bir tepkisel tavır ise, Cumhuriyet dönemi Türk toplumunda özellikle tarikatlar ve öteki yeni dinî oluşumları çok tipik bir biçimde karakterize ederek olaya damgasını vuruyor. Bu bakımdan da konuya öncelikle ve ağırlıklı olarak bu açıdan yaklaşmak daha aydınlatıcı oluyor. Ancak, derinliğine tahliller, Cumhuriyet Türkiyesindeki cemaatleşme olgularının, gerek yapısal ve gerekse de fonksiyonel olarak eskinin geleneksel cemaat yapılarının salt birer uzantısı olmadıklarını, zira değişimin onlara önemli uyum süreçlerini empoze ettiklerini, bu bakımdan onların yeni şartlarda yeni işlevlere yönelindiklerini de gösteriyor. Konu ile ilgili olarak, bu dönemdeki gelişmelere panoromik bir biçimde göz atış, bu durumun daha iyi bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

2. Değişime Tepkinin Bir Anlatımı Olarak Tarikatlar Ve Öteki Dinî Hareketler

a. 1925-1950 Arası Dönem

Menşei dinî tecrübe içersinde, son tahlilde, dünya hayatına karşı tepkisel bir tutumun varlığına işaret etmiş-tik. Hz. Peygamber'in ilk tecrübelerinde de bu tepkisel tutumun izlerine işarette bulunduk. Bütün dinlerde mistik oluşumların dinî bünye ve geleneğin gelişim seyrine bir tepkiyi içerdiğine de temas ettik. Meselâ Budizm gibi dünyaya kötümser gözle bakmak ve onu büsbütün “yalan” olarak değerlendirmek suretiyle, tamamen mistik bir karaktere bürünen, dünya ölçüsünde büyük bir din, temelde Hindu-izmin dinî geleneğine bir tepkinin anlatımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında ise, hemen her din ve dinî hareket, toplumda mevcut geleneksel duruma bir tepki hareketi şeklinde ortaya çıkıyor. İslâm'da ilk zühd hareketinin dünyaya aşırı meyile ve gidişata bir tepkinin anlatımı olduğunu gördük. Tasavvufun oluşumunun islâmî ana bünyenin seyrine bir tepki hareketini oluşturduğunu da yukarıdaki açıklamalar ortaya koydular. Osmanlı'da Tekke,

medreseye karşı bir muhalefeti ve bir ölçüde alternatifi oluşturmaktaydı. Anlaşılan tüm mistik oluşumlar bir şekilde tepkisel bir özelliğe sahip bulunuyorlar. Onların bu tepkisel özelliği, bünyelerinde **Millenarist*** hareketlerin Mehdiçi kurtuluş inancı ve ideolojisine oldukça sık ve güçlü bir biçimde yer vermiş olmalarından yahut sıklıkla itiraz ve protesto fonksiyonlarını üstlenmiş bulunmalarından da anlaşılmaktadır. Hakikaten Cumhuriyet dönemi Türkiyesindeki Sufi oluşumların yanı sıra öteki dinî akımların önemli bir bölümü de bu temaya yaygın bir biçimde bünyelerinde yer veriyorlar. Meselâ bunlardan Nurculuk, Halidî Nakşilikten kaynaklanmış olmakla birlikte, Said-i Nursi'nin devrin tarikat değil fakat “**cemaat**” asrı olduğunu beyanı ve siyasî seçeneği reddeden bir tavır sergilemiş olmasına rağmen, “**Mehdî**” ve “**Müceddid**” inançlarına bünyesinde güçlü bir biçimde yer vermek suretiyle bu tepkisel kurtuluş eğilimini tipik bir biçimde ortaya koymuş bulunmaktadır. Sufi tarikatlar ise “**Mehdî**” inancına daha da güçlü bir biçimde bünyelerinde yer veriyorlar.

*) **Millenarizm ve millenarist:** Kıyametten önce Hz. İsa'nın dünyaya geri dönerek bin yıl süre ile barış içinde hüküm süreceğine olan inanış ve hareket. Aynı şekilde, Mehdi yahut kurtarıcı beklentisine sahip her çeşit hareket.

Esasen, Cumhuriyet döneminde, tekke ve zaviyelerin kapatılmasını müteakip, Türk toplumunda gözlenen tarikatlar ve öteki dinî oluşumlar hep, dinî ve mistik hareketlerin bu tepkisel özelliğini güçlü bir biçimde paylaşıyorlar. Hattâ, Cumhuriyet döneminin dinî ve sufi oluşumlarının tepkisel özelliği, bilinen bir çoklarından daha da çarpıcı bir biçimde karşımıza çıkıyor. Bunda, şüphesiz onların illegal yeraltı oluşumları veya paralel din karakterine sahip bulunmalarının payı büyük olmalıdır.

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş döneminde, bu tür bir tepkisel tavrın açık göstergelerini Nakşi hareketlerin Atatürk inkılaplarına karşı protesto eylemlerinde gözlemek imkânımız olmaktadır. Bilindiği gibi Nakşilik, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde büyük bir güç kazanmış, özellikle Halidî Nakşibendilik, Sünnî eğilimlere de güçlü bir biçimde yer vererek sadece Osmanlı İmparatorluğunda değil fakat bütün İslâm dünyasında özellikle Batı etkisi altındaki değişimlere karşı en güçlü tepkiyi temsil etmişti. Anlaşılan Nakşîlik, İmparatorluğun son günlerinde İstanbul'da en etkin ve yaygın ve en çok tekkeye sahip sufi teşekkül olarak karşımıza çıkmakta; Cumhuriyetin kuruluş döneminde değişime tepkiye Nakşibendi-

lik öncülük etmiş bulunmaktadır. İnkılaplar, Şeyh Said isyanını takiben, 1925'teki Şapka devrimine karşı yapılan protesto hareketinden, 1930'daki Menemen Olayı, 1933'te Bursa'da Türkçe ezana direniş gibi tüm güçlü tepki hareketlerini bir ölçüde çoğunlukla Nakşî çevrelerden gördüler. Bunun gibi, 1935'te Siirt'te, kendini mehdî ilân ederek etrafına topladığı müridleri ile Eruh ilçesi köylerinde propaganda faaliyetlerine başlayan Şeyh Halid ile oğlu Şeyh Kuddüs'ün başlattıkları olaylar ve 1936'da Kayserili Ahmet Kalaycı adında birinin İskilipte giriştiği tarikat faaliyetleri de Nakşibendî kaynaklı idi.

Gerçi, rejimin giderek güçlenip oturması, bu tür alenî tepkilerin hiç değilse bir dönem için arkasının kesilmesi ile sonuçlanmıştı. Ancak yine de, 1940'lı yıllar saldırgan tarikat olaylarına sahne olmaktan da geri durmamıştır. Bu defaki, Kuzey Afrika menşeli **Ticanî** tarikatıdır. Tarikat, Ahmed et-Ticanî tarafından, 1801 de Fas'ta kurulmuş ve ilkin II. Abdülhamid döneminde, sonra da 1930'larda Türkiye'ye uzanmış olup, reisi **Kemâl Pilavoğlu**'na müridleri "**efendi**" ve "**hazret**" gibi sıfatlar vermekte, ayrıca tarikatın bünyesinde halifeler, müridler ve muhipler bulunmaktadır. Ayrıca, Tarikat bünyesinde fedâî de-

nilen aksiyon adamları da mevcuttur. Şeyhe mutlak bağlılık esastır. Tarikat Ankara'nın Çubuk ilçesi ile Çankırı'nın Şabanözü ve kısmen Çerkeş ilçelerinde ve Çorum dolaylarında taraftarlar bularak yayılmak imkânını elde etmişti. Her ne kadar tarikatta amaç "**Tanrı'nın emirlerini yerine getirip Peygamberin ahlâkını temsil etmek**" şeklinde belirlenmiş görünüyorsa da, lâik Cumhuriyet'e karşı saldırgan tavırları ile dikkati çekmiştir. Bu çerçevede, 1941'lerde Atatürk heykellerine saldırıları 1946'larda Türkçe ezanı tenkitler izledi ve 1949'da Meclis'teki dinleyiciler locasında Arapça ezan okunması olayına gelindi. Esasen Ticanîlerin eylemleri mütekip dönemde de sürdüler⁴.

Öte yandan, bu dönemde, Osmanlıdan intikal eden tarikatların önemli bir bölümü, varlıkları ve hayatiyetlerini bir şekilde sürdürmeyi başardılar. Bu çerçevede karşımıza, dönemin güçlü Nakşi şeyhleri **Abdülhakim Arvasî** (Ölm. 1953) ve **Mehmet Zahit Kotku**'nun adları gelmektedir. 1930'larda güçlü kişiliği ile ortaya çıkan Arvasî, ülkenin önde gelen şairlerinden **Necip Fazıl Kısakürek**'in manevî rehberi olmuştur. 1930'da Menemen olayını müte-

4) Krş.: N. Çağatay, **Türkiye'de Gericî Eylemler**, Ankara, 1972. s. 42-43.

akip tutuklanmış ve sonra serbest bırakılmıştı. Herhalükârda o, faaliyetlerine devam etti ve böylece karizmatik kişiliği de büyük ölçüde arttı. 1920'ler ve sonraki döneme damgasını vuran bir başka Nakşibendî kaynaklı oluşum da Doğu Anadolu'da Van yöresinde, Halidî Nakşibendî medreselerinde yetişmiş bulunan **Said-i Nursî** (Ölm. 1960)'nin fikirleri ve eylemi etrafında gelişen ve Cumhuriyet dönemi dinî hareketleri arasındaki yerini güçlü bir biçimde almayı başaran **Nurculuk** hareketi olmaktadır. Bu bakımdan da Ş. Mardin, İslâm dünyasının başka yerlerinde olduğu gibi, Türkiye'de de değişime karşı islâmcı tepkinin ve islâmî yeniden canlanışın merkeze karşı "çevre"den oluşmaya başlamak suretiyle geliştiğini düşünmektedir⁵.

Türkiye Cumhuriyetinde tarikatlar konusunda bir yabancı araştırmacı, özellikle 1925-1950 arasındaki dönemde tarikatların varlıklarını camiler vasıtasıyla sürdürmüş oldukları hususu üzerinde önemle duruyor⁶. Hakikaten, meselâ Halidî Nakşiliğine mensup **Gümüshaneviyye**, İs-

5) Ş.Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı", s.86-87.

6) Th. Zarcone, "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti", **Türkiye Günlüğü**, 23, Yaz 1993, s. 99-107.

tanbul'da varlığını bu yolla sahip olduğu camilerde sürdürmüştü. Bursa'da imamlık görevi yapmakta olan Nakşi halifesi Zahid Kotku, İstanbul'a Nakşî şeyhi İstanbul Ümmü Gülsüm Camii imamı **Şeyh Abdülaziz Bekkine**'nin ölümü üzerine, Nakşî cemaatinin başına geçmek üzere gitmişti. Böylece İstanbuldaki camie sığınan tarikat, Şeyh Mehmet Zahid'in önderliğinde, yasaklamaya rağmen gizlilik içerisinde hayatiyetini sürdürebilmişti. Bu bakımdan, anlaşılan bir tarikatın varlığı ve hayatiyetinin devamında, onun bir tekke veya camide kurumlaşmış olmasının önemi çok büyük oluyor. Nitekim, tekkelerin kapatılarak tarikatların yasaklanmasının üzerinden uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen bugün Türkiye'de Nakşîlik, Halvetîlik, Kadirîlik ve Rıfâîlik varlıklarını ancak bu yolla güçlü bir şekilde sürdürebiliyorlar. Öte yandan, bunlara nisbetle, öteki tarikatların bir çoğu ya silik bir şekilde var olabilmiş veya ortadan tamamen kaybolmuşsa, bunda onların tekkelerini, onu en azından bir cami ile bütünleştirmek ve böylece cemaatine, onun eğitimine, manevî silsilesine ve karizmasına süreklilik kazandırmak suretiyle, ayakta tutamamış olmasının rolü büyüktür. Nitekim bugün Bektaşîlik ve Mevlevîlik, gizliden devam eden tekkelere sahip olma-

dıklarından varlıkları ve geleneklerini öyle pek güçlü bir biçimde korumayı başara bilmiş görünmüyorlar. Buna karşılık öteki tarikatların şeyhleri, imamlığı seçerek ve hattâ bazıları önceden imam olmadıkları halde imamlık görevini üstlenerek dergâhlarını adetâ camie taşımak suretiyle oraya sığındılar ve bu yolla varlıklarını ve geleneklerini güçlü bir şekilde korumayı başardılar. Gümüşhanevî şubesi daha sonra dergâhını İskender Paşa Camiine taşıdı ve cemaat müteakip dönemde bu cami in adı ile bütünleştirilmek suretiyle İskender Paşa Cemaati şeklinde anılmaya başlandı. Yine Müceddidî kolundan **Hüseyin Hilmi Işık**, uzun süre Arvasî'nin yanında bulunmuş, Arvasî'nin ölümünden sonra şeyhlik icazetini, O'nun Üsküdar ve Kadıköy'de Müftülük yapmış bulunan oğlundan almıştı.

Böylece, şayet şeyh bir camide imamet veya Diyanet Teşkilatında bir görev elde etmişse, bu görevine bağlı olarak yapılan va'z ve nasihatlar, okunan hutbeler de, tarikatın manevî kültürünün cemaat düzeyinde sürekliliği bakımından önemli bir rol oynamıştır. Şüphesiz tarikatların, Türkiye Cumhuriyeti döneminde, yasaklanmış olmalarına rağmen hayatîyetlerini devam ettirme yollarının en etkili olanlarından birisi, şeyhlerin camide veya özel yerler ya-

hut evlerdeki sohbet toplantıları olmuş, bu yolla hem geleneksel tarikat kültürü süreklilik kazanmış, hem de şeyhler manevî rehberler olarak mesajlarını cemaatlerine iletebilmişlerdir. Şeyhlerin sohbetleri mürid eğitiminin devamlılığı açısından çok önemli bir rol oynamıştır. Nihayet, şeyhler sohbetlerin yanı sıra müridlerine yerine göre özel dersler vermişler, tarikat eğitime yönelik belli kitapları okumalarını sağlamışlardır. Onların risaleleri, şiirleri, ilâhileri, hem sözlü olarak hem de yerine göre derlenerek okunmayı sürdürdüler ve böylece tarikat kültürü ve eğitiminin devamlılığına önemli katkılarda bulundular. Arvasî, müridlerine İmam Rabbanî'nin Mektubat'ını okumalarını tavsiye ediyordu. Tekke yahut camiin, sohbetlerin, va'z ve nasihatların, özel dersler ve kitapların yanı sıra, belli tarikat ünvanlarının resmen değilse de toplumsal ve kültürel olarak muhafaza edilmiş olmasının da Cumhuriyetten sonra tarikatların devamlılığında önemli bir rolü oldu. Anlaşılan yasağa rağmen el altından şeyhlik ve halifelik icazetnâmeleri verilmeye devam edilmiştir. Hattâ bir kısım şeyhler öldüklerinde, mezar taşlarına bile şeyhlik ünvanları nakşolunarak tarikata süreklilik kazandırılmaya çalışılmış bulunmaktadır. Keza onların türbeleri de ta-

raftarlarını cezbetmeye devam ettiler. Öte yandan tutuklamalar, hapisler, sürgünler, zülme uğradıkları söylentileri ile birlikte bu tarikat şeyhlerinin karizmasına süreklilik kazandırmış, şeyhlerin kerametlerine dair kulaktan kulağa anlatılanlar ise onların gücüne güç katmıştır. Böylece manevî aktarma mekanizması yoluyla tarikat geleneği canlı bir biçimde sürdürüldü.

b. 1950 Sonrası Dönem

Bununla birlikte Cumhuriyet döneminde, tarikat olgusunda asıl canlanma, çok partili döneme geçiş ve özellikle de Demokrat Partinin iktidara gelişini müteakip dinî politikalarda gözlenen ılımlılığa paralel olarak kendini daha bariz bir biçimde göstermeye başladı. Böylece, siyasî değişimlerin, toplumda sufi eğilimlerin artışı ve tarikat olaylarının sıklaşması olgusu ile olan sıkı bağlantısı, tarihte daha önceki benzerlerinde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyetinde de bir kez daha gözlenme imkânını elde etmekteydi.

