

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRK SOSYOLOGLARININ TASAVVUF ÇALIŞMALARINDA  
PROBLEMATİK ALANLAR**

**Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan  
Bilgiseven Örneğinde**

**DOKTORA TEZİ**

**HAZIRLAYAN  
MAHMUT ERDİL**

**DANIŞMAN  
DOÇ. DR. YAŞAR KAYA**

**MALATYA 2021**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRK SOSYOLOGLARININ TASAVVUF  
ÇALIŞMALARINDA PROBLEMATİK  
ALANLAR**

**Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener  
ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneğinde**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN  
**DOÇ. DR. YAŞAR KAYA**

HAZIRLAYAN  
**MAHMUT ERDİL**

Jürimiz ..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu Doktora Tezini (oy birliği /oy çokluğu) ile başarılı bulunarak ..... Ana Bilim, **Sosyoloji** Bilim dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Jüri Üyelerinin Unvanı Adı Soyadı**

**İmza**

- |  |       |
|--|-------|
| 1. Metin girmek için buraya tıklayın veya dokununuz. | ..... |
| 2. Metin girmek için buraya tıklayın veya dokununuz. | ..... |
| 3. Metin girmek için buraya tıklayın veya dokununuz. | ..... |
| 4. Metin girmek için buraya tıklayın veya dokununuz. | ..... |
| 5. Metin girmek için buraya tıklayın veya dokununuz. | ..... |

İNönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve .....sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

.....  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Yaşar KAYA danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum “**Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneğinde**” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve değerlere uygun bir şekilde tarafımdan yazıldığını ve tezimde yararlandığım kaynakların hem metin içerisinde hem de kaynakçada usulüne uygun biçimde gösterildiğini belirtirim.

**Mahmut ERDİL**  
**Mayıs 2021/Malatya**



## ÖN SÖZ

Türk sosyologları, Türk toplumunun yapısını, kültürünü ve tarihini farklı yaklaşım ve kaygılarla açıklamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım alanlarından biri de kuşkusuz tasavvufur. Bu çalışma, Türk sosyolojisinin önemli isimlerinden Ziya Gökalp, Sabri Ülgener, Erol Güngör ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in görüşlerinden hareketle, Türkiye'de tasavvufun problematik alanlarının sosyolojik olarak değerlendirilmesini yapmaktadır. Ziya Gökalp bu konuda kurulan yeni devletin dine bakışını merkeze alarak, tekke ve medreselerin ıslah edilmesi gerektiğini savunurken, Sabri Ülgener, tasavvuf üzerinden, gelişmişlik fikrine ve neden geri kaldığımızla ilişkin sorulara cevap aramıştır. Erol Güngör, 80'li yıllara yaklaşırken oluşan yeni dini hareketlerin Türk toplumunda ne gibi değişimlere yol açabileceğini, bu değişimlerin hangi riskleri barındırdığını ve yükselen din olgusunun etkilerini tasavvuf üzerinden araştırmaya koyulmuştur. Amiran Kurtkan Bilgiseven ise laik ve seküler toplum anlayışını benimseyenlerle dindar kesimin çatışmasının yoğun olduğu dönemde, tasavvuf ve laikliğin birbirine zıt olmadığı, aksine bu anlayışın iki kesimi bütünleştirebileceği iddiası ile tasavvufu incelemiştir.

Türk toplumunu anlamak/açıklamak Türk sosyologlarının en önemli görevidir. Sosyoloji biliminin ilerlemesi ve toplum yararına işler yapmasının göstergesi, toplumun yapısal meselelere gösterdiği ilgiyle alakalıdır. Şunu diyebiliriz ki, yapılan çalışmaların bir netice vermesi, Türk toplumunun kendine ait teorileri ile mümkün olabilecektir. Bu teoriler, Türk kültürünün aksiyona yansımış manevi değerlerinin evrensel alana taşınmasını sağlayacaktır. Yapılan çalışmalar sosyoloji ve din sosyolojisi alanında nerede olduğumuzu ve yeterliliğimizi görebilmek açısından büyük önem arz etmektedir. Bugüne kadar tasavvufla ilgili çalışmaların teolojik çerçevenin dışına çıkamamış olması din sosyolojisi alanında bir eksiklik olduğunun kanıtıdır. Nitekim bu çalışmanın tasavvuf olgusunun toplumsal alandaki yansımaları sosyolojik boyutuyla ele alması, alandaki eksikleri gidermek için bir adım olacaktır.

Bu tezin ortaya çıkmasında emeği geçen, tavsiyeleri ve eleştirileriyle bana yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Yaşar Kaya'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, tez izleme komitesinde yer alan ve fikirlerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Hüsniye Canbay Tatar'a ve Doç. Dr. Abit Bulut'a teşekkür ederim. Ayrıca bu zorlu süreçte her türlü desteğini gördüğüm Seyfettin İliter kardeşime şükranlarımı sunarım.

## ÖZET

Tasavvufun, bireysel itiraz biçiminden kolektif tarzda toplumsal harekete dönüşmesiyle birlikte birtakım problematik alanlar oluştuğu görülmektedir. Bu problematik alanların sayısı ve sınırları her toplumda farklı ve çeşitli olabileceği gibi ele aldığımız bilim adamlarının konuya bakış açılarında da farklılıklar mevcuttur. Çalışmamızda Ziya Gökalp'in, Fehmi Sabri Ülgener'in Erol Güngör'ün ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in bakış açılarından hareketle tasavvufun problematik alanları verilmeye çalışılmıştır. Bu sosyologların, tasavvufun problematik alanlarına yönelik yaklaşımları, kategorik olarak; din-bilgi, din-devlet ve din-toplumsal hayat gibi problematik alanlar vurgusu içerisinde tasavvufun menşei, bilgiyle, kültürle, laiklikle, tasavvufi dindarlıkla, toplumsal ilerleme, cemiyet içinde cemaatleşme ile yedi farklı ilişkisi üzerine yoğunlaşarak değerlendirilmiştir.

Ele alınan sosyologların her birinin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana kendi dönemlerinde oluşmuş toplumsal sorunlara eğilmeleri, bu sorunları ele alırken toplum yararını gözeterek eser vermeleri ve ortaya koydukları eserlerde kendilerine has bir sosyoloji geliştirmeleri gibi nedenlerle bu dört isim üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvufun problematik alanlarını hem Türk sosyolojisinin ana hatları içinde değerlendirmek hem de bu sosyologların temel kabulleri ve ortaya attıkları tezlerle meselenin teolojik boyutunun yanı sıra sosyolojik yönünün ağır basması nedeniyle ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışmada ilk olarak, tasavvufun sosyolojik açıdan; oluşum, hareket ve cemaatleşme ile teorik zemini ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra ilgili sosyologların görüşleri doğrultusunda, onların tasavvufun sosyolojik boyutuna yönelik düşüncelerine yer verilmiştir. Son olarak bu sosyologların tasavvufla ilgili sosyolojik kabullerine ve tasavvufun problematik alanlarına yönelik düşüncelerine vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ziya Gökalp, Fehmi Sabri Ülgener, Erol Güngör, Amiran Kurtkan Bilgiseven, mistisizm, halk dindarlığı, tasavvuf.

## ABSTRACT

With the transformation of Sufi religiosity from an individual objection to a collective social movement, some problematic areas have emerged. Undoubtedly, the number of problematic areas varies from the point of view of scientists who treat boundaries as different for each society. The Turkish sociologists we dealt with, revealed what the problematic areas of Sufism, which is a special field of religion

In our study, it is tried to give the problematic areas of Sufism based on the perspectives of Ziya Gökalp, Fehmi Sabri Ülgener, Erol Güngör and Amiran Kurtkan Bilgiseven. These sociologists' problematic areas of Sufism, such as religion-knowledge, religion-state and religion-social life; The origin of Sufism, knowledge, culture, secularism, Sufi religiosity, social progress, and communion within the community are determined and evaluated.

Those sociologist address the problems that have occurred in their own period since the establishment of each of the Republic of Turkey sociologists discussed and these problems are not work Mindful of the receiving community benefits discussed, we stand on these four names because they developed a sociology them their own. It is attempted to evaluate the problematic areas of Sufism within the main lines of Turkish sociology and to reveal the sociological aspect of the issue besides the theological dimension of the issue with the basic assumptions and theses of these sociologists.

Firstly, in the study, from the sociological point of view of Sufism; theoretical grounds are tried to be revealed by formation, movement and communion. Then, in line with the perspectives of the relevant sociologists, their thoughts on the sociological dimension of Sufism are revealed. Finally, the sociological acceptance of these sociologists about Sufism and their thoughts on the problematic areas of Sufism are included.

**Keywords:** Ziya Gökalp, Fehmi Sabri Ülgener, Erol Güngör, Amiran Kurtkan Bilgiseven, mysticism, people's piety, sufizm.

## İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖN SÖZ .....	iv
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLolar LİSTESİ .....	xi
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL YAPI VE DİN

1.1. Toplumsal Yapı .....	7
1.2. Din Kurumu.....	9
1.3. Cemiyet-Cemaat.....	17
1.4. Dini Gruplar .....	19
1.4.1. Safi (Sırf) Dini Gruplar.....	23
1.4.1.1. Gizli Dini Cemiyetler .....	25
1.4.1.2. Sır Cemiyetleri .....	26
1.4.2. Evrensel Dinler Seviyesinde Safi Dini Gruplar .....	26
1.4.2.1. Deruni Hareketler.....	28
1.4.2.2. İhvan Hareketi .....	29
1.4.2.3. Mezhep Grupları.....	29
1.5. Mistisizm .....	29
1.6. Tasavvuf.....	33

## İKİNCİ BÖLÜM

### TASAVVUFUN TARİHSEL GÖRÜNÜMÜ VE SOSYOLOGLARIN TASAVVUF SOSYOLOJİLERİ

2.1. Tasavvufun Dönemleri.....	40
--------------------------------	----

2.1.1. Zühd Dönemi .....	41
2.1.2. Tasavvufta Ekolleşme .....	43
2.1.2.1. Basra Ekolü .....	43
2.1.2.2. Medine Ekolü .....	45
2.1.2.3. Kufe Ekolü.....	46
2.1.2.4. Horosan Ekolü.....	46
2.1.2.5. Vahdet-i Vücut .....	47
2.1.2.6. Vahdet-i Şuhut .....	47
2.1.3. Tarikatlar Dönemi.....	49
2.1.4. Vekâlet Dönemi.....	51
2.2. Türk Sosyologların Tasavvuf Sosyolojileri.....	54
2.2.1. Ziya Gökalp'in Tasavvuf Sosyolojisi .....	54
2.2.1.1. Tasavvufun Menşei .....	56
2.2.1.2. Tasavvuf Anlayışı.....	57
2.2.1.3. Tekke, Tarikatlar ve Medreseler.....	59
2.2.2. Sabri Ülgener'in Tasavvuf Sosyolojisi.....	61
2.2.2.1. Tasavvufun Menşei .....	62
2.2.2.2. Tasavvuf Anlayışı.....	64
2.2.2.3. Tasavvufta Rasyonellik .....	67
2.2.2.4. Taban Dindarlığı.....	71
2.2.3. Erol Güngör'de Tasavvuf Sosyolojisi .....	75
2.2.3.1. Tasavvufun Menşei .....	76
2.2.3.2. Tasavvuf Anlayışı.....	77
2.2.3.3. Tekke ve Medrese .....	81
2.2.3.4. Tasavvufta Bilgi .....	82
2.2.3.5. Halk Dindarlığı .....	84
2.2.4. Amiran Kurtkan Bilgiseven'de Tasavvuf Sosyolojisi .....	87
2.2.4.1. Tasavvufun Menşei .....	88
2.2.4.1.1. İlm-i Ledün Anlayışı .....	90
2.2.4.2. Tasavvuf Anlayışı.....	92
2.2.4.3. Tasavvuf Metodolojisi .....	93



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SOSYOLOGLARIN TASAVVUFÎ KABULLERİ VE TASAVVUFUN PROBLEMATİK ALANLARI

<b>3.1. Sosyologların Tasavvufî Kabulleri .....</b>	<b>98</b>
<b>3.1.1. Ziya Gökalp'te Tasavvufî Kabuller .....</b>	<b>98</b>
<b>3.1.2. Sabri Ülgener'de Tasavvufî Kabuller .....</b>	<b>101</b>
<b>3.1.3. Erol Güngör'de Tasavvufî Kabuller .....</b>	<b>110</b>
<b>3.1.4. Amiran Kurtkan Bilgiseven'de Tasavvufî Kabuller .....</b>	<b>121</b>
<b>3.2. Tasavvufun Problematik Alanları .....</b>	<b>128</b>
<b>3.2.1. Tasavvufun Bilgi İle Olan Problematik Alanı.....</b>	<b>129</b>
<b>3.2.1.1. Bilgi .....</b>	<b>129</b>
<b>3.2.1.2. Tasavvufun Menşei.....</b>	<b>135</b>
<b>3.2.2. Tasavvufun Devlet İle Olan Problematik Alanı.....</b>	<b>137</b>
<b>3.2.3. Tasavvufun Toplumsal Hayat İle Olan Problematik Alanı .....</b>	<b>144</b>
<b>3.2.3.1. Kültür .....</b>	<b>145</b>
<b>3.2.3.2. Toplumsal İlerleme .....</b>	<b>149</b>
<b>3.2.3.3. Cemaatleşme.....</b>	<b>154</b>
<b>3.2.3.4. Tasavvuf Dindarlığı .....</b>	<b>156</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>162</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>167</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.s.	: Aleyhisselam
AÜ	: Ankara Üniversitesi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
OMÜ.	: On Dokuz Mayıs Üniversitesi
s.	: Sayı
sad.	: Sadeleştiren
SAÜ	: Sakarya Üniversitesi
SÜ	: Selçuk Üniversitesi
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
ty.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire

## TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Tasavvufun Problematik Alanları .....	128
--	-----



## GİRİŞ

Bilim dalları içerisinde genç bir bilim dalı olması hasebiyle sosyoloji, Batı Avrupa'da 19. yüzyılda, kendisine doğa bilimlerinin yöntemini referans alarak toplum olaylarını kavrama ve yönlendirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Sosyolojinin kurumsallaşp, felsefeden ayrılarak bilim dalı haline gelmesi biraz zaman almış ve ancak 19. yüzyılın ortaları olarak ifade edilebilecek bir zamanda bilim olmuştur.

Sosyal bilimler içerisinde sosyoloji, konulara yaklaşımı itibariyle diğer bilim dallarından ayrılır. Sosyal olguları inceleyen sosyoloji; bireylerin sorunlarıyla ilgilenmekten ziyade toplumsal sorunları ele alır. Sosyoloji, varlığını ideal üzerinde değil, var olan üzerinde konumlandırır. Bu anlamda kural koyucu/hüküm verici (normatif) bir bilim değildir. Olması gerekenden çok olan üzerinden hareket eder.

Sosyoloji biliminin ilk zamanlarında sosyologlar, makro toplum teorileri inşa edip toplumu anlamaya/açıklamaya çalışmışlardır. Sosyolojinin gelişmesiyle sosyologların yaklaşım biçimleri değişmiş genel sosyolojiden özel sosyolojilere doğru bir dönüşüm başlamıştır. Bu da sosyolojide farklı araştırma alanlarını ortaya çıkarmıştır. Din sosyolojisi dini ilişkilerin toplumsal açıdan ne tür bir karşılığı olduğunu belirlemeye çalışmış bir alt dal olarak toplum-din ilişkisini ortaya koymuştur.

Sosyolojide din, toplumların bizzat kendilerini tanıma aracı olarak kabul edildiği gibi tanıtma aracı olarak da kabul edilmektedir. Bu kabulün nedeni toplumsal tezahürlerin dini renklere bürünmesidir. Her dini simge/sembol, karizma veya bir diğer ifade ile büyüleyici özellik, düşünce ve ritüel, aynı zamanda toplumun kendisini ifade etmesi anlamına gelir. Din, çoğu defa insanın bizzat kendi dünyasında başlayan bireysel bir bağlılık süreci olup, bireylerin hem ruh dünyasına hem anlam arayışlarına hem de tecrübelerine hitap eder.

Sosyolojide dinin hangi şekilde sosyolojinin konusu olduğu ya da dinin sosyolojide nasıl ele alındığı konusunda farklı yaklaşımların bulunduğu görülmektedir. Bu yaklaşımlardan birisi, toplumu merkeze alan din anlayışıdır. Bu yaklaşım, dinin yalnızca toplumun varlığından meydana geldiği tezine dayanmıştır. Bu teze karşılık olarak başka bir yaklaşım ise din ve toplumun karşılıklı etkileşim halinde olduğunu vurgulamaktadır. Buradan hareketle toplumsal hayatta değişik kültürel bağlamlarda dinin yaşamsal pratiğiyle ön plana çıkan tasavvufun diğer sosyal olgularla birlikte ele alınması

gerektiğini düşünmekteyiz. Tasavvuf ile ilgili çalışmalarda bu sosyolojik yön ihmal edilmiş ve genelde çalışmalar teolojik boyutla sınırlı kalmıştır.

Din sosyolojisinin inceleme alanlarından biri olan dini sosyoloji; yalnızca bir din üzerinde yapılan dini-sosyolojik çalışmaları önceler. Gustav'ın belirttiği gibi dini sosyolojinin görevi dini tezahürler dünyasına ait olan sosyolojik gelişmeleri ve formasyonları seçmek ve bunların içindeki yapıları ve yasaları incelemektir.<sup>1</sup> Din sosyolojisi, bir anlamda din sosyolojisi çalışması yerine dini sosyoloji yapılarak evrensel düzleme taşıma işlevi görmüştür. Din sosyolojisine alternatif olarak konulmak istenen “dini sosyoloji” nin yeterli görülmemesinin nedeni bu yaklaşımların, pozitivist paradigma çerçevesinde geliştirilen din sosyolojisi, tek din (Hristiyanlık) baz alınarak yürütülmesidir.<sup>2</sup>

Din sosyolojisinde ana eğilim dinin iki kategoride ele alınmasıdır. Bunlar: Hristiyanlık ve ilkel dinlerdir.<sup>3</sup> Bu iki kategoride ele alınmasıyla beraber son derece yüksek zihinsel kabiliyetleri harekete geçirme bağlamında kimi dinlerin diğer dinlerden ve inanışlardan daha üstün olduğu iddiasına dayanır. Fikir ve his bakımından daha zengin, duygu ve hayalleri oranında daha çok kavramları içerdikleri ve daha dikkatli sistemize edildikleri iddiası da yine bu iki kategoride ele alınmanın bir sonucu olarak görülmektedir.<sup>4</sup> Batı sosyolojisi dışında yapılan din sosyolojisi çalışmaları bu çerçevede hareket etmektedir. Örneğin, Türkiye’de yapılan çalışmalarda göze çarpan kavramsallaştırmalarda, Hristiyan dini temelli “Ortodoks İslam” ya da “İslami Kalvinizm” kavramlarının rahatlıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu yaklaşım, çalışmaların Batı eserleri referans alınarak ortaya konulmasından kaynaklanır. Yapılan çalışmalar ve kavramlar da bunu kanıtlar niteliktedir.<sup>5</sup> Nakşi, Kadiri gibi tarikatları ve Ortodoks, Kalenderilik, Yesevilik gibi tarikatları heteredoks olarak nitelendirmek bu konuya örnek olarak verilebilir.<sup>6</sup> Tüm bu kavramsal ve kuramsal girişimler, İslam dininin

---

<sup>1</sup> Mensching, Gustav, Dini Sosyoloji, (çev. Mehmet Aydın), (2. Baskı), Din Bilimleri Yayınları, Konya 2004, s. 14.

<sup>2</sup> Ayrıntılı olarak bakınız: Subaşı, Necdet, Kutsal Tarihin Dini Sosyolojisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, s. 65.

<sup>3</sup> Çiftçi, Adil, Din Sosyolojisine Giriş ya da Meleklerle Ağıt, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 102

<sup>4</sup> Durkheim, Emile, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, (çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 19.

<sup>5</sup> Kurtuluş, Cengiz, “Küçük Bir Türk Kasabasının Sanayileşmesi”, (Yayınlanmamış doktora tezi), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara 2012.

<sup>6</sup> Kavramlara ayrıntılı olarak bakmak için: Ocak, Ahmet Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslam, (13. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

sosyolojisini anlatmaya çalışırken aslında İslam'da olmayan izahatlar şeklinde olguyu açıklamaya çalışılan yorumlamalar halini almıştır.

Sosyolojinin üç klasik kuramcısı kabul edilen Emile Durkheim (1858-1917), Karl Marx (1818-1883) ve Max Weber (1864-1920) dinin temelde toplumsal bir süreç olduğunu ifade eder. Marx, dinin özellikle sınıf odaklı toplum yapısını meşru hale getiren bir olgu olduğu noktasında değerlendirmeler yaparken; Weber de dini düşüncenin ekonomik yaşamda oluşturduğu değişimleri açıklamaya çalışmıştır. Durkheim; dinin birlik, beraberlik ve bütünlük ile sosyal dayanışmayı sağlayıcı temel bir faktör olduğuna vurgu yapar. Auguste Comte (1798-1857) ise üç hal kanununa göre üçüncü evre olan pozitif aşamada artık dinin yerini bilimsel bilginin alacağını ve dini yönelimlerin artık insanların dertlerine çare olamayacağını, böyle bir gereksinimin ortadan kalkacağını söyler. Comte'dan önce toplumu inceleyerek din sosyolojisi yapan İbn Haldun (1332-1406)'un etkisi de sosyolojide kendini gösterir. Ülkemizde de hem genel Sosyoloji hem de din sosyolojisi alanında, bu etki göze çarpar. Nitekim bu etki tarihçilerin eserlerinde de ortaya çıkmıştır. Kâtip Çelebi (1609-1657), Naima (1655-1716), Münecimbaşı (1631-1702), Pirizâde (1674-1749), Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), Mizancı Murat Bey (1854-1957) gibi isimlerde bu etki görülmüştür.<sup>7</sup>

Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte din sosyolojisi araştırmaları Batı sosyolojisine doğru evirilmektedir. Ziya Gökalp (1876-1924)'in, İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesinde 1913'te kurduğu "İlm-i İçtima" kürsüsünde genel sosyoloji yanında din sosyolojisi dersleri verdiği bilinmektedir. Bu ders notlarının toplandığı "İlm-i İçtimai Dini" adlı eser, Türkiye'de din sosyolojisi alanında ilk ders kitabıdır. Ayrıca, Gökalp'in din sosyolojisi ile doğrudan ilgisi bulunan birçok makalesi dönemin dergilerinde yayımlanmıştır. Gökalp'in 1919'da Darülfünun'dan ayrılması üzerine, Necmeddin Sadak (1890-1953), onun yerine "İçtimaiyat Müderrisi" olarak atanmış ve "Dini İçtimaiyat" derslerini sürdürmüştür. Bu konuda Sadak'ın "Dini İçtimaiyat Notları" isimli Darülfünun'da basılmış bir eserinden de bahsetmek mümkündür. Hüseyin Cahit Yalçın'ın (1875-1957) 1924'te E. Durkheim'dan yaptığı "Dini Hayatın İptidai Şekilleri" adlı çevirisi ile 1927'den itibaren Hilmi Ziya Ülken'in "Dini İçtimaiyat"la ilgili makaleleri bu konuda yapılan çalışmalardan bazılarıdır.

---

<sup>7</sup> Türkdoğan, Orhan, Milli Kültür Modernleşme ve İslam, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 62.

Türk Sosyologları, Ziya Gökalp'ten sonra, din sosyolojisi çalışmalarına uzun süre ara vermişlerdir.<sup>8</sup> Ülkemizde din sosyolojisi çalışmaları, 1910'lu yıllarda çok önemli bir yere sahipken, sonraları uzunca bir süre durma noktasına gelmiştir. Ancak 1950'lilerden sonra Sabri Ülgener (1911-1983) ve Mehmet Taplamacıoğlu (1912-1995) ile yeniden ivme kazanmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in (1901-1974), Cumhuriyet döneminin eserlerinden ilki sayılan "Dini Sosyoloji"<sup>9</sup> adlı çalışması din sosyoloji açısından ilk eserlerden biri olma özelliğini taşımaktadır.<sup>10</sup>

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İslam dininin sosyolojisini yapma çabası içerisine girmiştir. Fındıkoğlu "Biraz Da İslâm Sosyolojisi" adlı makalesi ile Müslüman toplumlara dikkat çekmiştir.<sup>11</sup> Makalede Fındıkoğlu, Türkiye'de sosyolojinin, İslam Medeniyeti'nin sorunlarını içerdiğini ve Batı kadrosu içinde Doğu'yu anlamaya çalışmanın beyhudeliğine dikkat çekmiştir. Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları Batı'nın tesirindedir ve birçok fikrî oluşum yakından takip edilerek yapılmıştır. Bu çalışmalarda görülen en büyük eksiklik ise o günün koşullarının göz ardı edilmesidir.

Tasavvuf üzerine doktora düzeyindeki ilk çalışma Rami Ayas'a<sup>12</sup> ait olup bu alanda yapılan 179 doktora ve 220 yüksek lisans tezinin çoğu mutasavvıflar, tasavvuf kavramı ve bunların tarihi dönemleri üzerine yapılmıştır. Bunun yanında çok az sayıda tasavvuf ve tasavvufî hareketlerden doğan oluşum, hareket ve cemaatleşmelerle ilgili uygulamalı sosyolojik çalışmalar vardır.<sup>13</sup> Bu çalışmalar, dini hayatın sosyolojisi ve İslam dininin özel alanlarına da ilgiyi arttırmıştır. Bu ilgi tasavvuf üzerine yapılan çalışmalarda kendini gösterir. Çalışmalarda tasavvufun sosyolojik yönü bir eksiklik olarak görülmektedir. Bu çalışma, tasavvufun ihmal edilen boyutunu ele almaktadır ve Türkiye'de yapılan din sosyolojisindeki bu eksikliği gidermeye yönelik bir katkı olarak görülebilir.

Türkiye'de tasavvuf üzerine yapılan çalışmaların tek bir din sosyolojisine ait bakış açısıyla oluşmadığını bunun aksine her sosyoloğun ilgi duyduğu alana ve dönemin ele aldığı sorunlara göre çeşitlendiğini ve genişlediğini görüyoruz.<sup>14</sup> Her bir sosyolog,

---

<sup>8</sup> Er, İzzettin, Din Sosyolojisi Makaleler, (1. Baskı), Akçağ Yay. Ankara 1998, s. 14.

<sup>9</sup> Ülken, Hilmi Ziya, Dini Sosyoloji, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:204, İstanbul 1943.

<sup>10</sup> Türkiye'deki İslam tasavvufunun Alevi-Bektaşî yorumu üzerine çalışmaları kapsar.

<sup>11</sup> Aydın, Mustafa, "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları Tarihsel Gelişim ve Bazı Eğilimler", Din Sosyolojisi Çalışmaları, (der. Yasin Aktay, Mehmet Emin Köktaş), İstanbul 2017, s. 414.

<sup>12</sup> Ayas, Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1991.

<sup>13</sup> <http://www.tasavvufakademi.com/?bolum=liste&tur=> (10.07.2019).

<sup>14</sup> Takış, Taşkın, Şerif Mardin Okumaları, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014, s. 17.

tasavvuf olgusunu kendi döneminin sosyal koşullarını dikkate alarak ele almıştır. Farklı dönemler içerisindeki tasavvuf olgusunu farklı bakış açılarıyla ele almanın akademik açıdan objektiflik ilkesine uygun olduğunu söylemek doğru olur.

Ele aldığımız sosyologlardan ilki olan Ziya Gökalp, tasavvufun toplumun sosyal gerçekliği olduğunu söyler.<sup>15</sup> Gökalp'in, tasavvuf üzerine değerlendirmeleri yeni kurulan devletin "din ve devlet" ilişkilerini tanımlar.<sup>16</sup> Gökalp; tasavvufun, Moğol İstilasına karşı Anadolu'da verilen mücadelelerde ve Türklerin Anadolu'yu yurt edinmesinde olumlu işlevinin olduğunu belirtir.<sup>17</sup> Buna karşın "medrese ve tekke" gibi kurumların işlevini yitirdiğini ve yeni bir formla topluma kazandırılması gerektiğini vurgular.<sup>18</sup> Bunların toplumsal alandaki ıslahına yönelik çalışmalarından yanadır.

Ülgener, iktisatçı olarak bilirse de Türk toplum yapısı üzerine "zihniyet", "tabakalaşma", "iktisadi ahlak" ve "Ortaçağdaşlaşma" gibi kavramlar üzerinden bir sosyolog gibi sosyolojik tahliller yaparak tasavvufun Türk toplumunda iktisadi kalkınmaya engel olup olmadığı hususuna yoğunlaşmıştır. Ülgener'in tasavvuf üzerine eğilmesinin iki nedeni vardır: Bunlardan birincisi İslam'ın teorik olarak ekonomik kalkınmaya engel olmayacağını aksine kalkınmayı özendirdiği söyler. Ülgener ikinci neden olarak, tasavvufun bîatını yorumlarını irrasyonel mantık çerçevesinde değerlendirerek İslam dinindeki bazı kavramların (kader, tevekkül, teslimiyet) dinin hedeflediği şekilde olmadığını tersine içlerinin boşaltıldığını ve bunun toplumun terakkisine mani olduğunu vurgulayarak tasavvufun sosyolojisini yapar.

Güngör, yabancı unsurları içinde barındırmakla birlikte İslam'a ait bir "mistik yorumu" olarak tasavvufun ortaya çıktığını ve hâlâ güçlü biçimde varlığını koruduğunu söyler. Toplumun tasavvufa yönelmesinin toplumsal çözülme devirlerine denk geldiğini söyleyen Güngör, bu konu hakkında, 13. yüzyılda Orta Doğu'nun Moğollar tarafından istila edilmesi neticesinde bozulan toplumsal düzende halkın mistik yorumlar etrafında çareler aradığını vurgulamaktadır. Onun bakış açısına göre tarikatların, bilhassa 1850'li yıllardan başlayarak, gitgide bozulması aslında toplumdaki bozulmayı yansıtmaktadır.

---

<sup>15</sup> Kılıç, Ahmet Faruk, Ziya Gökalp'in Din Sosyolojisi, Değişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 15.

<sup>16</sup> Mert, Nuray, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce, (1. Basım), İstanbul, Bağlam Yayınları 1994, s. 71.

<sup>17</sup> Gökalp, Ziya, Makaleler, I, s.85-86. Şevket Beysanoğlu'nun "Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı" kitabında verdiği bilgiye göre bu makale, ilk kez 23 Receb 1327/27 Temmuz 1325 (9 Ağustos 1909) tarih ve 7 sayılı Peymân gazetesinde imzasız olarak basılmıştır.

<sup>18</sup> Özyurt, Cevat, "Gökalp İdeolojisinde Sosyo-Kültürel Unsur Olarak İslam", Türkiye'de Sosyal Teoride Din, (ed. Cevat Özyurt ve Ejder Okumuş), Hece Yayınları, Ankara 2017, s. 37.



Bu bağlamda Güngör'e göre toplumda yaşanan bozulmalar tasavvuf alanında da görülmektedir. Türk toplumunun kültür yapısına ait ayrılmaz bir parça olarak gördüğü tasavvufu değerlendirerek, Türkiye özelinde gençlerin tasavvufî yolu seçmede dikkatli davranmadıklarını düşünür ve onların heba olmaması adına tasavvuf sosyolojisine geniş tarihsel bağlam içinde açıklık getirmeye çalışır.

Bilgiseven, tasavvufu “ideal kültür” olarak görmektedir. O, tasavvufun Batı'daki mistisizm ile aynı olmadığını, tasavvufun İslam'a özgü kâmil insanı yetiştirme modeli olduğunu belirtmektedir. Özellikle “tevhit” teorisiyle dinsel kavramları sosyolojik kavramlara dönüştürerek “tasavvuf metodolojisi” yapmaya çalışmıştır. Toplumdaki çatışmaların sona ermesiyle tasavvufun sosyolojik yönünün işlevsel olduğuna vurgu yaparak toplumsal bütünleşmeye olan katkısı üzerine yoğunlaşır. Tasavvufun toplumsal çatışmadan çok bir bütünleşme hareketi olduğunu söyler.

Türk sosyolojisindeki bu araştırma betimsel bir yöntem kullanılarak yapılmıştır. Çalışma Türk sosyologlarıyla sınırlı olduğundan genel itibariyle sosyologların tasavvuf hakkındaki açıklamaları Türk tasavvuf evreni üzerinden olmuştur. Bu da çalışmanın doğal sınırlarını belirlemiştir.

Tezin ilk bölümünde tasavvufun sosyolojik olarak değerlendirilebilmesi için teorik zeminin oluşturulmasına; ikinci bölümünde ele alınan sosyologların tasavvuf hakkındaki görüşlerine; üçüncü ve son bölümünde ise Türkiye'de tasavvuf ile ilgili sosyologların tezleri ve tasavvufun problematik alanlarının sosyolojik değerlendirilmesine yer verilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TOPLUMSAL YAPI VE DİN

#### 1.1. Toplumsal Yapı

Toplumsal yapı, toplumların yapısını, olay ve olgularını, gelişmelerini ve sosyal ilişkilerini ortaya koyan ve bu konularla ilgili olarak yasaları belirlemeye çalışan sosyolojinin en önemli ve birincil kavramlarından birini oluşturur. Birçok kavramda olduğu gibi bu kavram üzerinde de henüz bir uzlaşma sağlanamadığı görülmektedir. Bunun nedeni, toplumsal yapı ile ilgili tanımlar yapılırken farklı unsurlara merkezi roller verilmesidir.<sup>19</sup> Tarihi süreçte yapı kavramını ilk defa kullanan kişi H. Spencer'dır. Toplum yapısı denildiğinde birtakım biyolojik benzetmelerin, "biyolojik yapı ve gelişmenin"<sup>20</sup> kastedildiği görülmektedir. Spencer'ın bu benzetmesinin yanı sıra bu kavram, birçok farklı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Bunlar; sosyal yapı, toplumsal aktörlerin sosyal eylemlerinin kalıplaşmış şekli<sup>21</sup>, davranışı yönlendiren roller, normlar ve değerler kümesi,<sup>22</sup> toplumdaki gruplar, kurumları, örgütler ve bireyler arasındaki ilişkilerin bütünü olarak görülmektedir.

Toplumsal yapının hem fiziki hem de kültürel yanı bulunmaktadır. Bu yapı sosyal ilişkiler ağının şekil ve çerçevesi olarak belirttiğimiz fiziki dış görünüşünü kapsar. Bireyler, bu sosyo-kültürel yapı içerisinde kültürel ve sosyal çevreden bağımsız düşünülemez ve yapı içerisinde belli kurumlara ihtiyaç duyarlar.<sup>23</sup> Toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi için bireylerin temel, zorunlu fonksiyonlara sahip olmaları gerekir. Bunlar; neslin sürdürülmesi, yeni üyelerin toplumsallaştırılması, kişilerin hayatlarını devam ettirirken yaşama gerek bir anlam gerekse bir amaç ile bağlanması, hizmet ve mal üretimi, mal dağılımı ve toplum düzeninin sağlanması gibi başlıklar altında sıralanabilir. Bu temel fonksiyonlara bakıldığında bunları yerine getirmek üzere bir araya gelen öğeler, bir bütünlük halinde olan toplumsal yapıyı oluşturur.<sup>24</sup> Bir insan topluluğu tarafından ortak olan ve aynı zamanda paylaşılan zihniyeti ifade eden kültür dokusuna belirlenen beklentilerin oluşturduğu toplumsal pozisyonlar veya bir değer ifadeyle statüler içerisinde

---

<sup>19</sup> Kaya, Yaşar, Toplumsal Yapı, Turan Yayınları, İstanbul 2005, s. 9.

<sup>20</sup> Kaya, a.g.e., s. 10.

<sup>21</sup> Ozankaya, Özer, Toplum Bilim Terimler Sözlüğü, TDK Yayınları, Ankara 1975, s. 84.

<sup>22</sup> Kızılcılık, Sezgin, Sosyoloji Teorileri 2, Nüve Kültür Merkezi, Konya 1994, s. 431.

<sup>23</sup> Nirun, Nihat, Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1991, s. 93.