Ancak, işaret etmek gerekiyor ki, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde Türkiye, aynı zamanda tarımın

makineleşmesi hadisesine paralel olarak önemli bir yapısal değişime de sahne olmaya başladı ve böylece köyden şehire ve özellikle de büyük şehir merkezleri ve İstanbul gibi metropollere büyük bir iç göç olgusu baş gösterdi. Hattâ olay orada da durmadı ve 1960'lı yıllardan itibaren yurt dışına ve özellikle de Batı Avrupa ülkelerine bir göç olgusu yaşanmaya başladı. Türkiye'de büyük şehirler köylerden başlayan bu akımı yeterince massedebilecek bir sınaî ve sosyo-ekonomik ve kültürel kapasiteye sahip olmadığından şehirlerin çevresinde gecekondulaşma olayı çok büyük boyutlara ulaştı. İşte Türkiye'de dinî yeniden canlanma ve özellikle de tarikat olgusu ile bu yapısal değişim olgusu arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Türkiye'de, özellikle 1970'li yıllardan itibaren değişim çok hızlandı. Bu arada tarikatların gelişmesinin de buna paralel olarak yeni bir ivme kazandığına şahit olundu. 1980 ihtilâli sonrası dönem ise, Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatların canlanışının adetâ "**altın dönemi**" olarak karakterize oldu. Böylece, Türkiye'de Cumhuriyet döneminde kanunî yasağa rağmen tarikatların önemli bir bölümü, tepkisel bir biçimde yeniden canlanmaya ve faaliyetlerini değişen şartlarda alenî bir gösteriye dönüştürmeye başladılar.

Bu tarikatların önemli bir bölümü eski sufi teşekküllerin bir devamıdır ve anlaşılan o, Türk toplumunda çok eskiden beri karakteristik biçimde var olan ve Selçuklu ve Osmanlıda tarikatlar şeklinde kurumlaşmış bulunan Gemeinschaft (cemaat) eğilim ve özlemin bir devamı yahut uzantısıdır. Ancak değişen şartlar onlara yeni uyum süreçlerini de empoze etmektedir. Bu nedenle de onları eski tarikatların basit bir devamından ibaretmiş gibi görmek ve değerlendirmek de bir bakıma hatalı olmaktadır. Cumhuriyetle başlayan ve II. Dünya savaşını takiben Türkiye'de hızlanan değişim, bir yandan yeni tarikat şubelerinin ortaya çıkışına imkân verdiği gibi, öte yandan geleneksel anlamda tam bir tarikat şeklinde değerlendirilmeleri yanlış olsa da, yine de onlarla temelde bazı bağlantıları bulunduğu gibi, yapıları itibariyle de bir ölçüde onları andıran yeni dinî cemaat ve hareketlerin oluşmasına da şahit olundu. Bu bakımdan burada bunları ayrı kategoriler halinde ele almak suretiyle değerlendirmek uygun düşmektedir.

b.a. Sünnî Eğilimli Geleneksel Tarikatlar

Cumhuriyetin başlangıç yıllarındaki gelişmeler ve olaylar, yukarıda da işaret edildiği üzere Nakşibendîleri, tepkisel bir konuma yöneltmişti. Nakşibendîliğin özellikle Halidiyye kolu etkinliğini sürdürdü ve 1950'lerden sonraki dönemde önemli gelişmeler kaydetti. Özellikle, **Şeyh Şerafettin Zeynelabidin Dağıstanî** (Ölm. 1936), **Mehmet Zahid Kotku** (Ölm. 1980), **Mahmut Sami Ramazanoğlu**, **Mahmut Ustaosmanoğlu** ve **Muhammed Raşid Erol** gibi şeyhlerin faaliyetleri, Nakşibendî tarikatı açısından etkileri günümüze kadar uzanan bir etkinlik alanı yaratmayı başardı. Öyle ki onlar, **İskender Paşa Cemaati**, **Erenköy Cemaati**, **İsmail Ağa Cemaati** ve **Menzil Dergâhı** gibi adlarla anılan Nakşî cemaatlerinin oluşumuna imkân verdiler.

Yukarıda da işaret edildiği üzere, İskender Paşa Cemaatine damgasını vuran kişi Mehmet Zahid Kotku olmuştur. Kafkas göçmeni bir aileye mensuptu. I. Dünya Savaşı yıllarında askerliği dolayısıyla bulunduğu İstanbul'da özel dinî derslere ve cami va'z ve sohbetlerine devam etti. O sırada Ahmed Ziyaeddin Efendi'nin Gümüşhaneli Tek-

kesi'ne girerek **Ömer Ziyaeddin Efendi**'ye intisap etti. Eğitimini Tekirdağlı **Şeyh Mustafa Feyzi Efendi**'den tamamladı ve genç yaşta halife oldu. Önce çeşitli köy ve kasabalarda, sonra da Bursa'da imamlık ve irşad görevlerinde bulundu. 1952 yılında, Kazanlı **Şeyh Abdülaziz Bekkine**'yi takiben tekkenin başına geçmek üzere İstanbul'a geldi ve orada muhtelif cami ve mescidlerdeki imamlık görevini müteakip 1958'de Fatih İskender Paşa Camii'ne geçti ve orada imam-hatiplik görevinin yanı sıra cami dersleri ve sohbet toplantıları ile irşad faaliyetlerini sürdürdü. **Seyyid Abdülhakim Hüseyinî** gibi Nakşî şeyhleri, eğitimsiz alt tabakalardan gelen kişilerden oluşan dar halkalarda irşad faaliyetlerini sürdürürlerken, daha **Şeyh Abdülaziz Bekkine** zamanında önemli bir tutum değişikliği ile, Üniversite öğretim elemanları ve öğrencilerinin de yer aldığı eğitimli geniş bir cemaate yönelmişti. **Şeyh Zahid Kotku**, bu çevreyi daha da genişletti. Üstelik Gümüşhaneli Dergâhının yurt çapındaki teşkilatı aracılığı ile tarikata mensup daha geniş çevre ile olan ilişkiler de geliştirildi. **Şeyh**, değişen Türkiye'de "**imanı yeniden ihdas etme**" işini harekete temel amaç olarak belirlemişti. Anlaşılan, 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de hızlanan değişim or-

tamı, dünyaya meylin artışı ve özellikle başta İstanbul gibi şehirlerden itibaren toplumda geleneksel bağların çözülmeye başlaması ve ferdiyetçiliğin yaygınlaşması, buna uyum sağlamakta bocalayan, yalnızlığa itilmiş, iç huzuru, umut ve güven arayışı içerisindeki kimseler ve özellikle de gençler için, İskender Paşa Cemaati önemli bir çekim merkezi oluşturmaktaydı. Böylece genişleyen ve güçlenen tarikat, bundan böyle, manevî eğitim ve irşad faaliyetlerinin ötesinde toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal faaliyetlere de yöneliyor; Kur'an Kursları, camiler, öğrenci yurtları ve pansiyonlar tesisi ve ayakta tutulması, Ülkenin ekonomik, kültürel ve siyasal sorunlarının çözümü gibi ileri amaçlara meylediyor ve şeyh aktif politikada yer almasa bile müridleri aracılığı ile bu faaliyetlerini sürdürüyordu. Modern hayata bir tür uyum ve daha doğrusu bu çerçevede ona İslâmî Sufî değer ve ideallere göre bir ruh ve anlam yükleme arayışı, Kotku'yu modern teknolojiyi kabule, ancak tüketimciliği ve özellikle de kadının modern iş hayatına aktif biçimde katılımını tenkide götürmekteydi⁷.

7) Krş.: R. Çakır, **Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslâmî Oluşumlar**, İstanbul, 1991, s. 17-24. Ayrıca Krş.: E. Y. Demirci, **Moderni-**

Aslen Adana'lı olup, 1950'li yıllardan sonra İstanbul'a gelerek önemli bir tarikat cemaati oluşturmayı başaran bir başka Nakşî şeyhi de Mahmud Sami Ramazanoğlu (Ölm.1984)'dur. İrşad faaliyetlerini Erenköy Zihni Paşa Camiinde sürdürmüş ve çevresinde değişik meslek ve düzeylerden insanları toplamayı başarmıştır. Erenköy Cemaati adı altında bilinen tarikat, çağrılarını daha çok zengin iş adamları çevresine yöneltmiş görünmektedir. Tarikat, şeyh aynı zamanda Erbilli Esad Efendi zamanında Kadîrlîkten de icazet aldığından, Nakşîliğin yanı sıra bu tarikatın da izlerini taşımaktadır⁸.

İstanbul Fatih'teki İsmail Ağa Nakşî Cemaati'nin şeyhi, aynı adlı Camiin imamı Mahmut Ustaosmanoğlu (Mahmut Hoca) aslen Trabzonlu olup, Ahıskalı Ali Haydar Efendi'nin müridi olmuş ve Şeyhin 1960'ta ölümü üzerine, şeyhlik makamına oturmuştu. Tarikat Hanefî fıkhına riayet hususunda çok hasas davranmakta ve çağrılarını toplumun alt tabakalarına, dar gelir çevrelerine yöneltmiş bulunmaktadır. Bu çevrçevde, taşra kökenli gecekond

sation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community, özellikle s. 164.

8) R. Çakır, Ayet ve Slogan, s. 56.

çevrelerinin ezik insanlarına, modern hayatın reddi teması etrafında şekillenen, yardımlaşma ve tevekkül ahlâkına dayalı, şekli ve geleneksel çizgileri ağır basan bir kimliğe dayalı dindarlık kültürü oluşturulmaya çalışılmakta oluşu kayda değerdir. İstanbul'un Fatih, Ümraniye, Beykoz, Üsküdar gibi semtlerindeki faaliyetlerinin yanı sıra, Trabzon, Kayseri, Tokat, Adapazarı, İzmit gibi illerde de önemli bir potansiyele sahip görünmektedir⁹.

Buraya kadar sözü edilen Nakşî cemaatler İstanbul merkezlidirler. Esasen anlaşılan İstanbul, Osmanlı döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de Türkiyedeki tarikat hayatının ve teşkilatının büyük ölçüde ana merkezini oluşturmaktadır. Öyle ki XX. yüzyılın başlarına İstanbul'da 307 tarikat merkezi mevcutken, yüzyılın sonlarında bu rakam 560'a ulaşmış bulunmaktadır. Bu gün İstanbul'da, Bayramîlerin 4, Mevlevîlerin 8, Cerrahîlerin 14, Gülşenîlerin 3, Havasîlerin 13, Kadirîlerin 57, Nakşîlerin 65, Rıfâîlerin 35, Sâdîlerin 23, Sinanîlerin 3, Sungurîlerin 23, Şazelîlerin 3 ve Uşşakîlerin 4 dergahı bulunmaktadır. Ayrıca bildiğimiz kadarı ile meselâ Rıfâîlerin Ankara,

9) R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 60-65.

Çorum, Kayseri ve Erzurum'da cemaatleri mevcuttur¹⁰. En güçlü Rıfâî cemaatinin başında **Galip Kuşçu** bulunuyor ve Rıfâîler zikir törenlerinde vücutlarına şiş batırıp, ateş yutmakta, cam yemekte ve böylece onların törenleri vecd içinde hipnotize olmuş gruplar için **spektaküler*** bir gösteriye dönüşmektedir. Kadirîlik Karadeniz'de çok güçlüdür ve tarikatın başında, Trabzon'da çelik tencere üreten fabrikanın sahibi **Haydar Baş** bulunmaktadır. Tarikatın **Mesaj, Öğüt ve İcmal** adları altında yayınlanan dergi türü yayınları mevcuttur.

Herhalükârda, anlaşılan Cumhuriyet döneminde de, Türkiye'de Sünnî tarikat, şehirli ve en çok kasabalı bir fenomen olmaya devam etmekte; onun köylere nüfuzu nadir hallerde ve kasaba ve şehirle temasın çok sık olup değişimin etkilerinin güçlü bir biçimde ortaya çıktığı durumlarda vaki olmakta ve esasen böylesine durumlarda şehirli bir fenomen olarak tarikatı büyük çoğunluk itibariyle köylüler kendi geleneksel dinî kültürlerine yabancı bularak yadırgamaktadırlar. Nitekim, Vergin'in araştırması, Ereğli dolay-

10) Bk.: D. Tatlıhoğlu, **Dinî Cemaatlerin Yapısal - Fonksiyonel Analizi**, Kayseri, 1995 (Doktora Tezi).

*) **Spektaküler**: Harikülâde, görülmeye değer, tantanalı.

larında sanayileşme ve bunun meydana getirdiği toplumsal değişimin sonucunda köy ve kasabalarda ortaya çıkan bunalıma paralel olarak Nakşilik gibi tarikatların köylere kadar uzanması karşısında, köylünün bunu yadırgaması olgusunun tipik bir örneğini bize sunmaktadır¹¹. Buna karşılık Anadolu'da, taşra kent ve kasabaları, önemli tarikat cemaatlerini barındırmak suretiyle, tarikatların şehirli bir fenomen olduğu hususunu doğruluyorlar. Öyle ki, bu çalışmada birkaç kere işaret edildiği üzere, bir kısım araştırmacılar, aslında tarikat olayını, çevreden metropole ve merkeze doğru seyreden bir süreçte algılamak eğilimini gösteriyorlar. Her halükarda taşra, çoğu zaman mahalli ve bazan da ulusal düzeyde sufi oluşumlara imkân vermektedir. Mese-lâ, Kayseri-Yahyalı'daki Kavacık Nakşibendî Cemaati yerel bir konuma sahiptir, şehirli ve kasabalıdır, ancak nüfuzunu köylere de yaymayı başarmıştır¹². Halidî Nakşiliği'nden Darende'deki Osman Hulusî Efendinin Cemaati

11) Bk.: N. Vergin, "*Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış*", s. 18.

12) Bk.: A. Yayan (Togayhan), *Dinî Grup ve Hareketlerin Sosyolojisi: Yahyalı Örneği*, Kayseri, 1992, (Yüksek Lisans Tezi). Ayrıca krş.: *Toplumsal Değişme ve Dinî Cemaatleşme: Kayseri Örneği*, Kayseri, 1998 (Doktora Tezi).

ise, önemli ölçüde mahallî sınırları aşmakta, İstanbul, Bursa, İzmir, Ankara, Kırıkkale, Zonguldak, Samsun, Çorum, Amasya, Tokat, Sivas, Kayseri, Adana, Osmaniye, Mersin, Antalya, Gaziantep, İskenderun, Kahramanmaraş, Konya ve Malatya gibi illere uzanmış bulunmakta; çiftçi, memur, esnaf, zengin, köylü şehirli gibi değişik toplum katmanlarından müridleri bünyesinde topladığı gözlenmektedir¹³.