<sup>24</sup> Gökçe, Birsen, Türkiye'nin Toplumsal Yapı ve Toplumsal Kurumlar, Savaş Yayınları, Ankara 1996, s.3.

bulunan ilişkiler ağıncı birbirine bağlanan bireylerin, bu ilişkiler çerçevesinde etkileşimlerinin toplamı olarak görülür.<sup>25</sup>

Toplumsal yapı bir toplumun mevcut işleyişini, bireylerin arasındaki kalıp ilişkileri ifade eder. Toplumsal yapıya; yerleşme biçimlerini, nüfus özelliklerini, toplumsal tipleri, grup ve çeşitlerini, gruplara egemen olan değer yargılarını ve kültür unsurlarını bu ilişkiler verir. Bu anlamda parçalar arasında bir bağ kurarak bir sistem meydana getirirler. Toplumsal davranışlarda tekrarlanan kalıplar için kullanılan toplumsal yapı kavramı, toplumsal statü ve rollerin durağan düzenlenmesi olarak da anlaşılabilir. Bu doğrultuda toplumsal yapıyı, bir toplumdaki akrabalık; dini, siyasi, ekonomik vb. kurumlar meydana getirir.<sup>26</sup>

Toplum birçok kurum ve kuruluşta oluşmaktadır. Genel olarak bu kurum ve kuruluşları iki bölüm şeklinde; temel ve tali kurumlar olarak ele almak mümkündür. Aile, ekonomi, eğitim ve din temel kurumlar olarak ele alınırken tali kurumlar ana kurumların alt başlıkları olarak sıralanabilir.<sup>27</sup> Kurumlar belli ihtiyaçları karşılamak üzere ortaya çıkarlar. Bu bağlamda kurumlar bireylerin ihtiyaçlarını karşıladıkları durumlara göre ve ayrıca gördükleri işler ile yapılarına göre de sınıflandırılabilir.<sup>28</sup>

Kurumlaşmayı doğuran ana faktörler arasında resmi olarak ortaya konulan yasalar, gelenek ve görenekler ile ahlaki ve dini kurallar odaklı toplumsal etkileşim biçimlerinin istikrarlı ve düzenli bir şekilde gelişmesi bulunmaktadır. Bu bağlamda kurumlaşma, belirli kurallar çerçevesinde oluşturulan davranışlar ile faaliyetlerin standart bir hale getirilmesini ifade eder. Bu kurumlaşmış yapıların içerisinde doğan ve gelişen sosyal ilişkiler hem düzenlilik hem de istikrar meydana getirir. Kurumsallaşmanın en temel özelliklerinden bir tanesi, sosyal ilişkiler noktasında düzenin sağlanmış olmasıdır. Sosyal yapıda kültür kavramına bakıldığında kültürü, sosyal ilişkileri çepeçevre saran ve etkileyen düzen odaklı bir anlam ve semboller sistemi; sosyal sistemi ise toplumsal ilişkilerin kendine has düzeni olarak tanımlamak mümkündür.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> Nirun, Nihat, a.g.e., s. 98.

<sup>26</sup> Kirman, Mehmet Ali, Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 232.

<sup>27</sup> Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir?, (çev. Nilgün Çelebi), Anı Yayıncılık, Konya 1990, s. 124.

<sup>28</sup> Arslantürk, Zeki, Amman, Tayfun, Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001, s. 305.

<sup>29</sup> Mardin, Şerif, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, s. 12.

## 1.2. Din Kurumu

Din, toplumsal yapı içerisinde sosyal kurum olarak kaşımıza çıkar. İnsanlık tarihinin başlangıcına dayanan din, her dönemde bireysel ve toplumsal alanda temel bir yer edinmiştir. Tarihsel süreçte herhangi bir inanca sahip olmayan toplumlara nadiren rastlanmaktadır. Çağımızın önemli dinler tarihi uzmanlarından biri olan Eliade, ilk insanın “inançlı insan” olduğunu öne sürmüş ve dünyaya anlam vermenin ancak insanın kutsalı fark etmesi ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre tarihin başlangıcında bile din ile karşılaşılması mümkündür. İnsan önceki kültürleri de kapsayacak şekilde her kültürde içtimai zümreler içinde yaşamıştır.<sup>30</sup>

Toplum içerisinde dini etkiden söz edebilmemiz için dini fikirlerin, duyguların ve heyecanın toplum tarafından ifade edilmiş olması gerekmektedir. Dinlerin tarih boyunca, toplumsal yaşamda çeşitli görünüm ve işlevler üstlendiği görülmektedir. Dini tecrübe, koşullara göre toplumsal bütünleşmeyi sağlarken zaman zaman kimi anlaşmazlıklara ve ayrılıklara da yol açabilmektedir. Ancak dinin toplum içerisindeki bütünleştirici rolü, sınıflandırıcı rolünden çok daha yaygındır. Çünkü bir dinin, toplumda yayılması o dinin değer, inanç ve davranış tarzlarıyla alakalıdır. Bu durumda din, artık toplumun diğer kurumlarıyla da kaynaşmış bir haldedir.<sup>31</sup>

Din kavramının, doğaüstü bir varlığa bağlanarak inanç neyi gerektiriyorsa o inanca dayalı düşünce, duygu ve uygulamaların bütünü olarak tanımlandığı görülmektedir. İnançın sosyal geçerliliğinden veya bağlayıcılığundan söz edilebiliyorsa, bu durum söz konusu inancın sosyolojik temellerinin olduğunu da gösterir. Sosyolojik açıdan din, birey ve toplumla olan ilişkisi bakımından psiko-sosyal bir olgudur.<sup>32</sup>

Dinin sosyolojik kurum olması sebebiyle dini yaşayışın da bir kurumsallaşma etrafında oluştuğu iddia edilmemelidir. Din bireysel olarak da yaşanabilmektedir. Dinin toplumlarda paylaşılan kutsal inanç ve bu kutsallık etrafında paylaşılan uygulamaların varlığı sosyoloji için din olgusunu meydana getirmektedir. Toplumun kültürel farklılık göstermesi dinin yaşanış biçimini etkilemektedir. Özellikle de din dünyasının içindeki ruhi yönelimlerde (tasavvuf/mistisizm/kabala) bu açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü din kurumu, dinin sabitleri üzerinde kurulurken bu tür yönelimler bu sabitlerden hareketle

<sup>30</sup> Ayas, Mehmet Rami, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri, s. 14.

<sup>31</sup> Akyüz, Niyazi, Çapcıoğlu, İhsan, “Dini gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini hareketler” Din Sosyolojisi El Kitabı, (ed: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 46.

<sup>32</sup> Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, (çev. Ünver Günay), MÜFVY, İstanbul 1995, s. 64.

değişen dinamik bir niteliğe sahiptir. Aynı din kurumunun altında insanların dini vecibelerini yerine getirirken kutsallarını anma vakitleri, yerleri hatta dua etme şekilleri dahi farklılık arz edebilir. Dini kurallar değişmezken kurallara bağlı dindarlık yorumları değişkenlik gösterebilir. Dini kuralları deruni yaşama isteği, birebir kültürün etkisi altında oluşmaktadır.

Din, inananlara farklı toplumsal vaziyetlerde, değişik sosyal olay ve hadiseler karşısında izleyecekleri tavır ve tutumları gösteren, bunları belirleyen bir “zihniyet” dünyası ve “ideoloji” rolü kazandırma işlevi sağlamaktadır.<sup>33</sup> Müntesiplerine belirli değerler ve semboller sistemi, topluma ise zihniyet kazandırdığı için aynı zamanda merkezi bir önem arz eder. Bu etki de dinin sosyolojik açıdan önemli bir konu haline gelmesini sağlamıştır. Din sosyolojisi açısından, insanlık tarihinde dinin var olan bu etkileri, esasında bu alanın konusunu kapsamaktadır.<sup>34</sup> Bu etkileşim dinin toplumla olan ilişkilerinin karşılıklı olduğunu da göstermiştir. Din sosyolojisi, esas olarak dinin mahiyeti ile değil, toplumsal düzlemdeki yeri ve diğer toplumsal kurumlarla olan ilişkileri ile ilgilenmektedir. Dini, toplumsal bir olgu olarak ele almakta ve insanın din ile ilişkisinden doğan sosyal faaliyetleri üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>35</sup> Din, toplum içinde belli işlevleri yerine getirir. Bunu da toplumsal ilişkiler bağlamında gerçekleştirir. Aynı zamanda kurum olan dinin de bazı fonksiyonları mevcuttur. Bu fonksiyonların temeline bakıldığında toplumlar için bir zihniyet dünyasının inşa edilmesi veya bir başka ifade ile yeni bir dünya vizyonunun kurulması görülmektedir. Nitekim Berger bu durumu ifade etmek için dinin yaşama hem anlam ve gaye kazandırdığını hem de insanın bir dünya kurma ve bu dünyayı koruma girişiminde stratejik bir rol oynadığına dikkat çekmektedir. Berger ayrıca dini tanımlarken evrenin insan açısından kavranmasına vurgu yapmakta ve bu evrenin tamamının kavranmasına yönelik cüretkâr bir girişim olduğuna atıf yapmaktadır.<sup>36</sup> Şerif Mardin ise dini, oluşturulan bu zihniyet aracılığı ile insanların çevrelerinde yer alan dünyayı kendi bakış açılarına göre özel gözlüklerle görmeyi mümkün kılacak kavramsal görüş kabiliyeti sağlayan bir unsur olarak görmektedir.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev: Z. Gürata), Ayraç Yayınları, Ankara 1999, s. 285.

<sup>34</sup> Keskin, Yahya., Mustafa. “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (2), 2004, s. 8.

<sup>35</sup> Taş, a.g.e., s.50.

<sup>36</sup> Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (çev. A. Coşkun), İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 59.

<sup>37</sup> Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, (7. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 65.

Dinin aynı zamanda toplumsal yapı içerisinde birçok işlevsel yönü bulunmaktadır. Toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılayan din; toplumun aşkın olanı aramasını, ihtiyaçlarını gidermesini, toplumu oluşturan bireylerin kutsal olduğuna inandığı hakikatlerle ilişkilerini düzenleyen kuralları kapsamasını sağlarken aynı zamanda değerler, davranışlar, ibadet etme biçimleri, inançlar ve çeşitli öğretileri de bünyesinde bulundurmaktadır. İnançlar ve davranışları düzenleme ödevini yüklenen din kurumu, toplumda yaşayan bireylerin yaşamı veya ölüm ötesi hayatlarıyla alakalı korku, belirsizlik ve bilinmeyenler hususunda onlara güven sağlama gibi görevlerle de yükümlüdür.<sup>38</sup>

Dinin birçok toplumsal işlevi vardır. Bu işlevlerden biri de toplumda sosyal bütünleşmeyi sağlamasıdır. Toplum içinde bazı davranışların kutsala yönelik olması ve yapılması için doğrudan teşvik edilmesi, bazılarının ise günah olarak ifade edilerek yasaklanması, bireyler tarafından gösterilen her çeşit yaklaşım ve tavrın, içinde bulunulan toplumun değer yargılarına uygun olması için birtakım dini yaptırımlarla şekillenmektedir. Bu yaptırımların varlığı toplumun ortak paydaya yakın olmasında önemli rol oynar. Öte yandan dini ayinler ve törenler, grup ruhunu daha da geliştirerek bireyler arasında oluşan toplumsal kaynaşmayı artırmaktadır. Böylece din, toplumdaki istikrarı sağlayan önemli bir unsur haline gelir. Durkheim'e göre din, toplum için yapısal bir öge, sosyoloji odaklı çalışmalarda toplumda birleştirici bir güçtür. Durkheim'e göre yasak edilen kutsal şeylerle bağlantılı inanç ve eylemlerin öylesine dayanışma odaklı bir sistemidir ki bu inanç ile eylemleri kabul edenleri ümmet (eglise) adı verilen tinsel yani manevi bir topluluk (communaute) halinde bir araya getiren ve birleştiren güç<sup>39</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Dinin bir diğer işlevi, kişinin toplumsallaşma sürecine ciddi katkılar sağlamasıdır. Bireyler tarafından verilen kararların ve ortaya konulan davranışların doğru veya yanlış şekilde değerlendirilmesinin sağlanması, çocukların ahlaki gelişimlerinin gerçekleştirilmesi açısından önemli etkilere sahiptir.<sup>40</sup> Bu yönüyle insanı biçimlendirme ve yönlendirme kudretinde olan din, insanlığın her döneminde toplumsal hayatı etkileyerek sosyal normların da toplum içinde dolaşımını kolaylaştırmasına yardımcı olur. Bu açıdan bakıldığında her din, kendisine inanan kişilere olaylar ve hadiseler

---

<sup>38</sup> Kocacık, Faruk, Toplum Bilim Ders Notları, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2003, s. 123.

<sup>39</sup> Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, (çev. Y. Aktay-M.E. Köktaş), Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 30.

<sup>40</sup> Davie, Grace, "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar", Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar, (ed. B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu), Çizgi Kitabevi, Konya 2006, s. 116.

karşısında nasıl ve ne şekilde hareket edeceklerine dair belirli davranış şekilleri ve modelleri sunmaya çalışır. Nitekim Wach'a göre din, teorik olarak toplum hayatını düzenleyen normlar ortaya koymakta ve uygulamada ise başlangıçtan beri var olan toplumun bizzat içerisine nüfuz ederek onu yeniden bir dereceye kadar düzenlemektedir.<sup>41</sup>

Dinin başka bir sosyal işlevi de toplumsal denetimdir. Bu denetimin en büyük faydası insanları toplumun kuralları ne ise o çizgide tutması ve orada kalmalarına yardım etmesidir. Bu açıdan dini, sosyolojik bağlamda paylaşılan inançlar ile ibadetlerden oluşan kültürün bir parçası olarak kabul eden Vernon'un yaklaşımına göre dinler; toplumdaki sosyal düzene dair değer yargılarını da etkilediğinden, son derece önemli ölçüde bir toplumsal kontrol gücü sağlamaktadır. Toplumsal güç bağlamında Mac İver, dini, ahlakın döl yatağı olarak görmekte ve dine bireylerin hareketlerini tanzim eden önemli bir misyon yüklemektedir.<sup>42</sup>

Din sosyolojisinin günümüzdeki temel konusu, toplumsal düzlemde dinin oluşturduğu etkilere dairdir.<sup>43</sup> Bu bağlamda din sosyolojisi, hem din ve toplum arasındaki etkileşimi hem de bu ikisi arasındaki ilişkiyi sorgulayarak anlamaya çalışan bir bilim dalıdır. Sosyoloji bilimi, nasıl genel anlamda insanın sosyal veya rol davranışlarıyla ilgileniyorsa, din sosyolojisi de toplumsal davranışa ait dini şekillerle ilgilenmektedir. Bu toplumsal davranış ya direkt dini bir davranış (örnek olarak dini ayinler gibi) ya da din odaklı içeriklerle şekillenmiş davranış biçimleridir.<sup>44</sup> Sosyolog ve din sosyologlarının ortak kanaatleri; her inanç sisteminin, din kavramının tarifindeki kimi esaslara uygunluk göstermesine rağmen, sosyolojik yönden din olarak nitelendirilemeyeceği yönündedir. Bununla birlikte sosyal geçerliliği olan inanç sistemlerinin sosyolojik anlamda din olduğu söylenebilmektedir. Din kavramının özüne bakıldığında, insanı aşan bir yön olarak "aşkın" olana bakan bir durum olduğu gibi insan ve topluma bakan durumlar da söz konusudur. Dinin özünü oluşturan "kutsalın" "insan zihninin yapısal bir unsurunu oluşturduğunu" belirten Mircea Eliade, dinin özünü oluşturan bu kutsalı dünyada "saf" şekli ile bulmamızın mümkün olmadığı görüşündedir. İnsan ve toplum temel alındığında din, ancak sosyo-kültürel temelde ortaya çıkmaktadır. İlk sistematik din sosyolojisi

---

<sup>41</sup> Wach, a.g.e., s.37.

<sup>42</sup> Türkdoğan, Orhan, Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları, Dede Korkut Yayınları, İstanbul 1977, s. 257.

<sup>43</sup> Keskin, a.g.e., s. 8.

<sup>44</sup> Köktaş ve Aktay, Din Sosyolojisi, (2. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 23.

eserini yazan Joachim Wach'a göre de din sosyolojisinin gerçek anlamda konusu, dini tecrübeye dair inanç, ibadet ve cemaat gibi boyutlardır. Diğer taraftan Wach, dinin sübjektif yönünün yanında objektif gerçekliği üzerinde de ısrar eder.<sup>45</sup> Onun dinin ideolojik bir çerçeveden uzak tutulmasına yönelik çabasının da altını çizmek gerekir.

Kutsal ve üstün varlık inancı, genel anlamda kabul edilen bir durumu işaret eder. Dinin ismi, şekli, tarifi ve tavsifi nasıl olursa olsun her dönemde ortak özellikleriyle birlikte ifade edilmektedir. Bu ortak özelliklere bakıldığında ayrımını şu şekilde yapmak mümkündür: 1. İman, 2. İbadet, 3. Cemaat. Görüldüğü üzere din, insan ve topluma dair bir gerçekliktir. İnsanın bulunduğu her yerde dinin varlığı da görülmektedir. Din insanın yaşamında her zaman belirgindir. Din, hem doğal hem de sosyaldır. Sosyoloji bilimi için önemli olan yönü bu noktada kendisini gösterir. Din ve toplum, birbirinin bütünüleyici parçalarıdır. Dinin objektif unsuru, toplum ve dinin daima bir arada bulunuşunu, sübjektif unsuru ise, toplum içindeki bireylerin dini tecrübesini ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Sosyoloji dinin mahiyetinden çok işlevsel yönüyle ilgilenmektedir. Bu fonksiyonel etkinin farkında olan Durkheim, dinin bilim alanının dışında tutulamayarak önemsenmesi gereken ve ihmal edilemeyecek kadar güçlü bir kültür formu olduğunu belirtmiştir. Dini inanışa radikal olarak ifade edilebilecek bir sosyolojik tanım getirmiştir: “Din, kutsal şeyler ile ilgili hem emredilmiş hem de yasaklanmış bir inançlar ile pratikler manzumesi olup bu inanç ve pratikler tarafından, onları kabul eden kimseler kilise denen manevi bir topluluk şeklinde bir araya getirilir. Din fikriyle, kilise fikri birbirinden ayrılamaz.” Ona göre, ilah, sır ve tabiatüstü gibi kavramlar dinin özünü anlatmak için yeterli güce sahip değildir.<sup>47</sup> Dinin toteme ibadet etme şeklinde başladığını ifade eden Durkheim, dinin kaynağı noktasında ise toplumun kolektif vicdanına atıfta bulunmakta ve dinin kaynağını toplumdaki kolektif vicdandan aldığını iddia etmektedir. Ona göre, dinin özü olarak belirtilen “kutsal” ifadesi, insanların sosyal hayatının bir neticesidir. Din, toplumun yapı taşıdır fakat dinin özü ve başlangıcı kutsallığa değil sosyal akla dayanmaktadır. Durkheim, insanı ve toplumu aşan ve özünde ilahi olan bir gerçeği; insana ve topluma indirgemmiştir. Dinin öznesi ve nesnesini, tapan kişiyle tapılanı birbiriyle yer

---

<sup>45</sup> Günay, Ünver, Köylülük ve Din, *Türk Yurdu*, 21 (25), 2005, s. 203.

<sup>46</sup> Sezen, Yümnü, Sosyoloji Açısından Din, (6. Baskı), M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 39.

<sup>47</sup> Durkheim, Emile, Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 251.



değiştirmiştir.<sup>48</sup> Tarde de Durkheim'e karşı çıkararak itirazını iki başlık altında temellendirmiştir:

a) Öncelikle toplumsal realite bütünü itibariyle zihinsel veya psişik bir âleme bağlanamaz. Maddi, morfolojik temeli, organizasyonları, kurumları, katılmış ve cisimleşmiş sembollerle kolektif değerleri hesaba katılması gereklidir.

b) Zihinsel ve psişik âlem, toplumsal gerçeğin sadece tamamlayıcı bir kısmı olması açısından sosyolojiyi ilgilendirir. Başka bir ifadeyle bireysel şuurlara bağlanması imkânsız olan, onları aşan kolektif şuuru, kolektif zihniyeti hesaba katmak gerekir.<sup>49</sup>

Max, Weber ise, din sosyolojisi çalışmalarını genel olarak dini davranışın ahlak, ekonomi, siyaset ve eğitim üzerindeki etkilerini inceleyerek gerçekleştirmiştir. Din kaynaklı olaylara “ideal tip” şeklinde bir kavramsallaştırma ile bakarak ve sınırlandırma yaparak yaklaşımını din sosyolojisine uygulamıştır.<sup>50</sup> Weber açısından dini olaylar inceleme altına alınmalıdır zira bu olaylar ile ekonomik olaylar arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağ kapitalizmin ruhunu ortaya koyar. Ekonomik ilişkiler belli bir zihniyet etrafında şekillenmektedir. Bu zihniyeti belirleyen ise Hristiyanlık dininin farklı bir yorumu olan püriten ahlaka sahip cemaat anlayışıdır. İleriki sayfalarda ele aldığımız isimlerden Ülgener'in, Weber'in bu mistik yorumunu Türk toplumunda arayışına ve tasavvufa bakışındaki etkileri görebiliriz.

Dini, toplumu bir arada tutan bir araç olarak görenler, hafıza ve kimliğin besleyiciliğinin, dağılmış toplumları “ortak bilinç” etrafında ve dinler vasıtasıyla bir araya getirdiğini söylerler. Maurice Halbwachs tarafından “ortak hafıza-collective memory” kavramı, hatırlamanın kutsandığı hafıza, geçmişi yaklaştırıp, insanların bir topluluk içerisinde birleşmesini sağlayan ortak bir araç olduğunu vurgulamak ister.<sup>51</sup> Talcott Parsons ile Robert King Merton benzeri sosyologlarca geliştirilen yapısal işlevselci kuramcılar arasında göze çarpan özellik, dinin katkısı meselesinin daha çok toplumsal düzen, toplumsal bütünleşme ve sosyal çatışma ile toplumsal değişme gibi başlıklar etrafında ele alınmasıdır. T. Parsons'a göre din, insanın yaşamış olduğu çatışma ve engellenmeler ile başa çıkmak için sosyalleştirme, meşru hale getirme ve anlamlandırma gibi tamamen spesifik bütünleştirici fonksiyonlarıyla bireye yardımcı

<sup>48</sup> Günay, Ünver, Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, İslamiyat, 5 (4), 2002, s. 126.

<sup>49</sup> Kösemihal, Nurettin Şazi, Gurvitch Sosyolojisi, Sosyoloji Dergisi, 2 (9), s. 151.

<sup>50</sup> Wach, a.g.e., s. 25.

<sup>51</sup> Ortiz, Renato, “Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar”, Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din (içinde), (çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu), Platin Yayınları, Ankara 2007, s. 208.

olur. Bu açıdan (normatif) bir inanç sistemi olarak din, temel bir entegrasyon faktörü olmaktadır.<sup>52</sup>

Dinin sırf işlevsel yönüne yapılan bu vurgu onun bütünündeki değerleri görmemizi perdeleyebilir. Nitekim dinin sadece bir güvenli liman, sosyal dayanışma aracı, gerilimi azaltan, bireyleri sosyalleştiren bir etken şeklinde görülmesi dini dar bir alana hapsetmektedir.<sup>53</sup> En azından İslam açısından öyledir. Dinin, kutsalın tecrübesi olduğu gözden kaçmamalıdır. Comte, Durkheim ve takipçileri kendi çağlarında mevcut olan pozitivist ve katı sosyolojizm akımının etkisi ile ilahî kaynaklı dini, tepkisel bir tavırla eksik yorumlamış olabilirler.<sup>54</sup>

Sosyal realitenin en önemli unsurlarının başında gelen din, sosyal yapının davranışlarının belirlenip ortaya konulmasında merkezi bir konumda bulunmaktadır. Din bu çerçevede insanın dünya kurmaya ilişkin kozmos tasavvurlarında son derece stratejik bir rol oynamaktadır.<sup>55</sup> Özellikle, dinlerin dünyaya ilişkin takındıkları tutumları ortaya koyan ve belirleyen zihniyet, din mensuplarının tüm toplumsal yaşamına yön veren ve onları belli bir çizgide tutan en önemli unsurların başında gelmektedir. Nitekim Weber; dinin, zihniyet oluşumuna katkıda bulunan gerek tarihi ve gerekse de coğrafi dış ve iç sebeplerden sadece birisi olduğuna vurgu yapmakta ve bir dine aidiyet duygusuyla bağlı olan bir bireyin dine olan bağlılığının salt doğaya karşı olmadığını ifade etmektedir. Weber diğer taraftan evlilik, aile, iş, meslek, iktisat ve devlet gibi toplumsal olay ve olgulara karşı da dinin birtakım tavırlar oluşturduğunu ve bu tavırlarla birlikte bireye de yön verdiği düşüncesindedir.<sup>56</sup> Weber, bu noktadan hareketle, din ile ekonomik olaylar arasında var olan ilişkiyi belirleyebilmek ve tespit edebilmek amacıyla, dünyadaki büyük dinlerin ekonomi odaklı yaklaşımlarını ve ahlaki niceliklerini inceleme altına almaktadır. Anlayıcı sosyoloji olarak ifade edilen sosyoloji geleneğini geliştirip olgunlaştırarak, öteki sosyal olaylarda da görüleceği üzere, dini olaylara da birer “ideal tip” bakış açısı geliştirerek dini anlayışların ekonomi odaklı davranışlar açısından belirleyici rolünü ortaya koymak istemiştir.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> Kurt, Abdurrahman, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17 (2), 2008, s. 80.

<sup>53</sup> Kurt, a.g.e., s. 81.

<sup>54</sup> Davie, a.g.e., s. 56.

<sup>55</sup> Berger, a.g.e., s. 58.

<sup>56</sup> Freyer, Hans, Din Sosyolojisi, (çev. Turgut Kalpsüz), AÜİFY., Ankara 1964, s. 71-72.

<sup>57</sup> Wach, a.g.e., s. 25.

Toplumsal örgütlenmelerde bireylerin biçim ve davranışlarının şekil ve karakterlerinin de dini etkiye maruz kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda din, kültürün en ilkel aşamalarından hareket ederek, tabii birlik olarak ifade edilen aileyle, oymakla, kabileyle, boyla ve ulus ile son derece yakın ilişki içinde bulunmuş; bunların hem oluşumunda hem de büyümesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>58</sup> Örneğin, Roma'da, Hindistan'da ve Çin'de aile reisi olarak babanın vazifelerinin, kralın vazifelerine benzetilmesi; anaerkil ve ataerkil kurallara bağlı olarak meydana getirilen kadın-erkek ilişkisi yahut Yeni Delhi, Benares, Roma ve Mekke gibi yerleşim birimlerine atfedilen kutsallık şimdiye kadar bilinen etkinin en tipik örnekleri arasında yer almaktadır.

Berger, insanın sosyal ilişkilerini açıklarken bu ilişkilerin sembollere bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Din bu bağlamda bütün sembollere bir anlam yüklemekte ve ayrıca kuşatıcı bir şekilde mutlak sembollerin kaynağı olmaktadır. Din, mukaddes semboller ağını çepeçevre kuşatan, bulunmadığı bir zaman diliminde bireylere yoksunluk hissini veren ve ayrıca hem istikrar hem de doğruluk görüntüsü ortaya koyan bir kubbedir. Sembolik bütünleştirici özelliğine bakıldığında dinin bu işlevi en bariz şekilde dini ayinlerde ortaya çıkar. Burada toplumun en önemli ve hayati sorunları apaçık bir şekilde kutsalın sahasına sembolik olarak yükseltilir. Böylelikle dini işlevler toplumsal kurumlara işlerlik kazandırır ve kurumların devamlılığını sağlar.<sup>59</sup> Bu bağlamda, kurban, ayin ve dua gibi dinsel tecrübenin ifade şekilleri, sadece din mensuplarının kendi tecrübelerini açığa vurmakla kalmamakta aynı zamanda, hem gruba ait olan teşkilatı hem de zihniyeti belirlemeye ve biçimlendirmeye, sonuç olarak da grubun hayatiyetini sağlamaya büyük ölçüde katkıda bulunmaktadır.

Topluluk ile din arasında bulunan etkileşimin hem yakından hem de sistematik bir şekilde ele alınıp incelenmesi halinde, öncelikle dinin topluluk üzerinde etkisinin var olduğu görülmektedir.<sup>60</sup> Din, mevcut sosyal yapıyı değiştirirken, toplumda herhangi bir kargaşa veya düzensizliğin oluşmaması adına, yeniden toplumu dini formlarla kurarak farklı bir toplumsal yapıya dönüştürmektedir.<sup>61</sup> Bu noktada, toplumsal yapıyla kurduğu ilişkide din hem koruyucu hem de yapıyı devam ettirici kimliğiyle karşımıza çıkmaktadır.

---

<sup>58</sup> Wach, a.g.e., s. 17.

<sup>59</sup> Wach, a.g.e., s. 72.

<sup>60</sup> Wach, a.g.e., s. 18.

<sup>61</sup> Dursun, Davut, Din Bürokrasisi, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 29-31.

Bu kimliği sürdürmek için bazı topluluklara ihtiyaç duyar ve bu topluluklar ise dini cemaatlerdir.

### 1.3. Cemiyet-Cemaat

Cemiyet mademki sosyal münasebetler ve sosyal teşkilatlar ağıdır,<sup>62</sup> bu ağın içinde daha küçük kümelerin yapısının bilinmesi gerekmektedir. Bu gereklilik günümüzde yaygın olarak kullanılan cemiyet-cemaat kavramlarını da sosyolojik açıdan değerlendirmeyi zorunlu kılar. Çünkü bu kavramların günümüzde kullanılan anlamı ile sosyolojide kullanıldığı şekli arasında birtakım farklılıkların bulunduğu işaret edilmektedir. Bu kavramlar, ilk olarak sosyolog Ferdinand Tönnies tarafından 1887 yılında yazılan ve Türkçede Cemaat ve Cemiyet olarak ifade edilen Gemeinschaft und Gesellschaft isimli eserle sosyolojiye kazandırılmıştır. Tönnies bu eserinde cemaat kavramını, organik bir iradesi bulunan fertlerin birleşmesi olarak ifade etmektedir. Bu birleşme ve dayanışmaya bakıldığında, aynı kandan gelme gibi bir tabiat kuvvetinden kaynaklandığı görülmektedir. Cemaat, tabiatın bir ürünü, bir çeşit tabii organizmadır. Dolayısıyla fertler, sosyal bir bedenin üyeleridir. Aralarında ahenkli ve uyumlu bir ilişki söz konusudur. Bireysel irade yoktur; çünkü birey, tam anlamıyla topluluk tarafından kuşatılmıştır.

Organik iradenin salt topluluk içindeki duygusal ağlar içerisinde değil, gruplaşmalarda da görülebileceğini ifade eden Tönnies, özellikle kentlerde oluşan sanat, din ve lonca şeklindeki oluşumları önermesine örnek olarak vermektedir. Tönnies'e göre toplulukta meydana gelen ilişkiler; senli benli olarak yüz yüze, samimi bir şekilde ve süreklidir. Toplulukta yer alan insanlar birbirlerini çok iyi tanımaktadır. Tüm söylenenlere karşılık olarak topluluklarda insanlar, normlar konusunda tam bir anlaşmaya varmaktadırlar. Genelde herkes mevcut bulunan normları benimsemekte, ancak çok az sayıda insan normları benimseme ve onlara uyma noktasında zorluk çekmektedir. Tönnies'in bakış açısında, cemaat yaşamının bir sonraki aşaması olarak vurgulanan cemiyet yaşamı, gayrişahsi ilişkilerin bütünü oluşturmaktadır. Bu ilişkiler daha çok endüstriyel bir dünyanın hâkim olduğu alanlarda ortaya çıkmaktadır.<sup>63</sup> Bu iki sosyal kategori tarihsel ve yöresel değil; aksine evrensel kategorilerdir. Cemaat hayatının

<sup>62</sup> Kurtkan, Amiran, Genel Sosyoloji, Filiz Kitabevi, İstanbul 1982, s. 4.

<sup>63</sup> Türkdoğan, Orhan, Osmanlı'dan Günümüzü Türk Toplum Yapısı, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 42.

ardından bir defa cemiyet yaşamı başladı mı, artık cemaat yaşamına geri dönmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Zira tarihi süreçteki gelişmeler, cemaat hayatından cemiyet yaşamına doğru bir istikamette ilerlemektedir.

Cemaati meydana getiren psikolojik etkenler ise, birbirlerine olan duygusal bağlılık, sadakat ve sevgidir. Buna karşılık cemiyette; toplumda gayrişahsi ilişkiler ile kişisel çıkarların ön plana çıktığı görülmektedir. Tönnies'in, bu iki kavramı kullanmasının bir amacı bulunmaktadır. Tönnies, sanayi öncesi toplumlar ile sanayi toplumlarının arasındaki farklara vurgu yapmak istemektedir. Bir başka şekilde ifade edersek, bu iki kavram kırsal yaşam tarzı ile şehir yaşamının farklı özelliklerini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Genel olarak cemaat kavramına bakıldığında bu kavram, gerek küçük gerek büyük olsun herhangi bir gruba ait üyelerin, ayrı ayrı olarak menfaatleri değil de ortak yaşamın temel şartlarını paylaşacak şekilde, bir arada yaşamalarına karşılık gelmektedir. Bu tanım değerlendirildiğinde, cemaat kavramının iki temel özelliği ön plana çıkmaktadır. Bunlar:

- 1- Üyelerinin ortak bir yaşamın tüm şartlarını bir arada yaşama mecburiyeti,
- 2-Üyelerinin ortak hayat tarzından haberdar olmalarıdır.

Freyer'e göre ise cemaat "biz şuuru"dur. Günümüzde cemaat özelliği gösteren yerleşim merkezlerinin sayısı hızla azalmaktadır. Bugün sosyolog ve sosyal antropologlar, cemaat özelliklerini görebilmek için dünyanın iktisadi bakımdan geri kalmış yörelerine gitmek zorunda kalmaktadırlar. Geleneksel bir yapıdan modern bir yapıya geçildikçe cemaat özelliklerinin yavaş yavaş azalarak cemiyet özelliklerinin belirginleştiği görülür. Özellikle son derece gelişmiş ve büyük bir şehirde yaşamını sürdürdüğü halde, bütün ilgilerini küçük bir gruba hasreden kimseler de klasik anlamda cemaat üyelerinin gösterdiği özelliklere benzeyen ilişkiler içerisinde olabilmektedirler.

Weber'e göre insanlar sosyal ilişkilerini gerçekleştirirken öznel bir aidiyet hissiyle hareket etmektedirler. Ayrıca davranışlarını oluştururken de bu aidiyet üzerine bina eden insanlar, cemaat denilen bir yapıyı meydana getirirler. Fakat sosyal davranışların karşılıklı menfaat edimine dayalı olan akılcı etmenlerle oluşturulmasına Weber, cemiyetleşme demektedir. Weber, Tönnies'ten farklı olarak toplum üzerinde kesin ayrımlara gitmemiştir. Ona göre sosyal menfaatlerin çoğunluğu kısmi olarak

cemiyetleşmeyi kısmi olarak da cemaatleşme özelliklerini taşımaktadır. Yani cemaat ve cemiyet kavramlarının sınırları tam olarak birbirinden farklı değildir.<sup>64</sup>

Türkdoğan'a<sup>65</sup> göre cemaatleşme kavramı aslında özgür hale gelme ve bireyselleşme adımlarını izleyen ülkemizde, insanlar arasındaki dayanışmayı sağlayan bir yardımlaşma türüdür. Bu bağlamda bazı yazarların sanayi sonrası toplumların geleneğe dayalı dayanışmayı yok etmesi karşısında, "cemaatleşme" olgusunu bir tür sivil toplum kurumu bağlamında yorumladıklarını gözlemlemekteyiz. Türkiye'deki sivil toplum gelişme koşulları, toplumun İslam kökenine ve devlet geleneğine dayanmaktadır. Yerasimos'a göre, Müslümanlıkla diğer dinler arasındaki temel ayrımlardan birisi de Müslüman toplumların cemaatleşme kimliğini koruyabilmesidir.<sup>66</sup> Dinin yaşatılması adına tasavvufun içinde de bu tür bir cemaatleşme eğilimindedir.