Buna karşılık, yine Halidî Nakşilikten Menzil dergâhı, köylü bir tarikatın, 1970'li yıllardan itibaren Ülke çapında çok büyük bir cazibe merkezine dönüşümünün tipik bir örneğini bize sunuyor. Aslında tarikatın varlığı 1970'li yıllardan çok daha eskilere dayanmaktadır. Menzil Nakşiliğinin kurucusu, Bitlis'in Baykan ilçesinin Bilvanis köyünden Şeyh Seyyid Abdülhakim el-Hüseynî'nin babası Şeyh Seyyid Muhammed Ziyaüddin (1856-1923)'in halifelerindendir. Abdülhakim el-Hüseynî de onun ve haleflerinin yanında yetişir ve 1938'de halifelik icazetini aldıktan sonra Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil köyüne

13) H. Kardeşahin, *Es-Seyyid Osman Hulusî Efendi'nin Tasavvufî Görüşleri ve Halidî Cemaati*, Kayseri, 1998 (Yüksek Lisans Tezi).

gelip, satın aldığı araziye medrese ve dergâhını kurar. Gavs-ı Bilvanisî lakâbıyla da anılan Şeyh Abdülhakim el-Hüseynî döneminde ilk planda tarikat mahallî bir hüviyeti haizdir. Tarikatta tam hidayetin Mehdî zamanında olacağı beklentisi, ona bir dinî kurtuluş hareketi hüviyetini kazandırmaktadır. Daha sonra “**imani kurtarmak**” üzere tarikat, dar cemaat halkası çalışmasını bırakarak geniş kitlelere açılır. Böylece Yurdun çeşitli yörelerinden her meşrebden insana tevbe kapılarının açıldığı çağrısı ile tarikat haklı bir şöhrete erişir. Sadece günahkârlar, içki içenler değil fakat çeşitli dilek ve hastalıklardan tedavi gibi çok çeşitli amaçlarla insanların Menzil Dergâhına gitmeye başladığı gözlenir. Bununla birlikte tarikat asıl şöhret ve cazibesine, 1972’de Şeyhin ölümü üzerine yerine geçen oğlu “**Sultan Hazretleri**” veya “**Seyda Hazretleri**” lakabıyla anılan Muhammed Raşid Erol’un zamanında erişir. Bu dönemde, Türkiye’deki sosyo-politik şartlar Menzil Dergâhını yerellikten çıkararak ulusal bir cazibeye eriştirmiş; İstanbul dahil her hafta otobüslerle Yurdun dört bir yanından çok çeşitli çevrelere mensup kişilerin Menzil’e akın ettikleri gözlenmiştir. Muhammed Raşid Erol’un 1993 yılında ölümü üzerine yerine Seyyid Abdülbaki geçmiştir.

Bu bakımdan da, şeyhleri aynı aileden çıkan bu cemaat, bir yönüyle bir “köy” veya “aşiret tarikatı” şeklinde değerlendirilmek istenmiştir¹⁴ ve bu değerlendirme, dergâh mahallî bir konuma sahip olduğu ölçüde bize isabetli görünmektedir. Anlaşılan tarikat şeyhleri insan psikolojisini çok iyi bilmekte ve Menzil örneğinde görüldüğü üzere onlar yerine göre çok geniş kitleleri mobilize edebilecek kapasitelere erişebilmekte ve hattâ bunu sosyo-politik alanlara da kaydırabilmektedirler. Esasen onlar her düzeyden insanı cezbedebiliyorlar. Öyle ki, köy kökenli ve doğru dürüst bir okuması yazması olmadığı gibi ciddî hiç bir dinî öğretimden de geçmemiş ancak keramet ve heyecan unsurlarını şiirsel anlatımla maharetle birleştirmeyi başarmış şeyhler, şehir ve kasaba çevrelerinde, yüksek öğrenim ve hattâ dinî yüksek öğrenim görmüş bir çok kimsele ri kendilerine mürid olarak ram etmeyi başarabilmektedirler. Her halde, mistik ve esrarengiz olana fitrî eğilimin mitolojik unsur ve rüya temalarıyla ahenkli bir biçimde birleştiği bu mürid tipler için şeylerin kerametleri ve coşkulu ilâhîleri olağanüstü bir cazibe gücüne sahip bulunuyor!

14) A. Y. Ocak, **Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri**, Ankara, 1984, s. 15.

Toplumsal değişme açısından Cerrahi Tarikatı üzerine gerçekleştirdiği başarılı çalışmasında F. Atacan, hızla değişen Türkiye’de Nakşibendî oluşumların alt gelir gruplarını harekete geçirici yeni etkin örgütlenme modelleri geliştirmek suretiyle yaygınlık ve önem kazanmalarına karşılık, Cerrahiler gibi, alt-orta ve üst-orta tabakalara dayanan tarikatların da birer ara form olarak uyum mekanizması fonksiyonu görmek suretiyle önemlerini artırdıklarını belirtiyor. Buna karşılık, klâsik tarikat yapısını koruyan Mevlevîler, Rıfâiler ve Kadirîler toplumsal yapı ile bütünleştiklerinden nisbeten zayıf kalmaktadırlar. Herhalükârda, hızlı sosyo-ekonomik değişimin güvensizlik ortamında, İstanbul’da Cerrahi tarikatı, önemli bir sosyal güvenlik mekanizması olarak çalışmakta ve bu mekanizma sayesinde hem grubun kendi içinde bütünleşmesi hem de dış sosyal yapıya entegrasyon sağlanmaktadır¹⁵.

15) F.Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, s. 18-19.

b.b. Yeni Dinî Örgütlenmeler

Cumhuriyet dönemi ve onun Atatürk reformları ile başlayan hızlı değişim olgusu ve buna tepki ortamı, esas yapısı itibariyle Osmanlı döneminin sufi teşekküllerinin az çok birer devamından ibaret olan ve bu bakımdan da “**geleneksel**” kategorisinde değerlendirmeye aldığımız sufi tarikatların yeni bir ortamda tepkisel bir biçimde gelişmesine imkân verdiği gibi, öte yandan yine bu dönemin hızlı değişim ve tepki ortamı, kaynağını tasavvufattan alan, ancak geleneksel tarikatlardan oldukça farklı, yeni bir tip yapı ve örgütlenme biçimlerine ve böylece oluşan yeni cemaat ve hareketlere tanık oldu. Bu çerçevede Cumhuriyet döneminde karşımıza hepsi de Müceddidî Nakşî çevrelerden gelmiş bulunan üç isim yani **Said-i Nursî**, **Süleyman Hilmi Tunahan** ve **Hüseyin Hilmi Işık** ve bunların başlattıkları üç hareket olan **Nurculuk**, **Süleymancılık** ve **Işıkçılık** çıkmaktadır. Bunlar, tasavvufî bir kaynaktan hareket etmiş olmakla birlikte, geleneksel anlamda tarikat şeklinde görünmemekte, ancak tarikatların yeni şartlarda yeni birer cemaat tipi olarak yeni tarz örgülenme şekillerini bize sunmaktadırlar.

Şüphesiz bu üç hareketin en tipik ve etkin olanlarından birisi, Müceddidî Nakşilikten çıkarak, II. meşrutiyet döneminin fikir akımlarından da etkilenen ve halk tabakalarına yönelmek suretiyle esas itibariyle **“Zaman tarikat zamanı değil imanı kurtarmak zamanıdır”** parolası altında, tepkisel bir **“imanı kurtarma ve güçlendirme hareketi”** biçiminde şekillenmeyi sloganlaştıran ve bu arada başka bir çok eğilimleri de içeren, Said-i Nursî'nin kurduğu **Nurculuk** hareketidir.

Müceddidî Halidî Nakşîlerin daha Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde, Van-Hizan bölgesinde kurdukları medreselerin Nurculuk hareketine kaynaklık etmiş olduğuna işaret etmiştik. Jön Türklerle kurduğu ilişki ile daha başlangıçta siyasetle ilgili olduğunu ortaya koymuş bulunan Said-i Nursî, 1920'lerden sonra bu tutumunu değiştirerek, siyasî seçeneği reddeden bir tavra doğru yöneldi. 1925'teki Şeyh Said isyânını takiben Isparta'ya mecburi ikâmete gönderilen Said-i Nursî, orada kaleme almaya başladığı Nur Risaleleri ile, önce etrafında geniş bir öğrenci halkası oluşturmaya çalışmış, sonra bu Risaleler gizlice çoğaltılarak ülke çapında faaliyetlere başlanmış, böylece Cumhuriyetin ortaya çıkardığı hızlı değişime,

tarımsal bir çevrede ayak uyduramıyarak yeni açılan dünyaya katılmakta zorluk çeken özellikle orta düzeyden toplum kesimleri üzerinde çok etkili olmak suretiyle Nurculuk hareketi gelişmeye başlamıştır. Bu bakımdan da, Türkiye’de Cumhuriyet sonrası dinsel örgütlenmelere örnek olarak Nurculuk hareketini inceleyen bir yabancı araştırmacı, bu hareketin içerisinde Said-i Nursî’yi bir rehber olmaktan çok bir sembol ve araç biçiminde değerlendiriyor¹⁶. Herhalükârda Said-i Nursî, bu çevrelere, Risaleleri aracılığı ile, içerisinde, “mehdî” veya “müceddid” kavramları, yahut kendisine atfedilen bazı keramet örneklerinde olduğu üzere tasavvufî unsurlara da yer veren bir “Kur’an’a dönüş” çağrısı sunmuş, bu arada hakkında takibata geçilmiş olması popülaritesini artırmış, 1950’lerden sonra dinî fikirlerin yayılması konusundaki yumuşamadan da yararlanarak, özellikle şehir çevrelerinde etkili olmayı başarmıştır¹⁷. Etkisi, 1960’da ölümünden sonra da özellikle şehir çevrelerinde artarak devam etmiş, buna karşılık köylere pek nüfuz edememiştir.

16) P. Dumont, “Disciples of the light: The Nurju Movement in Turkey”, *Central Asian Survey*, 1986,, C. 5, P. ii, s. 43.

17) Krş.: Ş. Mardin, *Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursî Olayı*, İstanbul, 1992.

Öte yandan hareket, kendi içinde bir birlik oluşturamamış ve Yeni Asya, Meşveret, Yeni Nesil, Yazıcılar, Med-Zehra, Fethullahçılar, Sakarya Cemaati, Aczimendîler... gibi bir çok gruplara ayrılmak suretiyle farklı eğilimlere yönelmiştir. Her şeye rağmen Nurculuk içerisinde, Batı ile işbirliğine açık bir eğilim ile daha sıkı ve geleneksel bir islâmî düzen isteyenler arasındaki ayrılığın, temel farklılaşma çizgisini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Hareketin güçlü bir alt yapısı mevcuttur ve zamanla yayın evleri, enstitüleri, öğretim merkezleri, yurtları, kursları, üniversiteleri ile yurt dışına uzanan uluslararası bir genişlik ve etkinliğe erişmiştir. Açık bir grup izlenimini vermekle birlikte, iç yapısı itibarıyla Nurculuk, oldukça sıkı bir biçimde belirlenmiş cemaat karakterine sahip olup, onun, mensuplarını talebe, kardeş, dost ve sevgili gibi kategorilerde tasnif eden hiyerarşik bir bünyeye sahip bulunduğu anlaşılmaktadır¹⁸.

Nakşîlikten kaynaklanan ve tesis ettiği yatılı Kur'an Kursları ve yurtlar aracılığı ile Türkiye'de olduğu kadar Avrupa'daki Türk işçileri arasında da oldukça etkili yeni

18) P. Dumont, *"Disciples of the light: The Nurju Movement in Turkey"*, s. 50-52.

bir örgütlenme ve cemaatleşme örneğini gerçekleştirmeyi başarmış bulunan bir hareket de Süleymancılıktır. Hareketin kurucusu, aslen Silistreli (Bulgaristan), İstanbul'da medrese öğrenimi görmüş ve 1930'lardan itibaren de, yine İstanbul'da çeşitli camilerde vaizlik yapmış olup, aynı zamanda Mücceddî geleneğinden eski bir Nakşibendî şeyhi olan **Süleyman Hilmi Tunahan** (Ölm. 1959)'dır. Hızlı değişimin tepkisel ortamında kendini Kur'an öğretimine veren Tunahan, Zengin müslümanların sağladığı mekânlar ve evlerde, gayri resmî olarak bir çok talebe yetiştirdi. Bu arada faaliyetlerinden dolayı birkaç kez adli kovuşturmayaya maruz kaldı. Çok partili döneme geçişle birlikte, Kur'an öğretimine izin verilmesi anından itibaren de faaliyetlerini açıkça sürdürmeye başladı ve hattâ öğrencileri vasıtasıyla o dönemde ülkede açılan kursların çok önemli bir bölümünü kontrol altında tutmayı da başardı. O'nun Kur'an kurslarından yetişen bir çok talebesi Diyanet teşkilatında din görevlisi olarak görev aldılar. 1957'de Bursa Ulu Camiinde Tunahan'ın Mehdiliği iddiası ile bir eylem vaki oldu. Ölümünden sonra hareket, başta damadı Kemal Kaçar olmak üzere öğrencileri tarafından genişletilerek devam ettirildi.

Tunahan'ın faaliyetleri geleneksel tarikatlarının-

den oldukça farklıdır. Yine de orada Nakşî kaynaktan gelen izleri bulmak mümkün olmaktadır. Bir kere Tunahan, Nakşî silsilenin maddî ve manevî varisi sayılmaktadır. O'na atfedilen Mehdî inancı ve kerametler, cemaatin içerisinde geçerli olan şeyh-mürîd ilişkisi ve nihayet “**rabîta**” uygulaması bunun kayda değer göstergeleri olmaktadır. Bununla birlikte Şeyhin, ölümünden sonra arkasında yazılı pek eser bırakmamış olması da kayda değerdir. Herhalükârdâ cemaat, Tunahan'ın ölümünden sonra, klâsik anlamdaki bir tarikat özelliğinden iyice uzaklaşarak, faaliyetlerini, öğrencilere Kur'an öğretimini merkez alan bir tür geleneksel Sünnî medrese öğretimi yönünde sürdürmüş, orada doğrudan doğruya tasavvuf öğretimine yer verildiğine pek şahit olunmamıştır.

Çok partili döneme geçiş, Kur'an kurslarından başka, devletin açtığı öteki bir çok dinî öğretim kurumlarını da beraberinde getirmiş; bu gelişmenin tepkisel sonucu ise, yeni tür okulların mezunları ile çoğunlukla Tunahan ve öğrencilerinin kontrolündeki kurslardan mezun olanlar arasında, Diyanet teşkilatı içerisinde, şiddetli bir rekâbetin başlamasına yol açmıştı. Bu rekâbet Tunahan'ın ölümünden sonra Diyanet ile Süleymancılar arasında giderek şid-

detli bir mücadeleye dönüştü. Diyanetle olan bu mücadele kıyasıyla devam ederken, öte yandan da Süleymancılar, dernek, Kur'an Kursu, yurt ve pansiyon şeklindeki örgütlenmelerini, yurt içi ve hattâ yurt dışında, başta Almanya olmak üzere sürdürdüler. Hattâ anlaşılan Almanya'da teşkilatlanma bakımından Süleymancılar en önce davranmışlar; camiler, Kur'an Kursları, İslâm Kültür Merkezleri ve İslâm Kültür Merkezleri Birliği tesisi suretiyle güçlü bir teşkilat oluşturmuşlardır. Öyle ki, Almanya'da 150'den fazla camilerinin bulunduğu bilinmektedir. Türkiye'de, Ekim 1983'te kurs ve yardım derneklerinin sayısının 909'a ulaştığı bilinmekte olup, oldukça iyi donatılmış yurtlarında binlerce öğrenci barınmaktadır. Anlaşılan Süleymancılar faaliyetlerini artık daha çok yurt ve pansiyon hizmetlerine kaydırmış görünmektedirler. Cemaatin ayakta kalabilmesi için, onların ticarî faaliyetlerinden de söz ediliyor. Cumhuriyetle birlikte meydana gelen değişime ve modernizme karşı, katı bir tür din anlayışından hareketle oldukça sert bir vaziyet alışın tipik temsilcileri olarak Süleymancıların, bu sıkı dindarlıklarına ve bir çok faaliyetlerini köyler dahil geniş kitlelere yönelik olarak sürdürmelerine rağmen, bir çok durumlarda geleneksel bir dindarlık anla-

yışı ve yaşayışına sahip bulunan geniş kitleler tarafından da yadırganarak karşılanıyor olmaları kayda değerdir. Herhalükârda onların sıkı gelenekçi dindarlıklarının İbn Teymiye çizgisindeki sert bir dindarlık da olmadığı, bu sonuncusu veya paralelindekilere yönelttikleri tenkitlerden anlaşılmalıdır¹⁹.