#### 1.4. Dini Gruplar

Din ve toplum tek taraflı olarak bir diğeri üzerinde belirleyici değildir. Din, toplumu etkilediği gibi toplum da din üzerinde etkili olmuştur. Her din başlangıç itibarıyla neşet ettiği sosyolojik çevrenin etkisi altında bulunmaktadır. İleri toplum aşamalarına bakıldığında dahi dinin kurucusu ile ilk taraftarlarının sosyolojik kökenlerine uygun bir şekilde determinizm kuralına bağlılıklarını sürdürdükleri görülmektedir. Teoride din, toplum hayatını düzenleyici normlar koyar. Pratikte ise eskiden beri mevcut bulunan toplumun bizzat içine nüfuz ederek onu belirli bir oranda yeniden düzenler.<sup>67</sup>

İnsanlık tarihi boyunca sosyal bir varlık olan insan, daima bir topluluk içerisinde varlığını idame ettirmiştir. Bu toplulukların bir araya gelmesiyle toplum; dinamik, sürekli dalgalanan ve değişikliğe uğrayan bir yapıya kavuşur. Bunun yanında topluma statik açıdan bakıldığında, onun belirli bir kuruluş veya yapıda (strüktür) olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki değişik bakış açısı bir araya getirildiğinde, toplumun, bir taraftan sürekli olarak değişiklik gösteren; diğer taraftan daima bütünlük arz eden bir yapıda

---

<sup>64</sup> Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (çev. Medine Beyaztaş), Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 124.

<sup>65</sup> Türkdoğan, a.g.e., s. 44.

<sup>66</sup> Yerasimos, Sitefanos, "Sivil Toplum, Avrupa ve Türkiye", Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 54.

<sup>67</sup> Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, (çev: Battal İnandı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987, s. 7.

olduğu anlaşılmaktadır. Toplum olmanın kaçınılmaz sonucu olan bu durum, sosyal hayatın gruplaşma özelliğini de bünyesinde taşır.<sup>68</sup>

Toplum, toplumsal grupların en büyüğü sayılabilir. İçerisinde ise birden fazla alt-grup mevcuttur. Toplumsal grupların diğer bir özelliği ise küçük grupların büyük gruplar içerisinde kendilerine yer bularak çeşitlilik meydana getirmeleridir. Söz konusu toplumsal grupların aile ve klan, kabile ve köy, millet, şehir ve dernek gibi çok fazla çeşidi vardır.<sup>69</sup> Toplumsal grupları belirli ölçülerden hareketle tasnif etmek mümkündür. Bu toplumsal gruplar, amaçlarına göre ailevi, mesleki, dini ve siyasi olarak kategorize edilebilir.

Toplum içerisinde bir güruhun, öteki insanlardan farklı birlik oluşturması, varlık kazanması ve içerisindeki her üyenin kendisine düşen rolün ve statünün mevcut olduğu yapısal bir sistem oluşturması gereklidir.<sup>70</sup> Toplumsal grup demek teşkilat ve roller sistemi olarak ortaya çıktığı yapıdan bahsetmektir. Diğer taraftan toplumsal grup içerisindeki üyeler, ortak bir “kültür” ün içinde var olmakta ve karşılıklı olarak bir ilişki halinde bulunmaktadır. Ortak kültür aynı zamanda sosyal grup içerisindeki üyelerin ortak bir tarih şuuruna sahip olmaları anlamına da gelmektedir. Kısacası toplumsal grup; doğduktan sonra gelişen, sonrasında kendini koruyan ve kimi zaman da dağılan bir varlık şeklinde tanımlanabilmektedir.<sup>71</sup> Toplumsal grubun ayakta kalması birtakım “normların” ve “kurumların” oluşmasını gerektirir.

Toplumsal grupların genel özelliklerini, dini gruplarda da görmek söz konusu olabilmektedir. Dini gruplara bakıldığında onların toplumsal grupların özel bir türü şeklinde karşımıza çıktığı görülmektedir. Tüm dinler aynı zamanda büyük bir sosyal grup olarak ifade edilen toplumda ortaya çıkmakta ve yayılmaktadır. Ancak sosyal hayatın içinde dine bakıldığında onun daima bir topluluk, ümmet, cemaat veya bir grup şeklinde görüldüğü vurgulanmaktadır.<sup>72</sup>

Dini gruplar, dini tecrübeyle ya da ilahi bir varlığın onları kendi etrafında birleştirdiği inancıyla grup haline gelirler. Bu nedenle dinde asıl olanın birlik ve beraberlik olduğu düşüncesi yaygındır. Ama hiçbir dinin, hem doktrin hem de ibadet ve törenlerin usulleri konusunda kendisine yöneltilen itiraz ile eleştirilerden; kimi

---

<sup>68</sup> Günay, a.g.e., s. 233-234.

<sup>69</sup> Akyüz, Çapcıoğlu, a.g.e., s. 49.

<sup>70</sup> Keskin, a.g.e., s. 12.

<sup>71</sup> Günay, a.g.e., s. 235.

<sup>72</sup> Günay, a.g.e., s. 238.

gruplarınsa ana merkez olan gruptan ayrılma girişimlerinden kendini kurtaramadığı da bir gerçektir. Bununla birlikte dini grubun gelişme aşamasını etkileyen bireysel, sosyo-kültürel faktörlerden söz edilebileceği gibi ekonomik ve siyasal etkilerden de söz edilebilir. Söz konusu dini grupları ilgilendiren bu faktörlerin grup içerisinde gelişmeye ilişkin katkı sundukları bilinse de kimi zaman grup içerisinde bazı itirazların da bu faktörlerden meydana gelen anlaşmazlıklardan ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu itirazlar iki başlık altında değerlendirilmektedir. Bunlardan ilki kişisel itirazlar olurken, diğeri de kolektif itirazlardır.<sup>73</sup>

**a) Bireysel itirazlar:** Dinin tüm emirlerini harfiyen yerine getirmeye çalışan muhafazakâr dindarlar, kendi dinlerine mensup olan bireylerin dini hayatlarını kendi yaşantılarına göre son derece gevşek buldukları için onları eleştirirler. Yaptıkları eleştirilerin kayda alınmadığını görmeleri durumunda, bu bireyler, dini gerçek anlamda yaşamak için kendilerini o çevreden uzak tutmak gerektiğine inanırlar.

**b) Kolektif itirazlar:** Bu bireysel itirazcılara başka itirazcıların katılması ve onların grup içerisinde ayrı bir oluşuma neden olmaları, kolektif itirazı ortaya çıkarır. Bu itirazlardan hareketle bütün dinlerde gözlenen mistik hareketlerin, gerek bireysel gerekse kolektif itirazların sonucunda ortaya çıktığı görülmektedir. İslam'daki tasavvufî hareket ve tarikatlar, Yahudilikteki kabbalizm, zen Budizm, Hristiyanlıktaki prutenizm gibi hareketler bu itirazlar neticesinde ortaya çıkmış örneklerdir. İslam tasavvufu da en başta bireysel itirazlarla çıkmış olsa da sonradan teşkilatlanarak kolektif şekle dönüşmüştür.

Tasavvuf alanında bu duruma uygun örnekler Hasanı Basri ve Rabiâtül Adeviyye'dir. Bunlar dini yaşantıda meydana gelen değişime karşı tasavvufî tepkilerini bireysel olarak başlatmışlardır. Tek tek bireysel olarak başlayan zühd hayatı daha sonra ekollere oradan da çeşitli tarikatlara dönüşerek kolektif tarzda farklılaşarak günümüze kadar gelmiştir.<sup>74</sup>

Dini grupların hangi özelliklere göre kategorize edilmesi gerektiği hususu açıklanmadan önce yapıları, işlevleri, grup olma ölçütleri, hedefleri ve toplumsal hacimleri açısından tasnif edildiklerini belirtmek gerekir. Toplumsal grupların özel bir türünü teşkil eden dini gruplaşmaları sınıflandırmak için üyeleri arasındaki ilişki ve etkileşime göre ikili tasnife tabi tutmak olasıdır. Buna göre ilki, üyeleri arasında

<sup>73</sup> Akyüz, Çapçioğlu, a.g.e., s. 281.

<sup>74</sup> Schimmel, Anne Maria, İslam'ın Mistik Boyutları, (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 167.



akrabalık, hısımlık ve komşuluk nedeniyle daha çok yüz yüze ve yoğun ilişkilerin var olduğu birincil grup, diğeri de ilişkilerin daha biçimsel ve resmi olduğu ikincil grup olarak temel bir ayırım gözetilerek nitelendirilebilir. Haliyle dini gruplaşmalar, üyeler arasında yüz yüze ve içten ilişkilerin hâkim olduğu, çok güçlü dayanışma duygularıyla birbirine kenetlenmiş kişilerin bağılılıkları ile oluşan gruplaşmalardır.

Dini gruplar problemini iki şekilde ele almak mümkündür. İlki akrabalık, hısımlık veya komşuluk gibi din dışı nedenlerle ve dinin ortaya çıkışından önceki yapıların dinin taşıyıcısı olarak bu dinlerin içerisine girmeleri sonucunda inanç ve ibadet birlikleri haline gelmesiyle oluşan gruplardır. Bunlara doğal dini gruplar (natural religious groups) yani din ile özdeşleşmiş gruplar denilmektedir.<sup>75</sup> Bu oluşumlar aslında öteden beri mevcuttur fakat dinin bir nevi taşıyıcı ve imkân bulma esasları üzerine kurulmuştur. Bunlar değişik din ve inanç tarzlarını da bünyesinde barındırabilir. Doğal dini gruplara aile, klan, kabile, kavim ve millet örnek gösterilebilir. Dinin, toplumsal örgütlenmenin en gelişmiş şekli olan devlet üzerinde etkili olduğu ve bu bakımdan onun doğal dini gruplar içerisinde sayılabileceği söylemi söz konusu olduğu gibi<sup>76</sup> buna karşı aile ve devletin sosyolojik anlamda doğal gruplar içinde sayılmayacağı da söylenebilir.<sup>77</sup> Doğal dini grupların önceden dini bir gayesi olmadığı halde sonradan dini karakter kazanarak doğal dini grup halini alabileceğini söylemek mümkündür. Devlet de bu durumda doğal dini grup içinde sayılabilir.

Çalışmamızda bizi ilgilendiren asıl gruplaşmalar ikinci tür gruplaşmalardır. Dinin kendiliğinden yeni birtakım toplumsal grup veya yeni gruplaşma kurallarına dayalı olarak oluşturduğu gruplaşmalardır. Bu şekilde kaynağını yalnızca dinden alan gruplara saf (sırf) dini gruplar (specifically religious groups) denilmektedir. Bu gruplar: Tarikatlar, gizli cemiyetler, kardeşlik cemiyetleri, cemaatler gibi gruplaşmalardır. Bu tür gruplar evrensel dinlerde hayat bulur. Mevcut gruplar içinde yaşamayıp yeni bazı gruplar oluştururlar.<sup>78</sup>

Mutlak manada doğal dini gruplar ve safi dini gruplardan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Nitekim halk dinlerinin hâkim olduğu kültürün ilk basamaklarında sırf dini gruplar olarak ifade edilen gruplara rastlamak mümkün olduğu gibi, ileri kültür

---

<sup>75</sup> Freyer, Hans, Din Sosyolojisi, s. 39.

<sup>76</sup> Freyer, Hans, , s. 21.

<sup>77</sup> Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, (çev. Mehmet Emin Köştaş, Abdullah Topçuoğlu), Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 47.

<sup>78</sup> Ayas, Mehmet Rami, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, s. 16.

seviyelerinin yaşandığı zaman ve mekânlarda da doğal dini gruplarla karşılaşmak olasıdır.<sup>79</sup>

#### 1.4.1. Safi (Sırf) Dini Gruplar

Bu tür gruplara sırf (safi) dini gruplar denilmesinin nedeni toplumda var olmaları ama toplumdan farklı bir dini anlayışa sahip olmalarıdır. Din bağı etrafında şekillenerek tamamen din asabiyeti, gruplaşma gibi toplumun değişim dönüşüm ilişkilerini kapsar. Safi dini gruplar, dini grupların ikinci bir türünü oluştururlar. Bu grup, din bağı ile üyelerini birbirine bağlamış olan sosyal bir topluluktur. Bu tür gruplara odaklanıldığında manevi ve dini bağların, tabii ve organik bağlardan daha güçlü olduğu görülmektedir. Din kardeşliği şeklindeki esas, temel grup üyelerinin birbirleri ile olan münasebetlerinde son derece belirleyici bir unsurdur. Dolayısıyla grupta manevi bütünlükten söz edilebilmekte ve üyeler, akrabalık bağlarını ikinci plana itebilmektedirler. Bu grupların kendilerinden önce var olan sosyal yapılarla zıtlık durumu, onların eski toplumsal ilişkilerini tamamen tasfiye etmeleri anlamına gelmemektedir. Çünkü bu yeni dini grubun oluşmasında etkili olanlar genellikle yine bireylerin kendi aileleri, akrabaları, kabileleri, köyleri ve şehirleriyle milletlerine mensup olan insanlardır.<sup>80</sup> En başta kurumsallaşmış bir yapıdan bahsedilemez. Bir kurucu ve kurucunun etrafına toplanan birkaç kişi ile söz konusu grup ana hatlarıyla şekillenir. Üye sayısı zaman içinde artmaya başlar. Bununla birlikte bir hiyerarşi de oluşur. Bu hiyerarşik yapı ile birlikte grup içerisinde farklı katmanlaşmalar görülür.<sup>81</sup> Grubun diğer üyelerine göre, liderin etrafında bulunan ilk üyelerin daha saygın ve değerli oldukları görülmektedir.

Safi dini grupları diğerlerinden ayıran en önemli nokta, eski inançların, geleneklerin ve göreneklerin bütünüyle veya kısmen kaybolmuş olması, önemini kaybetmesi ve başka manalar kazanmış olmasıdır. Bir dini inanç çevresinde toplananlar, dinsel tören ve ayinler ile birlikte birbirlerine kenetlenir ve böylelikle de dış dünyaya karşı ortak yeni bir tutum oluştururlar. Ancak bu durum, yeni dinin taraftarlarını bazen toplum içinde farklılaştırarak yalnızlığa itebilmektedir. Böylece yeni dini grubun aslında kendi içine

---

<sup>79</sup> Mensching, Gusteva, Dini Sosyoloji, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, s. 223.

<sup>80</sup> Birleşme ve bütünleşme dini yorum etrafında yoğunlaşmaktadır. Burada safi olarak tanımlamamızın nedeni ilişkilerin bütünüyle din bağı etrafında doğrulanmasıdır.

<sup>81</sup> Cezayirli, Gülay, “Dini Grup ve Toplumsal Grup”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37 (1), 2007, s. 373.

kapanması, grubun mensupları arasında kardeşlik ve beraberliğin artmasına sebep teşkil edebilmektedir. Ayrıca doğal dini grubun yeni taraftarlar kazanması da mümkündür.<sup>82</sup> Geleneksel ve tabii grupların baskılarıyla kendi içine kapanmak zorunda kalan safi dini grupların, gizli cemiyetler şeklinde kalmak zorunda oldukları da görülebilmektedir. Diğer taraftan bu yeni cemaat, doğal gruplardan sadece teşkilat türü, törenler ve inançlar bakımından farklılaşmamakta, aynı zamanda yeni bir birlik ruhu bakımından da farklılaşmaktadır. Geçmişe ait olandan kopma ne kadar aşikâr ise, yeni grup o kadar safileşir.<sup>83</sup>

Safi dini grubun üç önemli durumda şekillendiğini görürüz. Birinci durum, bu gruplardan bir kısmının ortaya çıktığı toplumun geleneksel dinini yok ederek onun yerine geçme ve ilerleyen zamanlarda da genişleyerek yayılmaları halidir. İkinci durum, bazı dini grupların kapalı bir cemiyet özelliği gösterirken başka yerlere taşınarak kendilerine uygun olan yeni ortamlar bulmaları; üçüncü durum ise, yine bazı dini grupların milli bir nitelik taşıırken evrensel bir konuma gelmeleri şeklinde olmuştur.<sup>84</sup> Yüksek değerlere olan bağlılık, grubun bir arada durmasına yardım eden sosyal fonksiyonların temelindedir. İkinci planda kişisel ilişkiler bulunur. Yüce güçle birlik, dini bütünleşmenin üzerine kurulmuş olduğu temel prensiptir.<sup>85</sup>

Dini grupların son derece doğal olarak temel hedefleri ve amaçları bulunmaktadır. Buradaki temel hedefler dini grupların kendi içlerinde fikir ve eylem birliğini sağlamaktadır. Uygun bir çevrenin bulunması durumunda dini grupların fikirlerini etrafa yayma gayreti içerisine girdikleri görülür. Bu gayret, grup içerisinde son derece elit bir yapının da oluşmasına zemin hazırlar. Dini grubun, söz konusu grup dışında yer alanlara bakışı ise bazı faktörlere bağlıdır. Bu faktörler ise bireyin kendine has doğasına ve mizacına; emanet olarak almış olduğu mesaja ve bu mesaja verilen anlama göre değişir. Grubun seçici bir grup olması halinde bireylerin muhtemel üye potansiyeli taşıyan kişilerle gruba dahil olma ihtimali bulunmayanlara karşı tutumu farklı olacaktır.<sup>86</sup> Grubun daha genel ve evrensel bir amaç taşıması durumunda, grubun üyeleri ile dışarıdakiler

---

<sup>82</sup> Günay, a.g.e., s. 249.

<sup>83</sup> Wach, Joachim, "Toplumun Sırf Dini Teşkilatlanması", (çev. M. Rami Ayas), *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 ss. 175-192.

<sup>84</sup> Günay, a.g.e., s. 250.

<sup>85</sup> Cezayirli, a.g.e., s. 374.

<sup>86</sup> Çelik, a.g.e., s. 11.

arasındaki reel üstünlük hissi ve iki yönlü olan hareket tarzı kolaylıkla sezilmekle birlikte, bireylerin yabancılar ile ilişkilerinde hiçbir temel ayırım bulunmamaktadır.

Bu yeni cemaat, doğal gruptan ayrılarak dini tecrübenin ortaya çıkardığı öğretiler, ayinler, ibadetler, merasimler, oluşturduğu zihniyet dünyası ile öteden beri gelen geleneksel topluluktan farklılaşır. Bu farklılaşmayla birlikte kendine has bir dünya görüşü ortaya koyar. Oluşan yenedünya görüşü, yeni sosyal modeller ve en önemlisi yeni normlar ve değerler de ortaya koyar. Grubun kendine has biçimlenişi genel toplum anlayışından kopma ve diğer taraftan mensupları arasında dayanışma işlevi görür. Grup üyeleri için bir dayanışma ve bütünleşme formuna dönüşürken, diğer taraftan ortak değer, tutum, davranış düşünce yükleyerek ana kütleden ayrılmalarına neden olur.<sup>87</sup>

Safi dini grupların ise iki ana çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi gizli dini cemiyetler, ikincisi ise sır cemiyetler olarak ifade edilmektedir.

#### **1.4.1.1. Gizli Dini Cemiyetler**

Gizli dini cemiyetler, safi dini grupların en tipik örneğini teşkil etmekte olup daha eski toplum ve medeniyetlerde görülür. Bununla birlikte gizli cemiyetlere homojen olmayan toplumlar ve medeniyetler ile günümüz modern toplumlarında da yer yer rastlanılmaktadır. Örneğin, İslâm'da Karmatîlik, Batınîlik, İsmailîlik hareketinin içinde olan ve Hasan Sabbah'ın hareketi gibi gizli gruplar bu gizli dini cemiyetlere örnek olarak gösterilebilir.<sup>88</sup> Masonluk ise hayatini günümüzde bile sürdüren ve son derece dikkat çeken bir diğer gizli cemiyete örnek verilebilir. Gizli dini cemiyetler, sırf dini grupların ilkel veya karmaşık kültürlerde var olan özel bir türünü oluşturmaktadır. Bu cemiyetlerin üyelerini bir araya toplayan temel bağ ise dini bir renktir. Ancak bu grupların kimi zaman meslek, yaş, mülkiyet ve toplumsal sınıf üzerine bina edilmiş gruplarla bir araya gelerek veya bu tür özellikler ile donanarak asıl hallerinden uzaklaştıkları da görülebilir. Gizli dini cemiyetlere üyelik, doğal dini gruplardan farklıdır. Gelenek ve görenekler topluluğa kabul edilenler için geçerlidir ve onların kuralları etrafında ilişkilerin geliştirilmesi zorunludur. Gizlilik fazlasıyla önemsendiği için içlerine giren yabancıların cemiyetin gerçek hedef, yapı ve özelliklerine ulaşabilmeleri çok güçtür.

---

<sup>87</sup> Canbay Tatar, Hüsniye, Nuh'un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme, Turan Yayınları, İstanbul 1999, s. 104.

<sup>88</sup> Akyüz ve Çapcıoğlu, a.g.e., s. 57.

Yapıları açısından gizli dini gruplar üç grupta toplanabilir:<sup>89</sup>

-Ferdî rehberliğe dayanmakta olan gizli dini gruplar. Peygamber, önder ya da islahatçı olabilecek birisi bu gruplara rehber olabilir. Karizmatik gruplar adı da verilen bu tip gruplar İsrail ve Yunan din(ler) tarih(in)lerinde görülmektedir.

-Bir dinden sapma veya keskin görüş ayrılıkları neticesinde doğan dini grup yapıları. Buna İslam tarihindeki İsmailiyye, Sabbahiyye, Karmatiyye benzeri gruplar örnek gösterilebilir.

-Hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş olan dini gruplar. Daha çok masonik yapılardır.

#### **1.4.1.2. Sır Cemiyetleri**

Gizli dini cemiyetlerinden sır cemiyetlerini kesin çizgilerle ayırabilmek oldukça güçtür. Buna karşın onları diğerlerinden ayıran birtakım özellikler de mevcuttur. Örneğin gizli cemiyetlerin kurucularını bulmak genelde imkânsızdır. Fakat sır cemiyetlerinde çok açık olmasa da, cemiyetin efsanevî veya bir diğer ifade ile tarihî kurucusunun belli bir kişi olduğunun bilinmesi söz konusu olabilir. Başka bir önemli farklılık ise, bilhassa ilkel gizli dini cemiyetlere nazaran sır cemiyetlerinde daha ayrıntılı ve gelişmiş efsanelere, doktrinlere, ilâhiyata ve ayin usullerine rastlanılmasıdır. Aynı zamanda bu cemiyetlerde daha derin bir dayanışma duygusunun varlığından bahsetmek de mümkündür. Sır cemiyetlerinde asıl amaç dini olmaktır. Ancak karşılıklı bir şekilde yardımlaşma gibi toplumsal, ekonomik veya politik kimi amaçların da olduğu görülebilir. Sır cemiyetlerinin diğer önemli özelliği de direkt bireylerin ruhlarına ve vicdanlarına hitap edilmesidir. Tabii teşkilat ile dini teşkilatın bir araya gelip çakıştığı doğal dini gruba bireyler, doğuştan dahil olmaktadır. Ancak onların içinden çıkan safi dini gruplara ancak belli bir seçim veya tercihle girmek mümkündür.<sup>90</sup>

#### **1.4.2. Evrensel Dinler Seviyesinde Safi Dini Gruplar**

Evrensel dinlerde en önemli ayırım, peygamber ve din kurucusu gibi dini tesis eden bir bireyin varlığıdır. Bu nedenle bu dinlere "müesses dinler" de denilmektedir. Sosyolojik açıdan bakıldığında Zerdüş, Mani, Jaina, Konfüçyüs, Buda, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed birer din kurucusu olarak görülmektedir. Bu din kurucularına

---

<sup>89</sup> Günay, a.g.e., s. 255.

<sup>90</sup> Günay, a.g.e., s. 256.

odaklanıldığında onlar, yaşadıkları toplumlarda daha ilk başlarda var olan ve geleneksel dinlere göre daha yeni olan dinsel tecrübeleri ile hem inanç ve düşünce hem de fiil alanlarında büyük bir zenginliğin ortaya çıkmasına neden olmuşlardır.

Din kurucusunun sırf dini olarak ifade edilen ilk tecrübesi, öncelikle bireyin sadece kendi içinde yaşadığı ve bildiği öznel bir gerçeklik durumuna tekabül eder. Din kurucularına ait olan bu sırf dini tecrübelerin ilerleyen zamanlarda çevrelerine açıldıkları ve sonrasında da onların etrafında ilk etapta dar olan bir “ilk cemaat”in teşekkül etmesine vesile oldukları görülmektedir. Bu grup, safi dini grupların ilk ve asli şeklini oluşturur. Bahsi geçen ilk cemaat, bütünüyle dini kuran kişinin cemaat üyeleri üzerinde sırf dini tecrübesinden kaynaklanan cazibesi ile icra ettiği etki neticesinde ortaya çıkmıştır.<sup>91</sup> İslamiyet’te, Hz. Peygamber’in etrafındaki Ashap, ilk cemaatin önemli bir örneğidir. Din kurucusunun etrafındaki ilk dini cemaat, daha sonra bir “ümme” kimliğini kazanarak dini cemaatin özünü oluşturmaktadır.

Din kurucusunun vefatı, yeni dini grubun yapısında önemli değişikliklerin meydana gelmesine neden olmaktadır. Böyle bir gelişmenin olması durumunda grup dağılma ve parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Çünkü burada din kurucusunun üstlendiği rolü kimin alacağı sorunu gündemi meşgul ederek belirsizlik durumunun ortaya çıkmasına sebep olur. Bu durumda, dini kuran kişinin en yakını, emiri veya ona bağlanan ilk kişiler arasından en seçkin olanı din kurucusunun cemaat içindeki önderlik rolünü üstlenir. Bununla beraber dini kuran şahsın yerini tamamen doldurmak hiçbir zaman mümkün değildir. Hiçbir din kurucusunun yerini alan şahıs, böyle bir iddia içerisine girmemiştir. Bu durum aynı zamanda dini cemaatin mensupları tarafından da reddedilebilecek bir durumdur. Zira dini cemaate mensup olan bireyler de din kurucusunun yerini hiçbir kimsenin dolduramayacağına dair bir inanç taşımaktadır.<sup>92</sup> Bu yaklaşım ilerleyen zaman dilimlerinde dini grubun içerisinde ortaya çıkması muhtemel olan bölünmelerde bir yakıt görevi taşımaktadır.

Din kurucusunun ölümüyle birlikte ortaya çıkan belirsizliğin atlatılmasıyla yeni dinin yayılma aşaması başlamaktadır. Yeni dinin yayılarak etki alanının genişlemesi, sırf dini görevlerin ve hizmetlerin herkese açık, şeffaf ve objektif bir şekilde yürütülmesi ihtiyacını ortaya çıkarır. Böylelikle din hizmetlerini yapan bireyler veya ruhban sınıfı

---

<sup>91</sup> Günay, a.g.e., s. 259.

<sup>92</sup> Günay, a.g.e., s. 260.

aracılığıyla sürdürülen bir teşkilattan söz edilmeye başlanacak ve evrensel bir din, ister istemez homojen olmayan kitleleri bünyesinde toplayacaktır.<sup>93</sup>

Dini bir cemaatin büyüüp gelişmesi aşamasında her dönemde engellerle karşılaşılması mümkündür. Dini grubun gelişimi üzerinde bireysel, kültürel, siyasal ve ekonomik şartlar ile ihtiyaçlar gibi din dışı sebepler etkili olabildiği gibi dini grubun gelişiminde doğrudan dini etkenler de belirleyici olabilir.<sup>94</sup> Bahsi edilen bu nedenlerden dolayı hemen hemen dini cemaatlerin tümünde ve gelişme sürecindeki evrensel dinlerde birtakım itirazlar ve protestolarla karşılaşmak, bunun neticesinde de alt gruplara bölünmek gibi durumlar aslında tahmin edilebilir neticelerdir.

Dini protestoların başlıca sebeplerini inanç ve ibadetle ilgili anlaşmazlıklar oluşturur. Bunun yanında bu protestoların ahlak odaklı ve sosyal odaklı davranış kurallarından, teşkilat ile yönetim meselelerinden kaynaklandığı bilinmektedir. Sosyolojik açıdan bakıldığında; dini ikaz, itiraz ve protestoların neticesinde yeni bir dini hareket, grup ve cemaatin ortaya çıktığını görmek de mümkündür.<sup>95</sup>

#### **1.4.2.1. Deruni Hareketler**

Deruni hareketlerin amacı, din esaslarının daha yoğun, dindarca bir zühd<sup>96</sup> ve takva<sup>97</sup> ile yaşanmasıdır. Kişisel itiraz ile bütünden ayrılmanın arasındaki ara aşama bu grup yapılarla ifade edilir. Teşkilatlanma bu gruplarda oldukça gevşektir. Son derece sert bir disiplin, şiddetli bir dindarlık duygusu ve vecd halinin bu gruplarda gözlemlenmesi, mensuplarının normal şartlarda gerçekleştirilen dini vazifeleri çok fazla yaparak daha üstün bir manevi ve ahlaki mükemmelliğe erişmeyi amaçlamalarıyla mümkün olmaktadır. Bu tür gruplarda yoğun bir eğitimin bulunması geniş kitlelerin bu oluşumlara katılımını zorlaştırır. İslamiyet'te tasavvuf hareketinin ortaya çıkmasının öncesindeki zühd dönemi, bu duruma örnek olarak gösterilebilir.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> Akyüz ve Çapcıoğlu, a.g.e., s. 59.

<sup>94</sup> Günay, a.g.e., s. 261.

<sup>95</sup> Akyüz ve Çapcıoğlu, a.g.e., s.60.

<sup>96</sup> Dünya zevklerini bırakarak kendini ibadete verme. Seyri süluk makamlarından üçüncüsü. Bkz Nichoson, Reynold Alleyne, İslam Sufileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1978, s. 168.

<sup>97</sup> Dini hassasiyet.

<sup>98</sup> Akyüz ve Çapcıoğlu, a.g.e., s. 52.

#### 1.4.2.2. İhvan Hareketi

İhvan hareketi, zühd ve takva odaklı hareketlerin daha ileri bir biçimini ifade eder. Zühd ve takva hareketlerinden daha düzenli bir teşkilata sahip oldukları söylenebilir. Hareket mensuplarının birlikteliğini sağlayan temel özellik ise, sıkı bir teşkilattan öte zihniyetin kendisidir. İhvan teşkilatları, sufi ruhun zanaatla, esnaflıkla, üretim ve tüketimle, kısacası ekonomik hayata ne şekilde uyumlu bir sentez ve dinamizm meydana getirdiğinin tarihi delilleridir.<sup>99</sup>

İtiraz sebepleri hususunda aynı zihniyeti paylaşmakta olan kişiler tarafından oluşturulan gruptur. Grup bağının yanında, kurumsal bir yapıdan ziyade zihinsel beraberlik bu düşünceyi meydana getirir. Cemaatin içinde gerçekleşen sıkı kardeşlik bağları ve ortak yaşam birliği, ortak mülkiyet anlayışına kadar uzanabilen eğilimleri dahi netice verebilir. Bu tip gruplara örnek olarak İslam toplumunda İhvan-ı Safa<sup>100</sup> teşkilatı gösterilebilir.<sup>101</sup>

#### 1.4.2.3. Mezhep Grupları

Din kaynaklı ikazlara, itirazlara ve protestolara baktığımızda, yerine göre ana dini cemaatten kopuşun da söz konusu olduğu görülebilmektedir. Bu şekilde oluşan gruplara büyük dini cemaatlerin hemen hemen tümünün tarihinde rastlamak mümkündür. Bu tür oluşumlar, daha keskin inanç ve kurumsal yapılarda oluşan itirazlar sonucu oluşmuş dini gruplardır. Başlarda ana yapıdan ayrılmayla alakalı bir kanaat söz konusu değildir. İtiraz konularının yapı içinde kalınarak düzeltilmesi hedeflenir. Ancak bunun olası olmadığının anlaşılmasıyla ana yapı içinde keskin ve sert itirazlar ile itizaller oluşur.<sup>102</sup>

#### 1.5. Mistisizm

Hemen her dinin mistik yönü mevcuttur. Ancak İslam'da mistisizm denilince genel olarak tasavvuf anlaşılmaktadır. Başka fikir sistemlerinde ve dinlerde tasavvufi oluşumların temel adına mistisizm adı verilir.<sup>103</sup> Mistisizm kelimesinin kökenine bakıldığında kelimenin, Grekçe sır manasına gelen “musterion” kelimesinden türetildiği

---

<sup>99</sup> Sezen, Yümni, Sosyoloji Açısından Din, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988, s. 110.

<sup>100</sup> İslam kardeşlik grupları.

<sup>101</sup> Akyüz ve Çapcıoğlu, a.g.e., s. 60.

<sup>102</sup> Weber, a.g.e., s. 51.

<sup>103</sup> Yılmaz, Hasan Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 77.



görülmektedir. Kelimenin teknik anlam kazanma süreci ise eski Yunan'da pagan odaklı halkın dini inançlarından ayrı bir şekilde, Eleusis ve Dionysos kültlerinde kendini bulan sırların musteria kavramıyla ifade edilmesi neticesinde olmuştur. Aslında Grek dinsel akımlarında, söylenmemesi gereken sırlarla ilgili olarak suskun kalması zorunlu olan bağlılar için de mustai kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Çünkü Grek mistik dininde, sırlar herkese açık olmamakta ve özel bir bağlılığı gerektirmektedir. Nitekim Grekçede "susmak, suskun kalmak" anlamına gelen "muein" kelimesinin de Grek mistik ayin şekillerinde bağlılık törenlerinin gizliliğini işaret ettiği düşünülmektedir.<sup>104</sup>

Zaman ve tarih içinde gelişme kaydeden, ezeli ve zamansız olana geçiş deneyimini ifade eden mistisizm kavramı anlam olarak daha sonra genişlemiştir. Bilhassa bu terim Grek ve ayrıca Doğu felsefelerinin Yeni Eflatunculuk ismi altında uzlaştırılması gayretinin sonrasında bazı değişikliklere uğramış ve "bütün hakikat problemine akla ve daha çok sezgiye dayalı yetilerle özel bir şekilde yaklaşmak" manasına gelmeye başlamıştır.<sup>105</sup> Hristiyanlığın erken dönemlerinde Yeni Eflatunculüğün Hristiyanlıktaki fikirlerle bir araya gelip kaynaşması sonucu mistik bir Hristiyan ilahiyatı gün yüzüne çıkmıştır. Fakat mistisizm aslında, "görünenin ötesine geçme veya görünmez olana geçip ulaşabilme deneyimi" şeklindeki genel manasıyla belli bir dine has olmayıp diğer bütün dinlerde rastlanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>106</sup>

Mistisizmin çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edilmeye çalışılması onun tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Fakat bu güçlükler rağmen mistisizm, Orta Çağ teologları tarafından "tecrübi hikmet, aşkın yönlendirmeyle ruhun Tanrı'ya doğru yönelimi; ilahi aşk vasıtasıyla ulaşılan tecrübi bilgi" olarak tanımlanabilmiştir. Alman şair Goethe'nin tanımına bakıldığında ise ifade "kalbin skolastiği, duyguların diyalektiği"<sup>107</sup> biçimindedir. Bazı bilim adamları mistik tecrübeyi akli etkinlikle ilişkilendirmektedir. Örneğin, Hint filozofu Sarvepalli Radhakrishnan, akli özelliğe vurgu yaparak mistisizmi, analitik düşünme eylemlerine karşılık "eşyayı manalı bir bütün içerisinde bir araya getiren bütünleşmiş düşünce biçimi" olarak tanımlamıştır. Mistisizme dair çalışmalarıyla bilinen ünlü uzmanlardan Evelyn Underhill'in mistisizm tanımına bakıldığında ise "Hak ile birleşme sanatı" şeklinde bir ifade kullandığı görülmektedir.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Stace, Walter Terence, *Mistisizm ve Felsefe*, (trc. Abdullatif Tüzer), İstanbul 2004, s. 66.

<sup>105</sup> Sunar, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Anadolu Aydınlanma Vakfı, Ankara 1966, s. 4.