Cumhuriyet Türkiyesinde, ciddî Sufi izler taşıyarak ortaya çıkan, yenî dinî örgütler kategorisinde değerlendirilmesi gereken bir başka tipik hareket de Hüseyin Hilmi Işık'ın kurduğu Işıkçılıktır. Hüseyin Hilmi Işık'ın, Müceddidî Nakşi kolundan Şeyh Abdülhakim Arvasî'nin yanında uzun süre kalmak suretiyle O'ndan feyz ve daha sonra da O'nun oğlu Seyyid Ahmed Mekkî'den şeyhlik icazeti aldığına işaret etmiştik. Hüseyin Hilmi Işık 1960 İhtilâli akabinde Ordudan ihrac edildi. Bu arada, İslâm dünyasında ikinci bin yılın müceddidi sayılan İmam Rabbanî'nin Mektubat'ından mülhem ve Saadet-i Ebediyye adlı İlmihal tarzında kaleme alınan eserinde topladığı fikirlerini, belli bir kısım aydınların da dahil olduğu geniş bir çevreye yaymak ve etrafında bir cemaat oluştur-

19) R. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 125-139; A. Güner, *Tarikatlar*, İstanbul, 1986, s. 163-174.

mak imkânına kavuştu. Saadet-İ Ebediyye'nin çeşitli dillere tercümelemleri yapıldı. Bununla birlikte hareket, bilinen klâsik tarikatlar anlamında bir tekke örgütlenmesi yoluna gitmedi; gevşek yapılı bir örgütlenme modelinde kaldı. Yayın organları ve zamanla holdingleşen şirketi bir vakıf etrafında oluştu. Hareketin fikrî cephesinde, Müceddidî Nakşiliğin tasavvufla Ehli Sünnet'i bağdaştıran çizgisi esas alındı; ancak geleneksel bir din anlayışı ile bid'atlara karşı da çok sıkı bir tavır ve zihniyet geliştirildi. Hattâ, din konusunda yeniliğe bir tür karşı oluşla karakterize olan bu tutum, dinî yaşayış alanında, Türkiye'de oldukça büyük ölçüde yaygınlık kazanmış bulunan uygulamalara kadar götürüldü. Işıkçılar, İmam Rabbanî'nin Mektubat'ına çok büyük bir değer atfediyorlar. Klâsik İslâm tasavufunun öteki eserleri, sufileri, ahlâkı ve kültürüne de değer veriliyor. Modernist akımlar ve onların temsilcilerine ise şiddetle karşı çıkılıyor ve geleneksel bir çizgi tutturulmaya çalışılıyor. Hareketin öğrenci yurtları, dergi, gazete, radyo ve televizyon gibi basın ve yayın organları, inşaat ve ticarî şirketler aracılığı ile kendine güçlü bir alt yapı oluşturma yoluna girmiş olması da kayda değerdir.

b.c. Heterodoks Sufilik

Müslüman Türklerin dinî tarihi ve özellikle de Anadolu'nun dinî tarihinde heterodoks Sufiliğin çok önemli bir yer tuttuğunu görmüş bulunmaktayız. Hattâ onun, Anadolu'nun dinî tarihinin ilk dönemlerine büyük ölçüde hakim olup, böylece Yeniçerilerle bütünleştirilen Bektaşîliğin onların resmî tarikatı haline gelişine ve XIX. yüzyılın başlarında Yeniçeriliğin ortadan kaldırılması esnasında Bektaşî tekkelerinin kapatılması hadisesine de temas ettik. Bektaşîlerin Jön Türklerle ilişkileri ve II. Meşrutiyet döneminde resmen olmasa bile Bektaşî tekkelerinin fiilen faaliyete geçme yönündeki eğilimlerine de işaret ettik. Bir kısım Sünnî tarikatların aksine Bektaşîler Cumhuriyete, reformlara ve bunların sonucunda ortaya çıkan değişimlere olumsuz tavırlar sergilemedikleri gibi, tersine onları desteklediler. Böylece Bektaşîler yeni rejimle bütünleşmek suretiyle yeraltına da itilmiş olmadılar. Ancak örgütsüzlük eğitimsizlikle birleşince Bektaşî geleneğinde belli bir gerilemenin kendini gösterdiğine de temas etmiştik. 1960'lı yıllarda, Doğu Anadolu'da Maraş ve Elbistan'da Alevî ve Bektaşî köylerinde yaptığı araştırmaların sonu-

cunda Yalman, Doğu Anadolu'da islâmî toplulukların canlılığı, bunlarla büyük şehirlerdeki seküler elit arasındaki iletişim eksikliği, merkezin Osmanlıda olduğu gibi Sünnî ulema yapısını üretmeye devam ettiği, ancak Sünnî/Alevî-Bektaşî ayırımının da siyasal istismar için çok uygun bir zemin oluşturduğu hususlarına işaret ediyor²⁰. Nitekim Türkiye'deki gelişmeler, Alevî-Bektaşileri ideolojik ve politik zemine çekerek istismar eğilimlerini güçlü bir biçimde sergiliyorlar. Buna karşılık bunları karşılıklı saygı ve hoşgörü çizgisinde kaynaştırma eğilimleri daha cılız görünüyor. Halbuki, en azından tarihî olarak Sufilik, hoşgörünün kendisinin en önemli bir karakteristiği olması ile övünüyor. Gerçekte ise hoşgörü, Türk kültürünün çok eski ve temelli bir karakteristiği olarak karşımıza çıktığı gibi, lâikliğin de özünü oluşturuyor. Öyle ki, müslüman ülkeler arasından sadece Türkiye lâikliği seçmiş olmanın övüncüne erişiyor.

20) N. Yalman, "Islamic Reform and Mystic Tradition in Eastern Turkey", *Archives Europeennes de Sociologie*, 1969, V. 10, s. 41-60.

b.d. Entellektüel Sufilik

Osmanlı döneminde tasavvufun, fikrî planda eskinin mirasına konmanın ötesinde pek yeni bir şey getiremediğini, halk katlarına inmiş ve kendini bir türlü yenileyemeyen tarikatlar düzeyinde ise giderek nasıl dejenere olduğunu, yukarıdaki tesbitler bize göstermiş bulunmaktadır. Buna karşılık, aynı Sufilik Anadolu'da, hiç değilse ilk dönemlerde Mevlânâ ve Yunus Emre gibi çok yüksek fikir düzeyinde şahsiyetlere sahip olmakla övünmektedir. Tanrı âşığı olan bu büyük mistik tipler, dünya malına değil, insan ve doğa sevgisine dayalı yüksek ahlâkî ideallere yöneltiler. Keza, XV. yüzyılın başlarında Sufi çevrelere mensup Süleyman Çelebi (Ölm.1422)'nin, Hz. Peygamber sevgisini sufiyâne bir şiirsel anlatımla terennüm eden Mevlid-i Nebvî'si yüzyıllardır müslüman Türk halkının gönlünde ve dolayısıyla da dinî yaşayışının merkezinde taht kurmuş bulunmaktadır. Türk tasavvufu, Anadolu'da san'ata uygun ortamı hazırlamayı da bir ölçüde başardı. Böylece, şiir, edebiyat, musiki ve san'at Anadolu'da tasavvufun zengin yaratmalarına sahne oldu ve Anadolu müslüman Türklüğü bu sayede çok zengin bir kültür mirasına erişti. Türk ta-

savvufu, en azından kuruluş ve yükselme döneminde, Medrese mensuplarına nisbetle, geniş bir hoşgörünün ve insan sevgisinin öncülüğünü yapmayı da başarmıştır²¹. Ancak, belirtmek gerekiyor ki, Osmanlı dönemi Mevlânâ ve Yunus'lar üretmediği gibi, Cumhuriyet dönemi de bu konuda çok daha cılız kaldı. Hattâ bu son dönem, Osmanlı'nın Şeyh Galip ve Dede Efendi gibi Sufi üstadlarının tasavvuf muskisinin mirasına konmasaydı, bu gün klâsik Türk musikisî her halde köklerinden de marum kalacaktı. Ancak, sufiyâne yaşam alanında, Cumhuriyet dönemi, ne musikî ve ne de fikir düzeylerinde, büyük mutasavıfların eserlerine benzer yaratmalara gidebildi. Osmanlıdakinin bir devamı olarak, bu dönemde de, yüzeysellik, taklitçilik, maziperestlik, şekilcilik ve âyincilik, dinî yaşayışın öteki alanlarında olduğu gibi tasavvufî hayata da damgasını vurdu ve onu sıradanlaştırdı. Yine de, halk kültürü düzeyinde, meselâ Erzurum yöresinde, **Alvarlı Mehmet Efe** örneğinde görüldüğü üzere, coşkulu şiirsel anlatıma dayalı ilâhileri ile bu sufiler, bir şekilde Cumhuriyet dönemi

21) Krş.: İ. A. Çubukçu, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, 1968, s. 5; H.Z.Ülken, **Türk Tefekkür Tarihi**, İstanbul, 1934, C. 2, s. 81-93.

Türk din hayatı ve kültürüne bir çeşitlilik ve zenginlik katarak damgalarını vurmaya başladılar.

Öte yandan, her şeye rağmen, yine Osmanlının bir devamı olarak Cumhuriyet döneminde de, cılız da olsa, entellektüel tasavvuf özentileri de eksik olmadı. Bu eğilimin önde gelen isimleri arasında **İsmail Fennî Ertuğrul** ve **Kenan Rufaî** (Ölm. 1950) gibilerin adlarını anmak gerekiyor. Özellikle bu sonuncusu, İstanbul'da kadınlar arasında kayda değer bir popülarite elde etti ve bunu tarikatların kapatılmasından sonra 1950'lere kadar sürdürdü. Kenan Rufaî'nin, İslâm ahlâkını modern bir biçimde yorumladığı ve dergâhını bir kültür akademisi haline getirmeyi amaçladığı ifade ediliyor²². O'nun tasavvufî mirası, bir kısım aydın çevrelerde, son zamanlara kadar Samiha Ayverdi'nin başında bulunduğu Kenan Rufaî Cemaati aracılığı ile entellektüel Sufilik eğilimini sürdürmeye yönelmek istemekte, ancak anlaşılabilir bir hayat felsefesi olarak tasavvuf bu alanda orijinali yakalayabilmek için dahileri beklemektedir. Keza, bir zamanlar ahlâk kahramanları yetiştiren tasavvuf ve tarikatlar, şekilcilik ve ayıncılığın cehalet ve

22) A. Güner, *Tarikatlar Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, s. 317.

ataletle birleştirildiği ve dinin siyasal bakımdan istismar edildiği dejenerasyondan kendini kurtaramadıkça, ahlâkî dejenerasyon tehdidi altında bunalan Türk toplumuna, her halde son yıllarda basın ve medya arcılığı ile sergillenen skandallar üretmekten öteye bir katkıdan bulunacakmış kanaatini de pek vermemektedir. Esasen o, hızla değişen Türkiye’de, değişime karşı böyle hep tepkisel tutum ve davranışlar içerisinde olduğu sürüce, çağın güdeminin pek yakalayabilecek ve insan ve topluma öyle ruhî bir derinlik, ahlâkî bir yücelik ve fikrî bir genişlik kazandırabilecek yetenekte de pek görünmemekte, anlaşılan gerçeklerden, ekonomik sıkıntılardan, sosyal dengesizliklerden ve siyasî istikrarsızlıklardan bir kaçış ve aldatıcı bir avunma eğilimi baskın gelmektedir.

3. Değişime Uyum, İkilemler ve Uzlaşma Eğilimleri

Nitekim, anlaşılan Türkiye’de modern değişime böylesine bir tepkisel tutumun **anakronizmi***, bir çok Sufi

*) **Anakronizm:** Çağı ile uyum içinde olmama.

çevreleri bir ölçüde belli bir uyanışa ve tutum değişikliğine yöneltmekten de geri durmamışa benziyor. Zira değişim olgusu tarikatlara, gerek örgütsel gerekse de zihnî planda bir ölçüde kendisine uyum yahut hiç değilse uzlaşma süreçlerini de empoze ediyor. Böylece, bir yandan geleneksel tarikatların iç yapısı, hızla değişen toplumun güvensizlik ortamında onların birer güvenlik mekanizması olarak ara form işlevleri çerçevesinde, şeyh-mürîd ilişkisi bağlamında seküler ancak otoriter bir patronaj ilişkisi modelinde yeniden üretilirken, öte yandan yukarıda işaret edilen yeni örgütlenme modelleri sufîyane yaşayışa kendilerini kabul ettirmekten geri durmuyorlar. Bu şekilde, imanı kurtarma yahut ruhu yüceltme ve ahlâkî derûnîleşterme amacıyla olduklarını ifade eden tarikatların faaliyetleri arasına dernek, vakıf, yurt, şirket kurma ve bunları işletme, öğrenci kesimine yönelerek onları kendi kültürel normları, değerleri ve dünya görüşleri çerçevesinde eğitime ve en önemlisi ekonomik alanda şirketleşme, finans kurumları teşkili, basın ve medya örgütlenmesi gibi dünyevî amaçlara yönelik işler dahil olmakta; değişen şartlarda özellikle büyük kent merkezlerinde onlar, bu yeni tür örgütlenme yoluyla kendilerine güçlü bir alt yapı oluş-

turma eğilimlerine artarak daha çok rağbet etmekte, hattâ bir ölçüde bunu tabana doğru yaygınlaştırmaktadırlar. Böylece, yurt dışından gelen ekonomik yardımlar ve özellikle de Körfez ülkelerinden sermaye akışı, tarikat çevrelerince yeni finans kurumlarına dönüştürülüyor. Ayrıca özellikle kentlerde mağaza zincirleri oluşturuluyor. Bunları hastane, sağlık merkezi, yurt, pansiyon, okul ve kurs zincirleri izliyor. Böylesine bir değişim ortamında şeyhin karizmatik otoritesi de, patronaj ağı, insan kaynağı, yardım ve denetim kapasitesine dayanıyor ve keramet kavramı bir ölçüde şekil değiştirerek, etrafında daha geniş kitleleri hareket ettirebilme yeteneğine dönüşme eğilimi gösteriyor. Bu durum, tarikat kültürü ve geleneğinde değişmelere de yol açıyor. Tarikata intisap kolaylaşıyor. Eski zamanlarda şeyhin huzurunda ve tantanalı merasimlerle tarikata girişin yerini artık vekiller aracılığıyla basit bir duhul alıyor. Şeyhin otoritesini meşrulaştırmada “**el alma**” kavramı ön plana geçiyor. Nihayet, hepsinden önemlisi, sufiyâne hayatın temelinde yatan dünya hayatının ve onun mal, mülk ve servetinin reddi yahut modern dönemde Batılışma olgusuna karşı tepkinin ortaya konuluşunun tipik bir anlatımı olarak, Batı medeniyeti ve teknolojisinin ürünlerine ve

meselâ modern tıbbî ilaçlar ve tıbbî teknolojiye veya modern ulaşım araçlarına yahut mütakip dönemde meselâ televizyona karşı sergilenen olumsuz tavırlar, değişen maddî medeniyet ve teknolojinin cazibe ortamında, geniş ve belli bir yaşam düzeyinden mahrum çevrelerde giderek onu daha çok kabul yönünde bir tutum değişikliğine sahne oluyor²³. Böylece, meselâ bir dönem radyo ve özellikle de televizyon gibi bir kısım modern medya araçları tarikat çevrelerince reddedilerken, bundan böyle onlar bağlılarına ve hattâ onun ötesine geniş topluma mesaj iletmenin, yeni bir dünya görüşü ve yaşam biçimi oluşturmanın ve ilişkileri buna göre değiştirmenin vasıtaları haline geliyor. Modern bilim ve teknoloji, bir dönem modernistlerin yaptıkları uzlaştırma veya bağdaştırma çabalarına benzer şekilde, dinî metinlerde yeniden keşfe çalışılıyor ve böylece bir tür adaptasyona kapı açılıyor. Bütün bunlar ise, tarikat mensuplarının gözlerini bundan böyle dünyevî âleme çevirmelerine yönelik bir süreci başlatıyor. Bu arada, değişimin bizzat kendisi tarikat çevrelerince kabul ve tasdik

23) Krş.: F. Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, s. 124-137; N. Usta, *Sosyal Değişme ve Uyum Açısından Tarikat Olgusu: Menzil Nakşilîği*, Erzurum, 1996.

ediliyor.

Ancak, gelenek ve modernlik arasındaki antitezik ortamın yolaçtığı tereddütler; hızlı sosyo-ekonomik ve kültürel değişimle birlikte tüketimciliğin yaygınlaşmaya başlaması ve böylece giderek özellikle büyük kentlerden başlamak suretiyle tam bir tüketim toplumu ve menfaat cemiyeti modeline doğru hızla yol alış ve bu çerçevede sarsılan geleneksel toplumsal yapı ve bağlarla ahlâkî norm ve değerler, Batının kültürel değerleri içinde eriyip gitme endişesi, temelinde değişime tepkisel bir tavır temsil eden tarikatları ve öteki dinî cemaatleri, ideal ve gerçek arasında tam bir **dilemma** (ikilem) içerisine koyarak, geleneksel sufi ahlâk değerleri, kadın ve onun eğitimi, modern iş hayatına katılarak çalışması, örtünme ve özellikle modern kültür ve ekonominin kurumları ve meselâ faiz, **tüketimcilik** (consumerism) yahut modern ahlâkî değerler, modern kültürün dünya görüşü, hayat anlayışı, yaşam biçimi, ekonomik değerleri ve kurumları, vb. konularda tereddüt ve tartışmalara ve sonuçta, Sufî değerler ve ideallere dayalı bir tür "**İslâm insanı**" (homo İslamicus) ve "**İslâm toplumu yahut sistemi**" arayışı çerçevesinde, kendi içlerine bir yeniden kapanışa veya arayışa götürüyor ve böylece,

günlük hayatı, davranışları, selâmlaşmayı, giyim-kuşamı, eğitim-öğretimi, ekonomiyi, turizmi, eğlenceyi, bilimi ve hattâ siyaset dahil toplumsal hayat ve kültürün tamamını geleneksel sufi ahlâk değerleri, normları ve idealleri bazında yeniden "**İslâmîleştirmek**" üzere, özellikle büyük kentlerde yeni bir tür kapalı cemaatler oluşuyor ve yaygınlaşıyor. Bu çerçevede, kendi kapalı cemaatleri, marketleri, okulları, yurtları, basın ve yayın araçları vasıtası ile onlar kendi geleneksel kültürleri bağlamında kendi muhafazakâr dünya görüşleri ve ahlâk anlayışları etrafında kendilerini yeniden üretmeye ve hattâ onu topluma yayarak egemen kılmaya çalışıyorlar. Bu meyanda değişime ve modernleşmeye belli bir adaptasyon da dikkati çekiyor. Böylece, sanayileşme öncesi tarım toplumunun sosyo-ekonomik yapısı, kültürü ve şartlarına dayalı geleneksel Sufi ahlâk değerleri, normları ve idealleri ve onlara dayalı meselâ zaman, çalışma ve dünya hayatına karşı geleneksel vaziyet alış ve zihniyetler yeni şartlarda âdeta yeniden yorumlanıyor ve yeni form ve çehrelere bürünüyorlar²⁴.

Ancak onlar, modern hayatın gerçekliklerine ve ku-

24) Krş.: E. Y. Demirci, **Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community**, s. 224-228.

rumlarına geleneksel İslâmî-Sufi norm ve değerleri yüklemeyi ve bu yolla onları İslâmlaştırmayı da ihmal etmiyorlar ve buna göre bir kültür, norm, değer, ideal ve semboller üretmeye çalışıyorlar. Bu amaçla 1980li yıllardan itibaren tarikat çevreleri yahut benzeri yeni tip örgütler tarafından çıkarılmakta olan dergilerin sayısında gözlenen hızlı artış eğilimi dikkati çekiyor. Bu dergilerdeki hâkim temaları materyalist kültürün reddi oluşturuyor. Buna, İslâm kültürü ve tasavvufun maneviyatı alternatif olarak sunuluyor. Öte yandan, materyalist kültürün reddinin şekli konusunda da tutumlar, siyasal eylemle ahlâkî tavır arasında yelpazeleniyor²⁵. Ancak, konuya davranışlar düzeyinde yaklaşıldığında, yine de maddî kültürün cazibesinin, önemli davranış değişikliklerine yol açmış olduğu hususu da gözlemcinin dikkatinden kaçmıyor. Böylece, dünyaya karşı pasif bir kadercilik anlayışının egemen olduğu bir tutum takınmanın yerine tarikatlar, değişen şartlarda dünya hayatı için didinen insan telâkkisine meylediyor görünüyor ve böylece bir şekilde değişime uyum veya en azın-

25) S. Ayata, "*Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar: Konya ve Trabzon'da Kadirî ve Nakşibendî İslâm*", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s. 133-170.

dan onunla uzlaşma yahut arayış ya da bocalama eğiliminin tipik bir örneğini sunuyorlar.

Herhalükârda, Türkiye’de bir bakıma tarikatlar, muhafazakâr bir ahlâk aşılama, uygulamaya değil de inanca ağırlık vermek ve siyasal eylemcilikten çok kendini geliştirmeyi teşvik etmek suretiyle varlıklarını sürdürmek eğiliminde görünmekle birlikte²⁶; öte yandan onların, tarikatların Cumhuriyetle birlikte kapatılma gerekçesinde yer alan, siyasal partilerce harekete geçirilmeye müsait bir yapı oluşturmaktan da geri durmadıkları; bazıları böyle olmasalar bile en azından bir baskı grubu olarak siyasal yaşamda önemli bir bölümün etkin bir rol oynayabildiği de canlı örnekleriye çok iyi biliniyor. Esasen, Türkiye’de, özellikle değişen şartlar ve bu çerçevede 1950’lerden itibaren ülkede yaşanmaya başlayan ve 1980 sonrası dönemde hızlanan değişim ortamı, tarikatların en azından bir bölümünün İslâmı bir protesto ideolojisine dönüştürme eğilimlerini de artırmış bulunuyor. Bu şekli ile onlar İslamiyeti, modern kültüre karşı geleneksel bir form altında sembolleştirerek, karşı kültür şeklinde yansıtıyorlar. Hat-

26) R. Tapper, *Çağdaş Türkiye’de İslâm*, s. 19.

tâ onların bir bölümü, 1970'li yıllardan itibaren, öteki İslâm ülkelerinde görüldüğü gibi Türkiye'de de kendini gösteren, '**siyasal**' yahut '**ideolojik**' bir İslâmî anlayışı ve toplumu buna göre dönüştürme çerçevesinde politik eğilimler sergileyebiliyorlar. Nitekim, Ş. Madin, bir kısım tarikatların, böylesine bir eğilimi, İslâm dünyasında kökleri en azından XVIII. yüzyıla kadar uzanan bir tarihî derinlikle göstermeye başladıklarına işaret ediyor. Buna göre, anlaşılan, modern dünyadaki değişimler, İslâm dünyasında sanıldığından çok daha önceden yankılar uyandırmaya başlamıştır ve bu durum, İslâm dünyasının dinamizmini kaybetmeye başladığının farkına varışın ortaya çıkardığı bir endişe ile, erken dönemden itibaren, ilişkili olmalıdır. Öte yandan tarikatlar, kitleleri harekete geçirme hususunda son derecede yetenekli ve güçlü olduklarının da farkındadırlar. Bu nedenle, Halidî Nakşiler merkezi ellerinden kaçırınca çevreyi harekete geçirmeye meylettiler; bu bakımdan da onlar XIX. ve XX. yüzyıllarda kültürel modernleşmenin dışında kalan kişiler ve çevrelerden destek aradılar ve bu çerçevede Şeriatı arkasındaki halk direnişinin bir kalkanı şeklinde kullandılar. Halbuki Osmanlı devlet adamları geleneksel devlet mekanizmasını koruma üzerin-

de yoğunlaştıklarından, özellikle çevrede yer alan geniş kitleyi harekete geçirme hususunda ulema ve tekkeye nisbetle daha az bir avantaja sahiptiler. Böyle olduğu için de, hızla değişen dünyaya, değişimin yarattığı karışık ortamda, ideolojik bir İslâm anlayışından hareketle bir yön ve şekil verme anlayışı, başta Halidî Nakşiler olmak üzere bir kısım Tekke mensuplarına, son birkaç yüzyıldan itibaren oldukça cazip göründü ve İslâm dünyası başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere, Tekke kanadından bunun çok çeşitli örneklerine tanık oldu²⁷. Nitekim, Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikatların siyasal eğilimi, çok partili döneme geçişi müteakip, dinin siyasal alanla giderek daha sıkı bir biçimde ilişkilendirilmesine paralel bir seyir takip ediyor ve 1980'li yıllardan itibaren de hızlanıyor. Özellikle bu dönemden sonra oluşturulmaya başlayan vakıflar, onların bu eğilimlerini açığa vurmaları hususunda başlıca kanallardan birini ve belki de en başta gelenini oluşturuyor. Bu bakımdan da, haklı olarak Atacan, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Türkiye'de “**ara form**” niteliğindeki tarikatlar “**ideolojik**” temelli olanları birbirinden ayırmak

27) Bk.: Ş. Mardin, “*Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı*”, s. 90-95.

gereğini duyuyor²⁸. Her halükârda anlaşılın tarikatlar eskiden olduğu gibi şimdi de nadiren salt dinî ve mistik oluşumlar olarak kalıyor; ekonomik ve özellikle de siyasal eğilimler, başlangıç noktalarında dünyaya karşı olumsuz bir tavır ve onu terk ve hattâ bazan red yatan bu mistik oluşumlar için, bir cazibe konusu olmaya devam ediyor. Esasen, yukarıda çizmeye çalıştığımız tarihî panorama, tarikatlarda bu eğilimlerin hemen her dönemde az veya çok mevcut bulunduğunu anlamamıza imkân veriyor. Bu nedenle de, tekkeler, zaviyeler ve tarikatların kapatılması ile ilgili kanunun gerekçesinde haklı olarak, onların “**siyasal amaçların desteklenmesine elverişliliklerine**” işaret ediyor. Anlaşılın, Cumhuriyet Türkiyesi'nin yasaklı ortamında, '**paralel din**' olarak onlar, bir şekilde daima az çok öyle olmaya devam etmişlerdir.

28) F. Atacan, *Sosyal Değişme ve tarikatlar: Cerrahiler*, s. 17.

4. Toplumsal Fonksiyonlar ve Sırf Dinî-Mistik Boyut

Görüyoruz ki tarikatların, sosyo-ekonomik ve politik boyutları var ve anlaşılan hızla değişen Türkiye’de değişim ve buna uyum mekanizmaları toplumsal bir olgu olarak ister istemez tarikatların bu boyutlarını giderek ön plana çıkmış bulunuyor. Öyle ki araştırmacılar, modern Türk toplumunda tarikatları ve öteki dinî cemaatleri daha çok bu boyutları ve fonksiyonları altında algılamaya eğilim gösteriyorlar²⁹. Buna göre, hızla şehirleşen ve değişen Türkiye’de tarikatlar ve öteki dinî cemaatler, mensupları için en başta birer dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hattâ eskî mahallî cemaatlerin yerine birer sosyo-kültürel kimlik mekanizması fonksiyonlarını üstleniyorlar. Şüphesiz Türk toplumunda tarikatlar bu boyutlarının ötesinde başka anlamları da içeriyorlar. Böylece onların meselâ değişen topluma uyum çerçevesinde sosyalleştirici

29) Meselâ Bk.: T. Kuran, "Islamic Economics and The Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives*, C. IX, No: 4, 1995, s. 168-169. Aynı şekilde Krş.: E. Y. Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of The Iskenderpaşa Community*, s. 136-137.

fonksiyonlarının da buluna geldiğini bu çalışma boyunca zaman zaman vurguladık. Öte yandan onların gerek ferdî ve gerekse de toplumsal planda akidevî, ahlâkî, manevî ve psikolojik fonksiyonlarına da işaret etmek gerekiyor. Belli ki şeyhler pratik psikolojiyi, telkin yöntemlerini çok iyi kullanabiliyor ve böylece hızlı değişime uyum ve uyumsuzluğun bunalımı altında strese giren ve bocalayan insanları rahatlatıcı fonksiyonlar görüyorlar. Tasavvuf ve tarikatların bu fonksiyonlarına başkalarını ve meselâ modern tıbbî hizmetlerin halka ulaşmasındaki yetersizlik ve eksiklikler karşısında, keramet unsurunu devreye sokan şeyhlerin hastalıklara karşı tedavî edici, vs. işlevlerini de eklemek mümkündür. Esasen bu çalışma boyunca yeri geldikçe bunların önemli bir kısmına işaret etmiş bulunmaktayız.

Ancak onların, bütün bunların ötesinde burada bir kez daha vurgulanması gereken önemli bir boyutu daha bulunmaktadır ki, bu da onların son tahlilde başka hiçbir gerçeklik alanına indirgenmesi mümkün olmayan dinî-mistik yönüdür. Anlaşılan, insan ruhunda dinî eğilim yahut istidat yapısal bir temel unsur olarak mevcuttur ve her dinî tecrübe az çok mistik bir renge de sahiptir. Durum ve

şartlar, bunun şiddetinin azlık ya da çokluğunun belirlenmesinde oldukça etkin görünmektedirler. Böyle olduğu içindir ki, mistik eğilim ve tecrübe, bir kişiden ötekine, bir dinden diğerine, bir toplumdaki bir başkasına oldukça değişebilmekte; hattâ bazılarında o, ciddî anlamda hiçbir zaman kuvveden fiile dahi geçmemekte; buna karşılık ötekilerde o dinamik bir vecdî mistik heyecana dönüşmektedir. İslâm dünyasında tarihen görüldüğü üzere bazan bu dinî mistik eğilim ve heyecan, dünyaya karşı olumsuz bir tavırla birlikte, bir içe kapanma ve ahlâkî bir derûnleşme, zühd ve takva yolunda ilerleme, ruhî bir yücelme çabaları biçimlerine bürünerek hayatîyet bulmakta; bazan da daha akıl ve tasavvur gücünü, mitolojik eğilimi yedeğine almak suretiyle çok daha ileri giderek Tanrı'ya yönelme, O'nunla birleşme yolunda bir marifet yahut keramet nazariyesine dönüşebilmektedir. Herhalükârda, son tahlilde öteki başka hiç bir gerçeklik alanına indirgenmesi mümkün olmayan bu tecrübî dinî-mistik olgunun, toplum ve onu oluşturan fertlerin hayatında öteki kişisel ve toplumsal gerçekliklerle sarmaş dolaş bir biçimde hayatîyet bulduğu aşikârdır ve doğrusu bunları net bir biçimde birbirinden yırarak pek mümkün olamamaktadır. Nitekim, Türkiye'de, Cum-

huriyet dönemi boyunca yaşanmış ve bu gün yaşanmakta olan şekli altında da durum anlaşılan bu şekil altında tezahür etmektedir. Türkiye'de tarikat olgusunu, öteki dinî oluşumları ve hattâ genel olarak Türk toplumun çok çeşitli vecheleri ve boyutları altında dinî yaşayışını, bu çok yönlü ve tek taraflı olarak onlardan birine indirgenmesi mümkün olmayan boyutları altında görmemek kanaatimizce onu basitleştirerek hafife almak olur. Böyle olduğu için de, burada Türkiye'de tarikatlar, benzeri dinî oluşumlar, cemaatler ve hareketler konusunu, böylesine çok yönlü ve fonksiyonel bir gerçeklik olmak itibarıyla genel bir tartışma ve değerlendirmeye almak suretiyle tamamlamak, konunun daha iyi anlaşılması bakımından bize daha uygun görünmektedir.

IV. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu noktada kanatımızca, Sufiliğın ve tarikatların gerçekte toplumda neyi temsil ettikleri meselesini bir kere daha sorgulamak uygun düşmektedir. Daha doğrusu konumuz bakımından uygun olanı, bu gün resmen tarikatların yasak olduğu Türkiye’de bunların neyi ifade etmekte olduklarının sorgulanmasıdır.