<sup>106</sup> Happold, Frederick Crossfield, *Mysticism, A Study and an Anthology*, Penguin, London 1977, s. 9.

<sup>107</sup> Kutluer, İlhan, "Mistisizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30, s. 190.

<sup>108</sup> Happold, a.g.e., s. 38.

Genel anlamda mistisizmin bir öznel yaşantı şeklinde tarif edilmesi onun dış dünyada nesnel olarak gösterilmesini zorlaştırmaktadır. Fakat bu nesnel olmama durumu onun yapısı ile ilgilidir ve kimi zaman filozoflar bu görüşe eşlik eden açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu filozoflardan biri olan Bertrand Russel'a göre mistisizm, evren odaklı inançlar üzerinde yer alan belli bir duygu derinliği ve duygu yoğunluğundan başka bir anlam ifade etmemektedir.<sup>109</sup>

Mistik tecrübenin en ayırt edici yönü mistik bireylerin Tanrı ile aracısız bir şekilde temas kurduğu iddiasında kendini göstermektedir. Bu durum bütünüyle olmasa da birçok dinde ve öğretilerde karşımıza çıkabilir. Bu noktada Taoizm, Konfüçyanizm Hinduizm ve Budizm gibi Doğu dinleri; Helenistik ile Grek mistik din ve felsefeleri; Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi semavi dinlerle ilgili yapılan araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç şu şekildedir:

Tüm büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade edilme biçimleri arasında bir hayli fark olmasına rağmen tecrübe, deneyim ve anlayışta da belirgin ortak yönlerin varlığı söz konusudur. Bu bağlamda farklı dünya dinlerinde bulunan mistik deneyimlerin ilahi varlığın içkinlik ile aşkınlığı, mutlak hakikat, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve manevi kabiliyeti ifade eden kavramlarla ilgili bir kenara bırakılmayacak ortak yanları bulunmaktadır. Ancak bu tespite bakıldığında, dünyadaki tüm mistik doktrinlerin kavramsal olarak birbirleriyle tamamen aynı yapıları içerdiği anlamına gelmediği görülmektedir.<sup>110</sup> Gazali bunu şu şekilde izah eder: “Aynı yolu kullananların ayak izlerinin benzerliğinden, onların aynı olduğunun anlamı çıkarılmamalıdır”.<sup>111</sup> Bunun nedeni dönemsel şartların değişmesiyle yeni dini anlayışların dini aktörler etrafında şekillenen dini yorumlamalarıdır.

Bir diğer farklılık mistik tecrübenin iç ve dışa dönük şeklindeki çeşitlerinin algılanışında ortaya çıkmaktadır. Dışa dönük yönüyle mistisizm dünya hayatındaki çokluğu bir olarak görmek, duyu organlarının çokluk olarak algıladığı varlıkların realitede derin bir birlik içerisinde olduğunu dolaysız bir şekilde anlamaktan ibarettir. Burada bahsi geçen birlik, parçaların bütünü gösterdiği bir birlik fikri anlamına gelmemektedir.<sup>112</sup> Her şeyin bir olduğu yönünde ifade edilen mistik tecrübe, bu bağlamda

<sup>109</sup> Russel, Bertrand, Mistisizm ve Mantık, (çev. Ayseli Uluata), Varlık Yayınevi, İstanbul 1972, s. 7

<sup>110</sup> Stace, a.g.e., s. 68.

<sup>111</sup> İmam Gazali, Tehafüt-El-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı), (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 48.

<sup>112</sup> Happold, a.g.e., s.40.

paradoksal bir anlatıma sahip olup söz konusu olanın eşyanın ardındaki birlik olduğunu ifade etmektedir. Mistik nesnelere kendileri olmaktan başka hiçbir şey kaybetmeden direkt olarak algılar. Mistiğin bu algısını dışa dönük kılan ise çokluğun aslında bir olarak ifade edilmesi, dış dünyaya yönelik olarak mistiğin duyu güçleriyle bu birliği algılaması ve mistiğin referanslarının dış dünyada bulunmasıdır. Bu farklılaşan birlik deneyimi diğer taraftan hiçbir şeyin ölü olmayacağı ve her şeyin özünde yer alan birlikte, tek bir yaşamın ya da bilincin bulunduğunu görmek anlamına gelmektedir.<sup>113</sup> İçe dönük mistisizme bakıldığında ise mistiğin duyu odaklı imajlar olarak ifade edilen; somut olmayan düşünceler, akıl yürütme prosesleri ve bu proseslerde meydana gelen arzular gibi zihni muhtevadan tamamen boşalması ve beklenebileceği üzere bilinç dışına çıkmak yerine saf bir bilinç durumuna ulaşmasının tecrübe edilmesidir.

Mistisizmin anlamı üzerinde bir birlik sağlamak son derece zor gözükmektedir. Çünkü mistisizmin bizatihi dinin özünü oluşturduğunu düşünen mistikler kadar, mistisizmin sadece sübjektif deneyimlere dayalı bir alan olduğunu düşünen kişiler ya da onu resmi din anlayışına itiraz eden ve normlara karşı gelen bir disiplin olarak görenler de olmuştur. Bu kaos durumunun ortaya çıkmasında dini kavramların mutlak surette rasyonel bir süzgeçten geçirilme çabaları olduğu kadar mistiklerin kendi deneyimlerini dile getirmede yaşadıkları zorlukların da etkili olduğu belirtilmektedir.<sup>114</sup> Her ne kadar mistisizm, dinlerin ruhi tecrübesi olarak gösterilse de zihinlere oturan tanımlama ruhi yönelimdir. Bu kavram kargaşasının önüne geçmek için de “dinlerin deruni yapılarından kaynaklı ruhi yönelimler” demek daha doğru olabilir. Bu ruhi yönelimlerin İslam’daki karşılığı tasavvuftur. Her ne kadar ruhi bir yönelme ve bu yönelmeden kaynaklanan toplumsal bir etkileşim söz konusu olsa da, bu yönelme bize İslam dininin hayat tecrübelerine dayanan dindarlık yönünü de ortaya koyar.

Din, kökleri somut uygulamalar (ameller) olan bir ağaçtır. Bu ağacın dalları mistisizm, meyvesi ise hakikattir.<sup>115</sup> Tasavvuf, bütün dinlerin kalbinde yer alan mistisizmden farklı değildir. Aslında tek nehir vardır. Bir nehrin birçok ülkeden geçmesi ve her ülkenin nehrin kendisine ait olduğunu iddia etmesi gibi bütün mistisizm yolları aynı hedefe, kutsallığın doğrudan tecrübe edilmesine yöneliktir.

---

<sup>113</sup> Stace, a.g.e., s. 69.

<sup>114</sup> Temiztürk, Halil, “Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar”, Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD), 20 (37), 2018, s. 144.

<sup>115</sup> Frager, Robert, Kalp Nefs ve Ruh, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 13.

İnsanlık tarihi ile yaşıt olan düşüncelerden biri de mistik düşüncedir. Şöyle ki muhtelif dinlerin mistik yapılarındaki birtakım benzerlikler bunların birbirinden etkilendiği düşüncesini yansıtmaktadır. Bu nedenle bazı müsteşrikler tarafından tasavvufun Yunan, Hint, Mısır, Hristiyan ve Yahudi mistisizminden etkilendiği düşüncesi öne sürülmüştür. Birtakım benzerliklerin temelinde, insanın fitratından kaynaklı olarak, nerede ve ne zaman yaşamış olursa olsun, belli ihtiyaçlarının ve temayüllerinin var olduğu gerçeği aşikârdır. Ancak bu benzerlikler tasavvufun tamamen dış kaynaklı olduğu savını desteklemez.<sup>116</sup> Çünkü her mistik yapı bir dinin ruhi yönelimi olarak ortaya çıkar. Hangi dinin içinden çıkmışsa onun ruhi yapısı üzerine şekillenmektedir.

Tasavvufu genellikle İslâm'ın mistik özü olarak tanımlayan tarihçiler, doğuşunu İslâm'ın doğuşundan yaklaşık iki yüzyıl sonrası yani miladi olarak dokuzuncu yüzyılın başları olarak tarihlendirirler. Ancak evrensel anlamda tasavvuf, bütün dinlerin mistik yönleriyle aynı doğrultudadır. Peygamberler ve onun etrafındakiler dinin kendisini tamamlaması için mücadele ederler. Daha sonra dini sahiplenmek yeni dini aktörlere düşer. Din aktörlerinin yorumları etrafında ruhi birtakım yönelimler oluşmaya, hareketlenmeye ve cemaatleşmeye başlar. Uygulamadaki farklılıklar dinden kaynaklı yeni tecrübeyi aktarma durumu olarak görülebilir. Çünkü bu tür ruhi yönelimler din ve ahlak arasında fikirsel köprü görevi görür. Dinden aldığı kuralları birtakım pratiklerle ahlak alanına taşırlar.

## 1.6. Tasavvuf

Tasavvufun tanımına bakıldığında ilim adamlarının farklı açıklamalarının olduğu görülmektedir. Etimolojik olarak “saffet” ve “suf” kökünden türeyen tasavvuf; temizlenmek ve çözülmek manasına gelmektedir. Sufi teriminin ise ilk kez yün giyen anlamında, Küfeli Abu-Haşim tarafından kullanıldığı bilinmektedir.<sup>117</sup> Bir ruhi temizlenmeden ve ilk mutasavvıfların yünden yapılmış elbiseler giymelerinden hareketle böyle bir adlandırılmaya gidildiği anlaşılmaktadır. Bu ilim, birey ile Allah arasında ihsan hadisenin gerçekleşmesinin veya kulun ihsan özelliğini kazanmasının yollarını ortaya koyan bir ilimdir.<sup>118</sup> Bununla birlikte tasavvufun birçok tarifinin yapıldığı da

<sup>116</sup> Tekeli, Hamdi, Tasavvuf Kültürüne Giriş, Uludağ Yayınları, Bursa 2011, s.25.

<sup>117</sup> Karaman, Hayrettin, İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu, Nesil Yayınları, İstanbul 1992, s. 7.

<sup>118</sup> Peygamberimize soruldu ihsan nedir? O da cevap verdi: ihsan Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmendir. Eğer sen onu görmüyorsan o seni görüyor (Ennedvi, Abdülvari, Tasavvuf ve Hayat, (çev: Mustafa Ateş), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 14).

bilinmektedir. Her sufi<sup>119</sup>, içinde bulunduğu hale göre tasavvufu tanımlamıştır.<sup>120</sup> Sufiler, “Allâh’a ve Peygamber’e itaat edin ki size merhamet edilsin.”<sup>121</sup> ayetini temele alarak tasavvufu; Kur’an-ı Kerim’i Hz. Peygamber gibi yaşamaya çalışmak olarak belirlemişlerdir.

Tasavvufu Allah’ın sıfatlarından ve ona nasıl erişileceğinden bahseden bir ilim olarak görenler de vardır. Kulu, bu ilmi öğrenmeye yönlendiren en birinci sebep ise Allah sevgisidir. Sufi, ancak kalbinde Allah’tan başkasını barındırmazsa bu ilmi ve bilgiyi öğrenebilir. Bu, kişinin kalbinden Allah’tan başkasına olan sevgiyi tamamen söküp atması ve gönlünü sadece Allah’ın sevgisine bağlamasıdır. Tasavvuf aynı zamanda kişinin kötü ahlaktan tamamen sıyrılması, en güzel ahlakı benimsemesi, sürekli ve içinden gelen bir his ile Allah’ı zikretmeye devam etmesi ve bu yol üzerinden Allah’ın huzuruna varmasıdır.<sup>122</sup>

Tasavvuf demek, metafizik manayı bilinen mana ile harmanlayıp bir uyum oluşturarak, yorum yolu ve sembollerle açıklamada bulunarak görünmeyen manayı görünen misal ile işaret etmek demektir. Görünmeyen anlam asıldır, mutlaktır. Tasavvufi anlam ise parçadır, hakikatin bir kesitidir.<sup>123</sup>

Tasavvuf; insanın sıfatlardan sıyrılıp, melek odaklı vasıflar ve ilahî ahlâk ile bezenerek marifet, muhabbet ve ruhi bir zevk halinde yaşamasını ifade eder. Tasavvuf erbabınca, içinde bulunulan makam ve hal gereği farklı biçimlerde ifade edilen tasavvuf, ilahi hikmet kaynaklı bir düşünce sistemi olarak öncekilerin sonradan gelenlere aktardığı bir gelenektir. Bu açıdan bakıldığında her tezkiye ve temizliğin, tasavvuf olmadığı görülmektedir. Tasavvuf ancak, şeriat-ı İslamiyenin hükümlerine uygun olan temizlenme ve ona bağlılıkla hasıl olmaktadır. Bireyin ahiret işlerinin yoluna girmesi ancak İslami tezkiye ile olur. Brahma papazlarının ve diğerlerinin yaptığı birçok ruhi riyazet ve bedeni mücahedelere gelince, her ne kadar bunlara tezkiye denilip tasavvuf ismi verilse de bunların tasavvufla, ruh temizliği dediğimiz tezkiye ile en küçük bir alakası yoktur.<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> Sufi ismi sonradan ortaya çıkmış bir tanıtıcı ve ayırıcı bir özellik olarak kabul edilmiştir. Öncesinde tabiin ve tebe-i tabiin gelmekte idi. (Afifi, Ebul Ala, Tasavvuf, İslam’da Manevi Devrim, Risale Yayınevi, İstanbul 1996, s. 34.)

<sup>120</sup> Tatlıoğlu, Durmuş, Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11 (1), 2009, s. 105.

<sup>121</sup> Elmalılı, Âl-i İmran, 2/132.

<sup>122</sup> Hakkı, İbrahim, Marifetnâme, (sad. Turgut Ulusoy), Tüz Ofset, İstanbul 2005, s. 35.

<sup>123</sup> Sunar, Cavit, Melamilik ve Bektaşilik, Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 14.

<sup>124</sup> Ennedvi, Abdülvari, Tasavvuf ve Hayat, (çev. Mustafa Ateş), İrfan Yayıncılık no:38, İstanbul 1996, s. 44.

Ancak tasavvufu benzerlik göstermese de belirgin biçimde ruhi bir yönelim vardır denebilir.

Tasavvuf, İslam mensuplarının Allah'ın varlığını bireysel tecrübeleri ile bizzat yaşayarak anlamaya çalışmaları, İslam'ın tam olarak yaşanması, dinin temel sırrı tevhidin (Tanrı birliğinin) bireysel bağlamda idrak edilmesidir. Tasavvufu tek başına dinin esası olarak kabul etmek mümkün olmamakla birlikte onu şeriatın ruh inceliği olarak tanımlamak mümkündür.<sup>125</sup>

Tasavvufun ne olduğu hakkında binlerce tanım yapılmışsa da tasavvufu felsefi bir sistem haline getiren mutasavvıf Muhyiddin Arabi (1165-1240) olmuştur. O, Peygamberimizin hayatından hareketle tasavvufu, “Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaktır” sözüyle ahlaksal form şeklinde tarif etmiştir.<sup>126</sup> Ondan sonra gelen Gazali ise onu akli ve mantıki çerçeveye oturtarak sistemleştirmiştir.<sup>127</sup>

Tasavvuf tanımlarında bazı ortak noktalar vardır; kısaca dünyanın zevklerinden el çekme, tümüyle vazgeçme, geçici nimetlerden korunarak Allah'ın rızası için güzel ahlaka ve kalbin temizlenmesine çalışma olarak tarif edilmektedir. Başka bir tanımda ise tasavvuf on farklı anlamda sınıflandırılmıştır:

“1. Tasavvuf zühttür. 2. Güzel ahlaktır. 3. Tasfiye; yani kalp temizliğidir. 4. Tezkiye; nefis ile mücahededir. 5. İstikamet; yani kitap ve sünnete sarılmaktır. 6. Allâh'a tam teslimiyet ve rabbaniliktir. 7. Hakk'a vuslattır (ihسان). 8. İslâm'ın ruh hayatıdır. 9. Bir batın ilmidir. 10. Havasa ait ledün ilmidir.”<sup>128</sup>

Bütün peygamberler gece ibadeti yapmak ve bilinç durumlarında Allah fikrini her daim canlı tutmakla birçok insandan farklı bir konumda olmuşlardır. Bu yaşantı hali ise derin bir tefekkür halinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle buna benzer halleri, Hz. Peygamber kendisine vahiy ulaşmadan önce de Hira mağarasında inzivaya çekilerek yaşamıştır. Peygamberin bu tür yaşamsal dini pratikleri sonradan gelecek olan tasavvufun temel kaidelerini oluşturmuştur. Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Musa'nın kırk gece uzlete çekildiği anlatılmaktadır.<sup>129</sup> İşte bu deruni yaşantının tasavvuf olduğu

---

<sup>125</sup> Günay, a.g.e., s. 143.

<sup>126</sup> Sunar, Cavit, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Ankara 1978 s. 7.

<sup>127</sup> Gazali, İmam, Mühakün Nazar (Düşünmede Doğru Yöntem), (çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 17.

<sup>128</sup> Yılmaz, a.g.e., s. 29.