Tasavvufun temelinde, dinî-mistik bir duygu, eğilim yahut yeteneğın bulunduğu muhakkaktır. Dolayısıyla da onu, başka ferdî yahut toplumsal ya da tarihî bir olgu yahut gerçekliğe indirgemeye kalkışmak Psikolojizm, Sos-

yolojizm, Pozitivizm, Materyalizm yahut Historisizm gibi ırcacı nazariyelerin oyununa düşmek olur. Ancak, İslâmiyet ve Türklerde tasavvuf ve tarikatlarla ilgili tarihî panorama bize göstermektedir ki, tasavvufun ortaya çıkışı, gelişmesi, sufi teşekküller olarak tarikatların oluşumu ve değişimi, bu temel dinî-mistik eğilim yahut duygu ya da yeteneğin, tarihî, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, artistik vs. etkenlerle sürekli olarak beslenmesi suretiyle vuku bulmuş ve ferdî ve toplumsal bir gerçeklik olarak olay toplumda bu haliyle bir olgusal gerçeklik kazanmıştır. Böyle olduğu için de İslâmın başlangıcında orada mistik eğilimi biz ancak asgarî düzeydeki potansiyel bir gerçeklik olarak bulabilmekteyiz. Bu anlamda, bir zühd hareketi veya bir marifet doktrini olarak gelişmiş tasavvuf ve onun toplum katlarında organize olmuş biçimleri olan tarikatlar, İslâmiyette ancak tarihî süreçte bir değer ifade etmektedirler. Dolayısıyla da onlara bunun ötesinde islâmî değerler atfetmek yanıltıcı olmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Başka bir deyişle kurumlaşmış tasavvuf ve tarikatlar, müslüman toplumların kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde orada meydana gelen dinî-mistik, tarihî, toplumsal ve kültürel oluşumlardır ve onlar ancak bu çerçevede bir

anlam ve değer ifade edebilirler. Değişen şartların, yeni şekillerin yaratılmasına imkân verdiğini, yukarıdaki tarihî panorama açıkça bize göstermiş bulunmaktadır.

Nitekim, Cumhuriyet dönemi boyunca ve bu gün de Türk toplumu içerisinde durum bize, bundan pek farklı biçimde tezahür ediyor görünmüyor. **Buna göre, kanaatimizce Cumhuriyet Türkiye'sindeki tarikat ve onun türevleri olarak yeni cemaat ve hareket olguları ve süreçleri, gerçekte geleneksellikten modernliğe yahut cemaat tipinden modern sanayi toplumu tipine evrilen ancak geçiş halinin hızlı değişim ortamını yaşayan toplumumuzda, bu intikalin uyum/uyumsuzluğunun yarattığı toplumsal bunalım, anomi ve arayışların müslüman Türk toplumuna has tipik tezahürleri olmaktadır. Keza, Türkiye'de, çağdaşlaşmayı ve lâikliği kendine hedef edinen Cumhuriyetin başlangıcında, Atatürk devrimleri ile, müslümanların hayatında aslî görevini çoktan tamamlamış, çöküntüye uğramış, istismar odakları olmaktan başka artık pek bir işe yaramıyor görünen ve dinî bakımdan bile birer tarihî kurum olmaktan öteye değer ifade etmedikleri analılan tekke ve tarikatların kapatılıp yasaklanmış olmasını da an-**

cak bu çerçevede değerlendirip anlamak mümkün olmaktadır. Toplumsal bir olgu olarak tarikatlar elbette ki, bu toplumun hayatından bir anda silinip kaybolmazlardı. Tasavvuf kültürü ise, zihnî, bedîî vs. eserleri ile bu toplumun tarihî bir mirasını oluşturmaktadır ve toplum elbette ki onlara bu şekliyle sahip çıkmaya devam edecektir. Yunus'u, Mevlâna'sı, Dede Efendi'si vd. ile böylesine zengin bir yüksek kültür mirasını bir kalemde bir kenara atmak mümkün yahut uygun mudur ve görülmüş bir şey midir? Keza beşerî temel bir eğilim ve bir halk kültürü olarak da elbetteki tasavvuf hayatiyetine devam edecektir. Esasen, dinî tecrübenin mistik heyecan eğilimi her devirde insan ruhunda en azından potansiyel olarak var olmuş ve zaman aktif bir dinamik coşkuya dönüşmüştür ve şüphesiz bundan sonra da öyle yapmaya devam edecektir. Onu her halde insanın yapısından söküp atmak söz konusu da değildir. **Onun tarihî ve özellikle de çöküntü halindeki geleneğe dönüşmüş formlarını ise toplum yeri ve zamanı gelince sorgulamıştır, sorgulamaya devam etmektedir ve fonksiyonel olarak onlar değerleri ve hayatiyetlerini bu toplumun sosyo-kültürel yapısında kaybettikleri andan itibaren zaten kendiliklerinden orta-**

dan kalkacaklardır. Buna karşılık, teolojik olarak kaynağı ilâhî âleme de uzansa da, beşerî bir fenomen olarak temel dinî-mistik gerçeklik, belki de durum ve şartlara göre toplumda yeni şekiller ve eğilimlere imkân verecek, öte yandan şartlar değiştiğinde bunlar da sorgulanmaya başlanacaktır. Nitekim, tasavvufun tarihî özel formlarını oluşturan, ancak dejenerasyon içerisinde bulunan Tekke ve tarikatlar, modern dönemde, Türk toplumu içerisinde böyle bir sorgulamaya tâbi tutuldular ve bunu müteakip de Türkiye Cumhuriyetinde resmen yasaklandılar. Modern, akılcı ve lâik toplum, insanların karizmatik otoritelerin etrafında hipnotize edilmiş kuklalara dönüştürülerek istismar edilmesi olgusuna hayatında bir yer ayırmıyor. Bunu, insanın, engin hürriyet ortamında insan olarak kendini geliştirmesi ve gerçekleştirmesi yolunda bir insanlık ayıbı olarak değerlendiriyor ve karizmatik otoriteler olarak eğitimsiz ve cahil şeyhlerin şarlatanlıkları ve keramet tellâliğine dayalı hokkabazlıklarını yadırgıyor. Ancak, Türk toplumu da çağdaşlaşma yolunda kendi hayatını yaşıyor ve XX. yüzyılın eşiğinde medyanın olağanüstü teşhir gücü sayesinde bunun trajik ve ibretâmiz örneklerinin ha-

yatıyet bulmaya devam ettiğini görünce şaşkınlığa uğramaktan kendini alamıyor ve bir şekilde olayı ve dolayısı ile de tasavvuf ve tarikatları yeniden sorgulamaya ve değerlendirmeye çalışıyor. Gerçekte ise olay, kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde hızla değişen Türkiye’de, anamik toplumun geleneksel hayatının bir uzantısı olarak ve orada yeni şartlarda fonksiyonel bir biçimde yer tutmuş bulunan bir olgunun dışavurumu olarak kendini bize sunuyor.

Kısacası, sosyolojik olarak bize kendini gösteren gerçeklik şudur ki, bu gün toplumsal yapısı hızla değişmekte olan Türkiye’de onunla sarmaş dolaş bir halde hayatıyet bulan din, farklılaşan toplumda kendine yeni bir yer edinme sürecini yaşamakta ve bu çerçevede ister istemez bazan sesli bazan da sessiz ve derinden kendi konumunu sorgulamaktadır. Böylesine yapısal ve fonksiyonel bir konumda ve hızla değişen bir ortamdan tasavvuf ve tarikatlar da olayın önemli bir boyutunu temsil etmekte ve süreç bu şekli altında yaşanmaya devam etmektedir. Anlaşılan, böylesine dinamik bir perspektiften yaklaşımdır ki, Türkiyede tarikat olgusunu tüm gerçekliği içerisinde anlamamıza izin vermekte, aksi halde olayı her tek yanlı algı-

layış daima yanıltıcı olmaktadır.

Böylesine dinamik bir perspektiften olaya yaklaştığımızda ise tarikatların, özellikle Cumhuriyetle başlayan büyük değişim olgusuna gelenekçi bir toplumun değişime karşı tepkisel bir gerçeklik boyutunu içerdiğini yukarıdaki tesbit ve tahliller ortaya koymuş bulunmaktadır. Ancak bu durum, gerçeğin yalnızca bir boyutundan başka bir şey değildir. Bu bakımdan da meselâ Cumhuriyet Türkiyesinde tarikat olgusunun aşırı modernizm ve laikleşmeye bir tepkinin anlatımı olduğunu ifade etmek önemli ancak yeterli değildir. Türkiye çağdaşlaşmaya ve lâikleşmeye çalışmaktadır. Cumhuriyetle birlikte bunu kendine kesin bir hedef seçmiştir ve anlaşılan bundan geri dönmek niyetinde de değildir. Ancak, Türk toplumu içerisinde bu açıdan süreç devam etmektedir. Türkiye henüz istenilen ölçüde çağdaş ve lâik bir toplum düzeyine erişebilmiş değildir; ancak bu yolda çabalarını sürdürmektedir. Böyle olduğu içindir ki, henüz istenilen ölçüde çağdaşlaşıp modernleşmemiş bir toplumdaki olayı, öteki modern toplumlardaki benzerlerine bakarak acele bir genelleme ile aynı şekilde değerlendirmek yanıltıcıdır. Gerçek olanı, Türk toplumunun kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde, kendi hayatı

ve sorunlarını yaşamakta olduğudur ve onlar ötekilerle olan tüm benzerliklerine ve hattâ onlarla olan dolaylı ilişkilerine rağmen yine de bu toplumun kendine özgüdürler ve bu halde hayatiyet buluyorlar. Bu bakımdan, daha genel olarak ve sıklıkla yapılmaya kalkışıldığı üzere, Türk toplumunun modernleşme ve çağdaşlaşma sorunlarını acele ile, öteki benzerlerinininkilerle aynı açıdan değerlendirmeye kalkışmanın yanlışlığına burada bir kez daha önemle işaret etmeliyiz.

Türk toplumunda tasavvuf ve tarikat olgusu, az önce de bir kez daha ifade etmeye çalıştığımız gibi çok yönlü ve çok fonksiyonludur. Olayın tarihî, toplumsal, kültürel, ekonomik, politik, ahlâki, dinî, mistik, duygusal, düşünsel, cinsel, vb. bir çok boyutları bulunmaktadır ve doğrusu Cumhuriyet Türkiyesinde tarikat olgusu bütün bu çok yönlü boyutları içerisinde bilimsel değerlendirmelere lâyık olduğu ölçüde konu teşkil etmiş de değildir. Esasen, sadece tarikat olgusu değil fakat daha genel olarak Türkiye’de din konusu veya öteki toplumsal sorunların böylesine ciddî bilimsel inceleme ve değerlendirmelere konu teşkil etmedikleri ortadadır. Türk toplumu kendini bilimsel olarak öyle pek ciddî biçimde sorgulamamakta, bunu daha

çok başkalarından beklemekte ve kendini başkalarının gözünden görmeye ve algılamaya çok alışkın görünmektedir. Ancak, başkaları daima dış gözlemcilerdir. Onların görüş ve değerlendirmeleri bu haliyle çok önemlidir. Ancak toplumun kendi gerçekliklerini bizzat kendisinin bilimsel olarak değerlendirmeyi öğrenmesi de bir o kadar ve hattâ ondan da çok önem taşımaktadır. Böyle yapılmadığı içindir ki, Türkiye’de sorunlar üstüste binmekte ve bunlara bilimsel çözümlere dayalı sağlıklı çözümlerin üretilmesinde zorlanılmakta; oldu bittiler ve hazır çözümlerle yetinilmekte, bu da işleri daha da karmaşıktırmaktadır. Bu hüküm, en çok din alanı ve onun özel bir boyutunu oluşturan mistik alan ve tarikatlar konusunda geçerlidir. Aslında olaya, öyle ciddi bir bilimsel yaklaşımı gerçekleştirmediği, bunun yöntemleri üzerinde ciddiyetle durup bunları geliştirmenin yollarını araştırmadığı ve böylece geliştirilmiş yöntemlerle uygulamalı araştırmalar aracılığı ile sorunu hiç bir şekilde sorgulayıp çözmediği halde, tek yanlı ve acele hükümlerle olayı algılayanlar toplumda çoğunluktadır ve kanaatimizce sorunun çözümünün en önemli noktalarından biri burada yatmaktadır.

Cumhuriyet ve devrimlerin tarikatları resmen kapat-

masına rağmen toplumsal birer olgu ve gerçeklik olarak onların büyük oranda toplumda varlıklarını sürdürdükleri, zaman ve şartlara göre yeni şekil, boyut ve fonksiyonlar kazandıkları ve üstelik yeni oluşumlara imkân verdiklerini, bu çalışma boyunca yapılan tesbit ve değerlendirmeler bize göstermiş bulunuyorlar. Onların çok boyutlu ve çok fonksiyonlu bir biçimde toplumda hayatiyet bulmakta oluşları toplumdaki devamlılıklarının derin sebeplerini bize daha iyi anlatıyor. **Değişen toplum bunların yerini doldurabilecek kurumları ve toplumsal oluşumları fonksiyonel bir biçimde yeniden oluşturabilecek bir gelişim ve olgunluğa henüz erişmiş değildir. Aslında bu olduğu gün onlar tarihî rollerini oynamış ve tamamlamış olarak kendiliklerinden ortadan kalkacaklardır.** Zira onlar artık, toplumda varlıklarını sürdürebilmek için elverişli bir taban bulamayacaklardır. Zaten, tarihen veya halihazır şekilleri altında, ne kadar monolitik görülmeye çalışılırsa çalışılsın, Türkiye’de tarikatlar kendi aralarında bir blok ve birlik oluşturmamaktadırlar ve çok vechelidirler. Daha Sultan II. Abdülhamit zamanında tarikatları birleştirmek için çabalar olmuş, ancak bunun mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Cumhuriyet döneminde

de benzeri girişimin örneklerine özellikle son dönemde rastlandı. Ancak aradaki derin farklılıkların buna izin vermediği bir kez daha anlaşıldı. Bu da onların, toplumsal oluşumlar olduklarının kanaatimizce en açık bir göstergesi olmaktadır. Şu halde tarikatları, Türk toplumunun kendi toplumsal yapısı ve iç ve dış dinamiklerine göre, değişim ve gelişim sürecinde algılama ve değerlendirme ve bunu fenomenolojik yaklaşım ışığı ile tamamlama şeklinde belirlenen yaklaşım yöntemimizin, onları daha iyi anlayabilme hususundaki isabetlilik ve elverişliliği, bir kez daha kendini aşikâr bir biçimde gösteriyor.

Türkiye’de yasak olmasına rağmen neden insanlar tarikatlara veya öteki dinî-mistik-sosyal akım, hareket, cemaat ve oluşumlara giriyor ve hattâ son dönemde olduğu üzere onlara büyük rağbet gösteriyorlar? Kişisel ve toplumsal sorunlar ve bunalımlar, kimlik krizleri, ahlâkî nedenler, dinini daha yoğun ve içten yaşama ihtiyacı, mistik coşkunun cazibesi, hayalperestlik ve gerçeklerden kaçış, yalnızlıktan kaçış ve dayanışma ihtiyacı, ekonomik veya politik sebepler, Gemeinschaft eğilimin geleneksel uzantısı olarak cemaat ruhunun yeniden şahlanması, Allahla beraber olmak, ruhunu yüceltmek, işlediği günahlardan temizlen-

mek, ahirete hazırlanmak, arayış, yaratıcı dinî tecrübe, çevrenin ve geleneğin, ailenin, yoksulluğun, çarpık kentleşmenin etkisi ve böylece ortaya çıkan uyumsuzluklar ve daha saymakla bitmeyen bir çok sebep insanları tarikatlara ve cemaatlara cezbediyor. Özellikle hızlı nüfus artışı, köyden kente göç, gecekondulaşma, işsizlik, eğitimsizlik, hızlı değişimin ortaya çıkardığı toplumsal anomi ortamı ve yabancılaşma, yalnızlık, ferdiyetçilik, bilgisizlik, sağlık hizmetlerinin yetersizliği, hızlı enflasyon ve ekonomik, siyasal ve kültürel istikrarsızlık, kişiye temel haklarını, değerlerini ve itibarını sağlayacak güvenlik mekanizmalarının ve özellikle de sosyal güvenlik kavramının yeterince gelişip kurumlaşmamış olması; dinî eğitim ve öğretimin kalitesizlik ve yetersizliği; dar kalıplar içerisinde, Orta Çağdan kalma ve çoğu modası geçmiş meselelere sıkışıp kalmış, yüzeysel; fikrî, zihnî, ahlâkî, kültürel ve felsefî boyutları güdük, normatif ve gelenekçi dinî kültürün zaafiyeti; kerametlerin esrarengiz cazibesi, geleneksel kitabî dindarlığın otoriterlik, normatiflik ve kuruluşu; geleneksel ve yaygın dinin tekeli ve kontrolcü otoriter baskısından kaçış, özgürlük içerisinde yaratıcı dinî coşku ve ruhî tatmin arayışı, yabancı değerlerin toplumu istilâya başlaması,

ahlâkî dejenerasyon, ihtirasların yarattığı bunalımlar ve daha saymakla bitmeyecek bir çok etmenlerin bunda rol oynadığı muhakkaktır. Her şeyden önce tarikatlar kuru bir dindarlık yerine duygu ve heyecan içeriyor, bu amaçla onlar şiiri, ilâhileri, musikiyi, raksı, zikri, merasimi, gösteriyi, spiritizmi, telkini, medyumlaştır-mayı, kerameti, mitolojiyi, şifa dağıtmayı, bereketi ve başka heyecan yaratıcı etkileme araçlarını alabildiğine kullanıyor ve bu durum eğitilmiş-eğitimsiz, bir çok insanı, özellikle de çarpık toplumsal yapılaşmanın kendini gösterdiği çevrelerin insanlarını, gençleri, kişilik ve kültür sorunları, sosyo-ekonomik problemler, geleneksizlik, köksüzlük, sağlık meseleleri yahut başka maddî ve manevî çaresizlik, yetersizlik, yüzeysellik, şekilcilik, ezbercilik, kuruluk, temelsizlik, kalitesizlik, başıboşluk, yalnızlık, hiçlik, anlamsızlık, iç sıkıntısı, tatminsizlik, arayış ve beklenti... içerisinde bocalayan kitleleri kendine cezbediyor.

Biz artık modern din bilimlerinin çözümlenmeleri sayesinde çok iyi biliyoruz ki; insanın dindarlığının temelinde karmaşık bir egzistansiyel ve ontolojik gerçeklik yatmaktadır. Dolayısıyla menşei dinî tecrübe aklı, duygusal, davranışsal ve sezgisel bir çok boyutları birden içermekte;

ve onu tek boyuttan algılamaya kalkışanları yanıltmaktadır. Hal böyle olunca temelinde dindarlığı meselâ sadece akılla kavramak ve ona irca etmek yeterli olmamaktadır. Aynı şekilde dinî yaşayış da çok boyutludur ve akfî, zihnî, hissî, vecdî, mistik, sezgisel, imajinatif, mitolojik, dogmatik, davranışsal, vb. bir çok unsurlar oraya dahil bulunmaktadır. Bazıları dindarlığı bir duyguya irca ediyor ve sadece bir din duygusundan söz ediyorlar. Dinde duygunun yeri büyüktür; ancak o, başka bir çok boyuttan sadece biridir. Bu bakımdan dinî yaşayışın bu çok ve çeşitli boyutlarının herbirinin sağlıklı bir biçimde geliştirilmesi çok büyük bir önem taşımaktadır. Onun içindir ki, modern din bilimlerinin temsilcileri, kutsallığın özünü “**korkutucu ve büyüleyici sır**” şeklinde tanımlıyorlar. Mistik unsur bu esrarlı yönü daima içeriyor. Üstelik o, duygusal, vecdî, imajinatif ve mitolojik unsurlara da içerisinde geniş bir yer ayırıyor. Böylece dinî yaşayış monotonluktan sıyrılarak canlanıp renkleniyor ve anlaşılan bu haliyle o, akfî çıkarımlara dayalı kuru ve şeklî bir dindarlık formuna nisbetle insanları çok daha fazlasıyla cezbediyor. Anlaşılan İslâm mistikleri zâhir ulemasının akıl ve şekil üzerinde ısrar eden normatif çıkarımlarına karşı ruhî, vicdanî, sezgisel,

imajinatif, mitolojik ve ahlâkî boyutları içeren zühd ve takvâ ve oradan marifet yoluna erkenden sülûk etmeye başlamışlar; bunda şüphesiz dönemin müslüman toplumunun uğradığı değişim ve dönüşüm ortamı ve buna uyum ve uyumsuzlukların ortaya çıkardığı tepkisel vaziyet alışların önemli bir rolü olmuştur. Ancak iş orada kalmamış, İslâm dünyasındaki yeni gelişim ve değişim şartlarında buna felsefî bir boyut eklendiği gibi, değişen şartlar ve buna uyum ortamında olay halka inerek geniş kitlelerin hayatında fonksiyonel bir biçimde yer tutmuş; bunu yaparken de başka bir çok unsurları içine almak suretiyle karizmatik, otoriter ve asimetric bir biçimde kurumlaşmıştır. Tarih zaman içerisinde değişen şartlarda bu kurumların İslâm dünyasında aldığı yeni şekilleri zengin örnekleriyle bize sunuyor.

Anadoluda müslüman Türklerin hayatında da Sufilik, tekke ve tarikatlar ve öteki yan kurumları, gelenekleri ve kültürleri ile bu şekilde köklü bir yer tutuyor ve politikadan ekonomiye, eğitimden san'ata, toplum hayatının bir çok alanlarında maceralı gelişme, değişme ve olgulara imkân veriyor. Kaldı ki mistik eğilimin kökleri Türklerin arasında islâmlaşmadan önceki dönemlere uzanıyor. Gele-

neksel Türk dini her şeyden önce mistik bir özellik taşıyor. Zaten Türkler de Müslümanlıkla, sufilerin telkinleri altında tanışıyor ve ilk planda kendi bünyelerine uygun gelen, serhat boylarının gaza müslümanlığını öğreniyorlar. Bu gaza ruhlu Sufi Müslümanlık, Anadolu'nun fethi, Türkleşmesi ve islâmlaşması, yerleşik hayata geçiş ve iskân, Osmanlının kuruluşu ve gelişmesinde ve Anadolu'da toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında çok önemli roller oynuyor. Öte yandan, gelişmiş ve gelenekleşmiş Osmanlı toplumunda tarih, medrese skolastiğinden kaçmak isteyenler için tasavvufun bir düşünce hürriyeti sunduğunu bize gösteriyor. **“Yaradandan ötürü yaradılanı hoşgörme”** esprisi ile Sufiliğin Anadolu'da yüksek bir müslüman Türk Hümanizmasının doğuşuna imkân verdiği de açıkça anlaşılıyor. Temeli insan sevgisi ve hoşgörüye dayalı bu Türk hümanizması, din ve mezhep taassubuna dayalı çözücü, dağıtıcı ve parçalayıcı eğilime karşı, Anadolu'nun müslüman Türk toplum hayatında önemli birleştirici ve bütünleştirici fonksiyonlar üstleniyor ve nitekim onun bu sevgi ve hoşgörüye dayalı hümanist kültür temelidir ki, İslâm ülkeleri arasında sadece Türkiye'de çağdaşlaşmanın en önemli temel ilkesini oluşturan lâikliğe giden

yolun geri dönülmez bir biçimde açılmasına imkân tanıyor. Bu yolla yüksek san'at ve kültür eserleri, ahlâk şampiyonları yaratıldığıının örneklerini de tarih bize sunmaktan geri durmuyor. Bu yüksek kültürün yanı sıra Sufilik Anadolu'da müslüman Türklerin halk kültürü ve dindarlığına da damgasını vuruyor.

Bütün bu ve benzeri olumlu tesbitlere rağmen, tarihatlar kanalıyla Sufiliğin, ahlâkî bakımdan düşük, yarı cahil ve menfaatperest şeyhler, softalar, bağınazlar ve alt tabakadan halk kitlelerine indikçe, dinî bakımdan safsata ve türlü entrikaları beraberinde getirmek suretiyle ekonomik, siyasal, dinî, ideolojik ve trajik istismar ve düşüklüklere ve başka pek çok çeşitli olumsuz sonuçlara yol açtığını da tarih bize açıkça gösteriyor. İmparatorluğun duraklaması ve çöküşüne paralel olarak, öteki toplum kurumları gibi Sufilik, tekke ve tarikatlar da kendilerini yenileyememiş; ilim, irşad, ruh yüceliği, manevî ve ahlâkî faziletler yerlerini şekilcilik, ayincilik, bilgisizlik ve çıkarıcılığa bıraktığından, tekke ve tarikatlar da giderek dejenerasyona uğramış ve eğitimsiz, çıkarıcı, maddî menfaat yahut siyasî istismar peşinde koşan, din tüccarı ve cahil şeyhlerin elinde safsataya dönüşmüştür. Bu nedenle de, böylesine çökmüş,

fikrî ve ahlâkî temelleri zaafiyete uğramış ve kitleleri istismar etmek üzere kolaylıkla manipüle edebilen bir kuruma, çağdaş ve lâik bir devlet ve toplum bünyesinde yer verilmesi asla düşünülmemiştir.

Nitekim Türk toplumu, Cumhuriyetin çağdaş ve laik bir toplum oluşturma idealiyle tarikatları yasaklamasının üzerinden yetmiş seneden fazla bir zaman geçtiği ve bu arada toplumun gelenek ve modernleşme arasında tereddütler ve arayışlar içerisinde bocaladığı XX. yüzyılın sonlarında, eğitimsizlik, bilgisizlik ve deneyimsizliğin öteki kişisel ve toplumsal nedenlerle birleştiği bir ortamda, tarikatlara intisabın dışı vuran dramlarına tanık olmuş; ancak doğrusunu söylemek gerekirse konuyu bilimsel bir yaklaşımla ve derin nedenleri ve sonuçları itibariyle hakkıyla tartışmamış; çoğu zaman olduğu gibi olaya hazırlıksız yakalanmıştır. Ancak bundan böyle toplum artık kendi kendisini bilimsel olarak objektif yöntemlerle gözleme, yoklama, deneme, sorgulama ve çözümlenmeyi ve sorunlarına bu yolla çözümler üretmeyi öğrenmek zorundadır. Bunu yapmadığı sürece, başka sürprizlere de hazırlanmak durumundadır.

Şüphesiz toplum, çağdaşlaşıp kendi meselelerine

bilimsel olarak sahip çıkmayı öğrendiği ölçüde, geçmişin gerçekte zamanını çoktan doldurmuş alışkanlıklarını kolayca bertaraf etmeyi başaracaktır. Ancak sorunlar çok yönlü ve çetrefillidir. Türkiye sanayileşmesini ve ekonomik gelişmesini ve bunlara bağlı kurumlaşmasını, demokratikleşmeyi, insana saygıyı ve sevgiyi istenilen ölçüde gerçekleştirmek zorundadır. Ancak iş bununla bitmiyor. Dünya hızla değişip globalleşiyor. Teknolojik değişimler baş döndürücü hızla ilerliyor. Türk toplumunun acilen çağını yakalayıp modern dünyadaki yerini alması, hayatî bir zorunluluk, bir ölüm kalım meselesi olarak kendini hissettiriyor. Maddî kültür alanındaki bu değişimler ve gelişmeler gerçekten çok önemlidir. Ancak, Türk toplumunun sosyal, kültürel, ahlâkî ve manevî sorunları da en az bunlar kadar önem taşıyor. Anlaşılan maddî kültür alanı ile manevî kültür alanı sanıldığı kadar birbirlerinden farklı alanları da oluşturmuyor. Tersine onlar sıkı bir biçimde içten içe birbirlerine bağımlı durumdadır. Öyle olduğu için de, meselâ maddî kültür alanındaki değişimler manevî kültür alanında da çok büyük yankılar uyandırıyor. Tarikatlar konusunda bunu biz, bu gün Türkiye’de tarikatların, şehirlerin değişimden en fazla etkilenen çevreleri olan orta ve alt

tabakalar, özellikle gecekondu çevreleri ve kasabalarda yaygın olması vakıasından anlıyoruz. Nitekim Türkiye’de tarikatların şehrin değişim ortamından etkilenmiş köylere kadar uzanması da bunu doğruluyor. Geleneksel kültür, hızlı değişim ortamında değişime ve yabancı kültür formları, normları ve değerlerine direnci kültürel bir kimlik sorununu biçiminde yaşıyor ve bu çerçevede tarikatların mistik kültür kodları onlara sarılanların sosyo-kültürel kimlikleriyle bütünleşip sembolleşmek suretiyle en uygun sığınak ve direnç odaklarını oluşturuyor. **Böylece tarikatlar, Türkiye’de toplumsal değişimin ortaya çıkardığı bir anomi ve bunalım ortamında, geleneksel formların kendilerine yabancı gördükleri değişimin yeni şekillerine karşı tipik bir set oluşturmak suretiyle direnme gayretlerinin sembolik bir anlatımı oluyor.** 1950’li yıllardan itibaren Türkiye’de değişim hızlanıp, 1970’li yıllardan itibaren de yeni bir ivme kazanmaya başlayınca, özellikle değişimden etkilenen bu çevrelerin bunalımlı ortamıdır ki, tarikatların faaliyetleri için çok uygun bir çevre oluşturdu. Bu durum kanaatimizce tarikatların faaliyetlerindeki artış ile toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal çarpıklık, dengesizlik ve istikrarsızlık ortamı arasındaki

ilişkinin en kayda değer göstergesi olmaktadır.

Şu halde sorun, tarikatların gelişmesine uygun olan ortamın ortadan kaldırılmasında yatmaktadır. Bu da bu ortamı hazırlayan sorunların çözümüne bağlı bulunmaktadır. Sorunlar ekonomik, toplumsal, kültürel, ahlâkî, dinî, terbiyevî, vb. bir çok türdendir. Söz konusu olan, Türk toplumunun gelişme ve kalkınma, çağı yakalama ve hattâ onu aşma problemidir. Şu halde, çok büyük bir ihtimalle toplum gelişip çağdaşlaştıkça, tarikatlar gibi istismar odakları olarak fonksiyon görmeye her zaman için müsait kurumları bu toplum bünyesinden bertaraf edecektir veya en azından onları giderek kişi ve toplum hayatında önemsiz bir asgarî düzeye indirecektir. Esasen, hızlı toplumsal değişimin tüm bunalımlı ortamına rağmen, eskiden olduğu gibi bu gün de Türkiye’de tarikat olgusu, ana sosyal bünye içerisinde yine de marjinal bir olaydır. Zaten bu durum günümüze ve Türkiye’ye mahsus bir olgu da değildir. Genellikle bütün dinlerde, ana dinî bünyeye nisbetle mistik hareketler daima marjinal olgular olarak tezahür ediyorlar ve Türk toplumu da bu konuda istisna teşkil etmiyor. Toplumsal değişime tepki olarak, tarikat olgusunun Türk top-

lumu içerisindeki marjinalliği ise, bu toplumun temelde değişimi reddetmediği anlamına geliyor. Esasen, anlaşılan Türk toplumunun dinî yaşayışı ve manevî kültürü, her halde toplum geliştikçe yerli yerine oturup kendi alanında derinleşmek suretiyle zenginleşmeye ve bu yolla insanlara sağlam birer kişilik, iç huzuru, sevgi, saygı, inanç, güven, doğruluk, çalışkanlık ve öteki ahlâkî ve manevî yüksek değerleri katmaya devam edecek; bu arada kaynakları kuran, toplumsal tabanını yitiren ve toplumda **disfonksiyonel*** bir konuma itilen tarikat olgusu da giderek daha çok marjinalleşecektir. Öte yandan, şüphesiz insanların içinden, dinlerini mistik boyutta derinleştirmek, ruhî bakımdan yücelmek, ahlâkî bakımdan yükselmek ve zühd ve takvada ileri gitmek isteyenler olacak ve bu da toplumun maddî ve manevî hayatı ve kültürüne güç ve renk katacaktır.

Şüphesiz giderek kalabalıklaşan, ancak aynı zamanda insanı, ihtirasların tatminsizliğinin sebebiyet verdiği stresin cenderesine atan, ferdîleşen ve insanı yalnızlığa, teknolojik bir çevrede doğadan uzaklaştıra-

*) **Disfonksiyon:** Fonksiyonsuzluk.

rak yapay bir ortama mahkûm eden modern hayatta insanın içtenliğe, sevgiye, sıcaklığa, güzelliğe ve yüceliğe olan ihtiyacı da artmaktadır ve dinî-mistik alan içerdiği ruhî, duygusal, vecdî, zihnî, ahlâkî vb. unsurlar ve boyutlarla modern insana verebilecek çok şeylere sahip bulunmaktadır. Ancak her halde bunun yolu geleneksel ancak çöküntüye duçar olmaktan kendilerini kurtaramamış tekke ve tarikatların insanı hipnotize edip medyumlaştıran, onu istismarın kısılcığında tüketen ve gerçeklerden bir kaçıışı ifade eden, içerisinde ilkel bilgi ve zihniyetlerin yer aldığı, merasimci, mistik ve avutucu "ersatz"* dindarlığı olmayacaktır.

Anlaşılan dünya yüzünde din, insan ve toplum hayatının en önemli ve ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır ve orada kudsiyetin yerini doldurabilecek başka hiçbir profan mutlak bir değer de mevcut değildir. Modern dönemde, sırf maddî gelişmenin, dünyanın hiçbir toplumunda insanı tamin etmiyor ve bu durumda dahi insanın bunalımlara sürüklenmekten kurtulamıyor olması kanaati-mizce bunun en büyük göstergesi oluyor. Modern din bi-

*) Ersatz: Bir şeyin hakikîsinin yerini alan sahtesi.

limleri, bu hali ile kutsallığın insan şuurunun yapısal bir unsurunu oluşturduğunu bize önemle ve ısrarla öğretiyorlar. Bu anlamda büyük din fenomenoloğu M. Eliade, **“kutsallık şuurun yapısında bir unsurdur, yoksa şuur tari-hinde bir dönem değildir”**¹ demek suretiyle bunu açıkça ifade ediyor.

Öte yandan, yine modern din bilimleri bize dinin, insan ve toplum hayatındaki en önemli fonksiyonlarından birinin, onlara dinî norm, değer ve sembollere dayalı bir dünya görüşü ve hayat anlayışı sağlamakta toplandığını da önemle ortaya koyuyorlar. Böylece insan, eşya ve olayları ve hayatı dünyaya baktığı bu pencereden hareketle manâlandırmaktadır. Ancak, bu dinî bakış açısı ve böylece anlam kazanan dünya ve hayat, eşya ve olaylar, şayet ona bir genişlik ve zenginlik sağlanmazsa, daracık kalmakta ve çoğu zaman dünyanın, hayatın ve olayların böylesine dar, sathî ve derme çatma bir şablondan, ilkel bir zihniyet çerçevesinde statik algılanışı ile sonuçlanabilmektedir. Bunun insan ve toplum hayatındaki neticesi ise dar görüşlülük, katı gelenekçilik, hoşgörüsüzlük, sevgi-

1) M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris, Gallimard, 1971, s.10.

sizlik, hurafeler, bağınazlık ve bunalım olmaktadır. **Şu halde, insana dinin sağladığı bu dünya görüşünün, ona geniş ve derin entelektüel, felsefî, ahlâkî, fikrî, kültürel ve bilimsel boyutlar kazandırılması suretiyle, dinamik bir biçimde zenginleştirilmesi gerekmektedir.** Böylece insana ve topluma sıkıntı veren dar çerçeveyi, ilkel zihniyet düzeyini aşp engin bir dinamik dünya görüşüne ve hayat anlayışına erişme imkânı doğmaktadır. Bu da, onun, zengin bir bilgi, kültür ve bilimle beslenmesi ile mümkün olmaktadır. Dinamik bir biçimde hızla değişen ve giderek küçülüp globalleşen dünya artık “**bilgi çağı**” denen yeni bir zamanda “**bilgi toplumu**” denilen yepyeni bir modele yönelmiş bulunmaktadır. Böylesine yeni ufuklara uzanmanın yolu ise, dînî gerçeklik alanını da dinamik bir biçimde engin objektif bilimsel bilgi ile donatmaktan geçmektedir. Bu noktadan itibaren insan ve toplum yaşamında ve özellikle de onun dinî yaşayışında bilginin ve bunu sağlamak üzere eğitim ve öğretimin önemi bir kez daha kendini önemle ve kuvvetle hissettirmektedir. Malesef, dünya eğitim ve öğretim istatistikleri, Türkiyenin de dahil bulunduğu İslâm dünyasının, eğitim ve öğretim durumunun, öteki dünya dinlerinin oluşturdukları topluluk-

ların çok gerisinde kaldığını ve hattâ bu çerçevede İslâm dünyasının, eğitim ve öğretim düzeyi bakımından dünyanın en gerisinde olduğunu bize gösteriyorlar. Şu halde Türkiye'nin de dahil olduğu İslâm dünyasının çağı yakalamak üzere eğitim ve öğretim alanında yapması gereken çok şey vardır ve bu da büyük gayretleri gerektirmektedir. Eğitim-öğretimdeki bu gerilik, kültür ve medeniyet, ekonomi, sanayi ve teknoloji açısından, bilim ve teknoloji üretimi bakımından, İslâm dünyasının neden öteki toplumların gerisinde kaldığının esas sebebini bize açıkça gösteriyor.

Din konusunda ise, kaliteli, objektif bilimsel ve modern pedagojik esaslara dayanmayan; normatif bilgi yığınları arasına sıkışmış, ezberci, şekilci, yüzeysel, telkinci, otoriter bir din eğitimi ve öğretiminin sonucu bağnazlık, safсата ve hurafeler olmakta; böylesine bir karakteristiğın egemen olduğu bir durumda ise, Ülkenin ihtiyaç duyduğu aydın din bilginlerini yetiştirmek pek mümkün olamamakta; din eğitimi ve öğretiminin objektif bilimsel ve modern pedagojik esaslar üzerine kurulmamış olması olgusuna, çoğunlukla dinî yayınların seviyesizlik ve kalitesizliği ile genel olarak dinî kül-

tür düzeyinin düşüklüğünü eklediğinde, böylesine bir durumun, öteki toplumsal çarpıklıklarla birleştiği andan itibaren, toplumu hangi ölçüde hayal kırıklıklarına uğratacak sürprizlere gebe olduğunu anlamak kolaylaşmaktadır. Şu halde, Türkiye’de, dejenere olmuş tarikatların veya başka bağnazlıkların sürprizleri, hayal kırıklıkları ve bunalımları bir daha yaşanmak istenmiyorsa, din eğitim ve öğretimini, dinî yayınları ve din kültürünü, objektif bilimsel ve modern pedagojik esaslara göre dinamik bir biçimde yeniden yapılandırmak, acilen kendini hissettiren bir zorunluluk olarak karşımızda çıkmaktadır. Bunun ihmali halinde ise, kendimizi yeni sürprizlere hazırlamak zorundayız!

BİBLİYOGRAFYA

- Akdağ, M., **Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi**, İstanbul, 1974, C. I-II.
- Atacan, F., **Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler**, İstanbul, 1990.
- Atatürkün Söylev ve Demeçleri**, Ankara, 1958, C. I-IV.
- Atay, T., **Batıda Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kırısı Örneği**, İstanbul, 1996.
- Ayata, S., *“Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar”*, **Çağdaş Türkiyede İslâm** (Yay. R. Tapper), İstanbul, 1993, s. 133-170.

- Barkan, Ö.L., *"Kolonizatör Türk Dervişleri"*, Vakıflar Dergisi, 1974, C. II, s. 279-304.
- Barthold, V., **Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler**, (Haz.: K. Y. Koprıman, A.İ. Aka), Ankara, 1975.
- Bell, D., **The Return of Sacred?**, *British Journal of Sociology*, 1977, C. 8, Sa. 4., s. 419-444.
- Bennigsen, A., Lemercier - Quelquejay, Ch., **Sufi ve Komiser. Rusya'da İslâm Tarikatları** (Çev. O.Türer), Ankara, 1988.
- Çağatay, N., **Türkiye'de Gerici Eylemler**, Ankara, 1972.
- Çakır, R., **Ayet ve Slogan. Türkiyede İslâmî Oluşumlar**, İstanbul, 1991.
- Çubukçu, İ.A., **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, 1986.
- Demirci, M., *"Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatlar"*, *Türkiye Günlüğü*, 1997, Sa. 45, s. 15-20.
- Demirci, Y., **Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of Iskenderpaşa Community**, Manchester, 1996 (Doktora Tezi).
- Dumont, P., *"Disciples of the light: The Nurju Movement in Turkey"*, *Central Asian Survey*, 1986, C. V.
- Durkheim, E., **le Suicide**, Paris, PUF, 1973.

- Gellner, E., *"A Pendulum Swing Theory of Islam"*, *Annales de Sociologie*, 1968, s. 5-14.
- Eliade, M., *La Nostalgie des Origines*, Paris, Gallimard, 1971.
- Faroqhi, S., *"XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri"*, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara, 1975, s.197-227.
- Fazlurrahman, *İslam*, Ankara, 1992.
- Fiğlalı, E. R., *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*, Ankara, 1990.
- Giëse, F., *"Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu Meselesi"*, *Türkiyat Mecmuası*, C. I.
- Günay, Ü., *La Vie Sociale et Religieuse à Küre*, Paris, Sorbon, 1974 (Doktora Tezi)
- , *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum, 1978 (Doçentlik Tezi).
- , *"Modern Sanayi Toplumlarında Din" İve II*, E. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 1986,1987, Sa. 3 ve 4.
- Günay, Ü., Güngör, H., Eccr, A. V., *Lâiklik, Din ve Türkiye*, Ankara, 1997.
- Günay, Ü., Güngör, H., v.d., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri, 1996.

- Gündüz, İ., **Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri**, İstanbul, 1984.
- , **Gümüşhanevî Ahmed Ziyaeddin (KS): Hayatı-Eserleri - Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı**, İstanbul, 1984.
- Güner, A., **Tarikatlar Ansiklopedisi**, İstanbul, 1991.
- , **Tarikatlar**, İstanbul, 1986.
- Güngör, E., **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul, 1982.
- Güzel, A., **Tekke ve Zaviyelerin İslâm Düşüncesindeki Yeri ve İlgası**, Ankara, 1992.
- Huntington, S.P., **Medeniyetlerin Çatışması** (Der. M. Yılmaz), Ankara, 1997.
- Kara, M., *"Tanzimattan Cumhuriyete Tasavvuf ve Tarikatlar"*, **Türkiye Ansiklopedisi**, C.IV, s. 991-993.
- Karavaşin, H., **Es-Seyyid Osman Hulusi Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri Ve Halidi Cemaati**, Kayseri, 1998 (Yüksek Lisans Tezi).
- Kıray, M., *"Toplumsal Yapı Analizleri İçin Bir Çerçeve"*, **Toplumbilim Yazıları**, Ankara, 1982.
- Köprülü, F., **Türk Tarih-İ Dinisi** (Haz.: A. Aykın. Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1991.

- Kupfershmiat, M. *"Reformist and Militant Islam in Ur-ban and Rural Egypt"*, **Middle Eastern Studies**, 23 (4), 1987, s. 403-419.
- Kuran, T., *"Islamic Economics and The Islamic Subeconomy"*, **Journal of Economic Perspectives**, C. IX, No: 4, 1995, s. 155-173.
- Lanternari, V., *"Sciences Religieuses et Mouvements Religieux Nouveaux Dans l'Occident"*, **Current Progress in the Methodologie of the Science of Religions**, Varşova, s. 129 -136.
- Levi-Strauss, C., **Race et Histoire**, Unesco, Gonthier, 1961.
- Luckmann, Th., *"The Decline of Church-Oriented Religion"*, **Sociology of Religion** (ed. R. Robertson), Penguin Books Ltd., 1969, s.141-151.
- Mardin, Ş., *"Culture and Religion Towards the Year 2000"*, **Turkey in the Year 2000, Türk Siyaset Bilimi Derneği**, Ankara , 1989, s. 163-186.
- , *"Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı"*, **Çağdaş Türkiye'de İslâm**, İstanbul, 1993, s. 71-98.
- , **Din ve İdeoloji**, İstanbul, 1983
- , **Türkiye'de Din ve Siyaset**, Makaleler III, İstanbul, 1991.
- , **Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Be-diüz- zaman Said Nursî Olayı**, İstanbul, 1992.

- , **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, 1992.
- Massignon, L., *"Tarikat"*, **İslâm Ansiklopedisi**, C. XII/ 1, s. 1-17.
- O'Brien, J. ve Palmer, M., **The State of Religion Atlas**, Simon and Schuster Ltd., Londra, 1993.
- Ocak, A.Y., *"Zâviye"*, **İslâm Ansiklopedisi**, C. XIII, s. 468 - 476.
- , *"Zaviyeler. Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme"*, **Vakıflar Dergisi**, 1978, Sa. XII, s. 258-259.
- , **Babailer İsyanı**, İstanbul, 1980.
- , **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler**, Ankara, 1992; **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, 1996.
- , **Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri**, Ankara, 1984.
- Öztürk, Y. N., **Kuşadalı İbrahim Halveti**, İstanbul, 1982.
- , **Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar**, İstanbul, 1993.
- Robbins, Th., **Cults, Coverts and Charisma: The Sociologie of New Religious Movements**, **Current Sociology**, C. XXXVI, Sa. 1, Bahar, 1988.
- Roux, J. P., **L'İslam en Asie**, Paris, Payot, 1958.

- Schimmel, A., **Tasavvufun Boyutları** (Çev. E. Gürol), İstanbul, 1982.
- Tapper, R., **Çağdaş Türkiye’de İslâm**, (Çev. Özden Arkan), İstanbul, 1993.
- Tatlıoğlu, D., **Dini Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi**, Kayseri, 1995 (Doktora Tezi).
- Turan, Ş., **Türk Devrim Tarihi**, İstanbul, 1995, I-III.
- Turner, B. S., **Max Weber ve İslam** (Çev. Y. Aktay), Ankara, 1991.
- Türkdoğan, O., *“Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler”*, **Türk Yurdu**, 1997, C. 17, Sa. 116-117, s. 33-38.
- , **Alevi-Bektaşî Kimliği**, İstanbul, 1995.
- , **Çağdaş Türk Sosyolojisi, Erzurum**, Atatürk Üniv. Yay., 1977.
- Usta, N., **Sosyal Değişme ve Uyum Açısından Tarikat Olgusu: Menzil Nakşiliği**, Erzurum, 1996.
- Ülken, H. Z., **Türk Tefekkür Tarihi**, İstanbul, 1934, C. II.
- Vergin, N., *“Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”*, **Toplum ve Bilim**, Bahar-Yaz 1985, No. 29-30, s. 9-28.

- Wach, J., Din Sosyolojisi (Çev. Ü. Günay), Kayseri, 1990.
- Wilson, B., Cotemporary Transformation of Religion, New York, Harper and Row, 1976.
- Yalman, N., "İslamic Reform and Mystic Tradition in Eastern Turkey", Archives Europeennes de So- ciologie, 1969, V. 10, s. 41-60.
- Yayan (Togayhan), A., Dinî Grup ve Hareketlerin Sosyo-lojisi: Yahyalı Örneği, Kayseri, 1992, (Yüksek Lisans Tezi).
- , Toplumsal Değişme ve Dinî Cemaatleşme: Kayseri Örneği, Kayseri, 1998 (Doktora Tezi).
- Yücekök, A.N., **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo - Ekonomik Tabanı**, Ankara, 1968.
- Zarcone, Th., "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti", **Türkiye Günlüğü**, 1993, Sa. 23, s. 99-107.