<sup>129</sup> Tatlıoğlu, a.g.e., s. 103.

düşünülmektedir. Bu tasavvufi yaşantıya Kur'ân-ı Kerim'in esasları ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yaşayışı kaynaklık eder. Tasavvuf, aynı zamanda bir ilim dalıdır. Tasavvuf ehlinin tuttuğu yolun, sahabe, tabiin ve onlardan sonra gelen ümmetin selefi ve büyükleri tarafından hiçbir zaman terk edilmediği vurgulanmaktadır. Bu yolun esasına bakıldığında, ibadetlere odaklanıp bütünüyle Allah'a yönelmek, dünyanın geçici nimetlerinden, süs ile ziynetinden uzaklaşmak, insanların büyük bir bölümünün yöneldiği zevkler ile lezzetlere, mal ile makama sırtını dönmek ve halvet ve ibadete çekilmek için insanlardan uzaklaşmak olduğu belirtilmektedir. Sahabe ve onlardan sonra gelen selef döneminde bu halin genel bir durum olduğu vurgulanmaktadır. Hicri ikinci yüzyıldan başlayarak dünyaya ve dünya malına yönelmeler yaygınlaşınca ve insanlar tamamen dünya işlerine odaklanıp dalınca, eskide olduğu gibi ibadetlere yönelen bireylere sufiye ve mutasavvıfa isimlerinin verildiği belirtilmektedir.<sup>130</sup>

Tasavvuf dairesinin içerisindeki kitap ve sünnetle sabit dini kavramlar, şeri ve ilmi hakikatlerdir. Mutasavvıflar, insan karakterini ve onları kuşatan coğrafi şartları, daha doğrusu yer ve zamanın değişmesiyle usul metotlarının da tavırdan tavra farklılaşabileceğini hesaba katarlar.<sup>131</sup> Ayrıca Peygamberin hadislerinin batini talimatla zengin olması, gerçekte Hz. Muhammed'in, sufilerin ısrar ettikleri gibi, ilk sufi şeyhi olduğunu gösteriyordu. Cüneyd-i Bağdadi şöyle demektedir: "Resulün izini izleyenler dışındaki tüm batini yollar batıldır ve bizim bilimiz O'nun hadisleriyle boyalıdır."<sup>132</sup>

İbn Haldun, tasavvuf ehlinin yolunun sahabe ve tabiinin hak ve hidayet yolu olduğunu söyler.<sup>133</sup> Öte yandan Muhammed İkbâl (1877-1938), oryantalistlerin tasavvufu açıklarken ortaya attıkları "dış tesir" fikrine açıkça karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışını, "herhangi bir çevredeki herhangi bir realiteyi, iç faktörleri ihmal ederek, dış faktörlere indirgemek doğru değildir"<sup>134</sup> sözüyle tasavvufun İslam dini etrafında şekillendiğini vurgulamıştır.

Ömer Rıza Doğrul, İslam tasavvufunun diğer ekollerle benzerliğinin olabileceğini ancak benzerliklerin mevcudiyetinin temelde bir şey ispat etmeyeceğini şu örneklerle açıklar: Tasavvufun suf giymenin İslamiyet öncesi cahiliye döneminde de örneklerine rastlanır. Bu alışkanlık biraz da Arabistan'ın çöl iklimiyle ilişkilidir ve suf giymenin bir

<sup>130</sup> Haldun, a.g.e., s. 669.

<sup>131</sup> Ennedvi, Abdülvari, a.g.e., s. 16.

<sup>132</sup> Lings, Martin, Tasavvuf Nedir? Akabe Yayınları, İstanbul 1986, s. 120.

<sup>133</sup> Haldun, İbn-i, Mukaddime II, (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, s. 517.

<sup>134</sup> Afifi, Ebul Ala, Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim, Risale Yayınevi, İstanbul 1996, s. 65.

Arap âdeti olduğunu da unutmamak gerekir. Doğrul, fakirliğin, ilahi aşk ve zikrin Hristiyanların tesiri ile değil Kur'an'da verilen dünya hayatı imajı ile ilgili olduğunu, sükûtin İslam tasavvufunda yerinin olmadığını söyler.<sup>135</sup>

Tasavvuf öncülerinin savundukları zühd ve takva hayatına bakıldığında, bunların Hz. Peygamber zamanında olduğu ve yaşandığı ifade edilmektedir. Yaşanan zühd ve takva odaklı hayatı yeniden canlandırma düşüncesi, daha sonraki çağlarda sistemleşerek tarikatları oluşturmuştur. Peygamberimizin metoduna bakıldığında daha çok sohbet odaklı bir metodun olduğu ve sohbetin de dini bilgi vermek amacıyla yapıldığı belirtilmektedir.<sup>136</sup> Tasavvufta bu eğitim yönteminin şeyh-mürît ilişkisi içerisinde devam ettiğini görmekteyiz. Hiç kuşkusuz peygamberin yaşamı derin bir tefekkür ve nefis terbiyesi temeli üzerine kuruluydu. Bu yaşantının, tasavvufun öngördüğü yaşama biçimine birçok açıdan benzediği için örnek alınması gereken bir duruma karşılık geldiği de belirtilmektedir. Diğer bir ifadeyle tasavvuf, Hz. Muhammed (s.a.v)'in yaşamını ve maneviyat odaklı yönünü örnek alarak maneviyatla yaşamının ifadesi olmaktadır.<sup>137</sup> Bu durumda Hz. Peygamber'in Allah'la ilişkisinin bir yansıması olarak namazda, O'nun Allah'a saygısının ve sevgisinin, O'nunla birliktelik yaşamaktan kaynaklanan huşu duygusunun derinliğini müşahede etmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de müminlerden söz edilirken, "onlar namazlarını huşu içinde kılarlar" buyrulur.<sup>138</sup> Tasavvuf, yüksek ahlak odaklı bir hayat yaşatmayı amaç edinmiştir.

Tasavvufun ortaya çıkma nedenine bakıldığında Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumda yaşanan ahlaki ve dini değişmelerin sebep olarak ifade edildiği görülmektedir. O dönem, toplum hayatında manevi olarak inancın yansımasını yeterince hissedemeyen, kalbini tatmin edemeyen bireyler bir arayışın içerisine girmiştir. Tasavvuf, başlangıçta bireysel bir hareket veya ferdin ruhi yaşayışı olarak görülmüştür. Zaman içerisinde mutasavvıflar topluluğu daha da genişlemiştir. Allah'a derin ve son derece içten bağlı olanların oluşturduğu bu dini hareket, tasavvufun oluşum, hareket ve cemaatleşmesi "tasavvuf hareketi" olarak adlandırılmıştır.<sup>139</sup> İslam tarihine bakıldığında tasavvuf hareketi, kişilerin bireysel manevi arayışlarının neticesinde ortaya çıkan tasavvuf düşüncesinin oluşturduğu dini grupların bütünü olarak ifade edilmektedir.

---

<sup>135</sup> Küçük, a.g.e., s. 49.

<sup>136</sup> Tathioğlu, a.g.e., s. 105.

<sup>137</sup> Hakkı, a.g.e., s. 37.

<sup>138</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, Kur'anı Kerim Meali, Müminun suresi 2. Ayet. İstanbul 2011.

<sup>139</sup> Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s. 5.



Tasavvuf olarak vurgulanan bu dini hareketler, İslamiyet'in gelişi ve sonrasında yayılıp yerleşmesinden bir süre sonra başlamıştır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### TASAVVUFUN TARİHSEL GÖRÜNÜMÜ VE SOSYOLOGLARIN TASAVVUF SOSYOLOJİLERİ

Din zuhur ettiğinde ondan önceki dinlerden farklı inanç örüntüleri ortaya çıkar. Ruhi dünya da bunun üzerine kuruludur. İslam dini içindeki ruhi yönelim olan tasavvuf, dinin sabiteleri üzerinde şekillenen dini yaşayış biçimidir. Bu yönüyle tasavvufun, dinin esaslarının dinamik yönünü temsil ettiğini kabul edersek, dine yüklenen toplumsal işlevler aynı şekilde tasavvuf için de geçerlidir. Tasavvufun fonksiyonel yapısı din ve ahlak arasında köprü vazifesi görmesidir. Bu şekilde dini öğretilerin toplumsal alana taşınmasına yardımcı olur. Dinin değişmeyen öğeleri üzerine (inşa/anlam) kurulumu demek; onun yeniden oluşum, hareket ve cemaatleşme tarzlarıyla dinamik bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmektir.

Bir sosyal olgunun tarihsel dönemlerinin neye göre, kime göre olduğu; hali hazırdaki dönemlerin neden belli bir kalıpla sunulduğu eleştiri konusudur. Tarihi dönemler, değişen sosyal koşulların beraberinde yeni bir ilişki tarzı ortaya koymakta ve buna göre eski sosyal kalıplardan farklı süreklileşen sosyal formlara dönüşmektedir.<sup>140</sup> Bir dönemi diğerinden ayıran şeye, ideolojik olarak değil tam tersine sosyolojik bir gerçeklikle bakabilmek; bir olgunun sürekli karmaşıklaşarak, form değiştirerek tarihteki yerini almasını görmemizi sağlayabilir. Bu sürekliliği tarihsel bağlamda değişen sosyal koşullara göre açıklamak ve asıl oradaki ilişki tarzının diğerinden farklılaşarak yeniden biçimlendiğini görebilmek gerek. Ancak buradaki sorun tasavvuf ve tasavvufî hareketleri belli bir okumaya tabi tutarak kaynaklı bilginin genel geçerliğinin tartışmalı hale getirilmesidir.

Tasavvufun tarihsel olarak oluşumu, hareket ve cemaatler arasındaki farklılaşması onun sosyolojik görünümüdür. Tasavvufun kültür formuna baktığımızda bu formların dört temel üzerine kurulduğu görülmektedir. Bu temeller: tasavvufî kavramlar, tarikat kurucuları, tekkeler ve tarikatlar, sohbetler ile kitaplardır.<sup>141</sup> Bununla birlikte tasavvuf zamanın, mekânın ve diğer sosyal güçlerin değişimiyle birlikte daha net görülebilir.

<sup>140</sup> Bkz: Focault, Michel, Bilginin Arkeolojisi, (çev. Veli Urhan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.

<sup>141</sup> Kara, İsmail, Tasavvuf Ve Tarikatlar, İletişim Yayınları, Bursa 1992, s. 24.

Toplumsal alanda bir takım mekanlar; hankah, medrese, tekkeler, sosyal tipler; baba, dede, pir, şeyh, zahit, abit, derviş, vekil; kıyafet olarak ise süf (yün), hırka, şedd, şalvar olan, kendine ait sosyolojik görünümle meydana getirmiştir. Tasavvufun toplumsal alandaki bu farklılığı sosyolojik karakterine yansımaktadır. Tasavvufta önceleri derviş tipi, sosyal fonksiyon icra ederken<sup>142</sup> şimdilerde ise değişen gruplaşmalarla birlikte diğer dini gruplarla olan ve kendi içindeki ilişki biçimleri ve dini karakterli yeni tiplere rastlanabilmektedir. Tasavvufun mekân, sosyal tipler ve dış görünüş olarak değiştiğini tarihsel olarak görebilmekteyiz.

## 2.1. Tasavvufun Dönemleri

Tasavvuf olgusu tarihsel gelişim içinde değişim geçirerek günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Kaynağını İslam dininden alan tasavvuf, bireysel itiraz şeklinde başlayarak sistemli hale dönüşmüştür. Hz. Peygamber zamanında sistem olarak mevcut değildi. Ancak O'nun zamanında etrafındakilere arkadaş manasına gelen sahabe diye seslenilirdi. Sahabilere yetişenlere tabiin, tabiinle aynı zamanda yaşayanlara ve onlarla konuşanlara da tebeut-tabiin denilmiştir.<sup>143</sup> Tasavvufun bir sosyal hareket olarak çıkması tebe-i tabiin devrinden itibaren genişleyen ve zenginleşen İslam toplumuyla beraber başlamıştır. Bunun yanında Müslümanlar arasında birtakım farklılaşmalar da beraberinde gelmektedir. Tasavvuf hareketi ilk olarak tebeut-tabiin döneminden sonra dinin yaşayışa karşı bireysel hoşnutsuzluklarını toplumsal alana taşıma gayretine girmiştir. Sırasıyla zühd dönemine ardından bireysel itirazların belli tarzlarda ekollere dönüştüğüne ve daha sonra bunlardan tarikatlara doğru sosyolojik evre oluştuğuna, son olarak ise modern manada vekâlet<sup>144</sup> dönemine girdiğine şahit oluyoruz.

Tasavvufun Kur'an ve sünnet temelinde fıkha karşı yeni bir ilim dalı olarak ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>145</sup> Tasavvuf kimlik arayışında iken zahiri ilimlere karşı mücadelesinde en başta Ebu Nasr es-Serrac (ö. 378) tarafından fikh-ı batın olarak ifade

---

<sup>142</sup> Ay, Resul, Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 18.

<sup>143</sup> Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 10.

<sup>144</sup> Şeyhin kendisini vekil olarak tayin ettiği ve bu vekiller üzerinden tasavvufun toplumsal alanda görülmesi durumudur. Şeyhe verilen vekil isimleri de tarikatlara göre değişmektedir. Kadiri tarikatına mensup olan vekil olan "çavuş" diye isimlendirilir. (Aktaş, Ahmet, "Tarikatların Toplumsal İşlevi: Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2012.)

<sup>145</sup> Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Yediveren Kitap Konya 2001, s. 35

edilip fıkıhtan ayrı düşünülmeceği vurgulandı. Başka bir ifade ile fıkıhın tamamlayıcısı olarak ele alındı. Eğer fıkıh dinin zahiri yönünü ele alıyorsa bunun batını tarafının da tasavvuf olduğu ifade edildi. Tasavvuf, ilim olarak Muhyiddin İbn Arabi ile farklı bir forma bürünmüştür. Ona göre tasavvuf, başlı başına İslami ilimdir ve fıkıhtan ayrı düşünülmesi gerekir.<sup>146</sup>

Tasavvufun kaynak açısından Kur'an ve sünnete dayanması onun İslam dininin başlangıcıyla varlık bulduğu anlamına gelir. Hicri 2. yüzyıla kadar zühd ehli olanların varlığından bahsedebiliriz. Bunların en meşhurları Ebubekir, Ebu Zer sonrasında İbrahim bin Ethem gibi kendini dine adamış şahsiyetlerdir.

### 2.1.1. Zühd Dönemi

Zühd<sup>147</sup> kelime olarak bir şeye karşı isteksiz olma, değer vermeme demektir. Dünyayla, maddeyle ve eşyayla yani tasavvufi anlamıyla dünyevi olanla sınırlı bir ilişkisi vardır. Tasavvuf, Allah'tan gayri her şeye karşı durup ahirete dönük bir şekilde, mümkün olduğunca ibadet etmektir.<sup>148</sup> Genel tavır dünya nimetlerinin bolluğuna duyulan rağbete karşı dini dünyanın geri plana atılmasına duyulan rahatsızlıktır. Zaman ve kişiler değiştikçe sosyal tiplere verilen adlandırmalar da değişim ve dönüşüm geçirmektedir.<sup>149</sup>

Zühd dönemi, yaşanan şatafatlı dünyaya karşı duyulan rahatsızlığı dile getirir. Bu ekole mensup zahitler, dünyadan yüz çevirerek gerçekten kul olmak için emek harcamışlardır. Allah'ın kendilerini kul olarak kabul etmemesinden duydukları kaygıyla yaşam sürmektedirler.<sup>150</sup> Bu dönem, tasavvufun teşkilatlı yapıya bürünmeden önceki hazırlık dönemidir. Bu dönem şaşaalı ve aşırı tüketime karşı bireysel tepkilerin olduğu dönemdir. Diğer bir ifade ile bu tepkiler Müslümanın yaşantısına karşı duyulan hoşnutsuzluğun sosyolojik ifadesidir. Bu dönemde belirleyici unsur, dünyanın şatafatlı halinden hoşnut olmayanların bu hoşnutsuzluğunu dile getirme çabasından doğan ve sosyal bir tip olan zahitler dönemidir. Sonraki zaman dilimlerinde ise toplum bazı

---

<sup>146</sup> Kartal, Abdullah, Tasavvufun Bir Bilim Olarak İnşa Süreci: Şeri ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 2015 s. 157; Demirli, Ekrem, Tasavvuf Araştırmalarında Dönem Sorunu: Din Bilimleri İle Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi, *Nazariyat: İslam Felsefesi Ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, s. 9.

<sup>147</sup> Zühd: Soğuk ve ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, yüz çevirmek demektir (TDK). Sosyolojik manada ise tek bir olguya yoğunlaşarak sosyal yaşantılarını ona göre şekillendirme durumudur denilebilir. Buna karşın toplumdaki herkesin dünyalıktan yüz çevirmesinin beklenmeyen bir şey olduğu kabul edilebilir.

<sup>148</sup> Güreer, Dilaver, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 66.

<sup>149</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 11.

<sup>150</sup> Sunar, a.g.e., 20.

meselelerde fikir ayrılıklarına düşmüştür. Bu insanlardan bir kısmı dini ibadetleri son derece dikkatle ve hassasiyetle ifa etmek için gayret sarf etmiştir. Bu kişilere zahit, abid adları verilmiştir. Bidat ehlinin ortaya çıkışı da aynı zamana denk gelmektedir. Böylece kendi gittiği yolu hak olarak gören sosyal gruplar oluşmuştur. Bunlar arasında her an Allah ile beraber olma halini muhafaza edip gafletten uzaklaşmayı tercih eden kişiler, tasavvuf ismiyle diğerlerinden ayrılmıştır. Tasavvuf isminin hicri ikinci asırdan önce yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Mesela sufi kavramı; ne peygamber dönemi ne de sahabe ve tabiin dönemlerinde kullanılmıştır. İbn Haldun'un da vurguladığı üzere zamanla dünyaya dalma hali yaygınlaşıp herkes dünya hayatının geçici nimetlerinden kâim almaya yönelince, dini olanı daha fazla önemseyen seçkin insanları diğerlerinden ayırmak için bir sıfatın kullanılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca, İslam içerisindeki firkalaşmalar çoğalınca her firkaya mensup olanlar, hak üzere olanların sadece kendileri olduğunu ve zahit ve abidlerin kendi fırkasında bulunduğunu iddia etmiştir. İşte bu sufi adlandırması tam da bu zamanda ortaya çıkmıştır. Bu aşamadan sonra sufi ifadesi sadece ibadete yönelen kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Ancak ismin giderek yaygınlık kazanması ise hicri ikinci asırdan önceye dayanır.<sup>151</sup>

Tasavvufun sosyolojik görünümüne baktığımızda zühdi bir hareket olmasıyla diğer dönemlerden ayrıldığını görürüz. Sufilerin dini olarak itiraz ettiği görüşlerin sosyal harekete dönüşmesi ile birlikte zühd dönemi başlamıştır. Sosyolojik manadaki bu hareketler, Emeviler döneminden başlayıp Hicri ikinci asrın sonlarına kadar başlangıç dönemi ve ikinci dönem diye devam eder. İkinci zühd dönemi denilmesinin nedeni ise bu dönemdeki zahitlerin ve abidlerin daha sonraki mutasavvıfların selefleri olmalarıdır. Ebu Haşim (h.150-?) ilk sufi unvanını alıp kullanan ve aynı zamanda tekke inşa eden sufi olma özelliğini taşır. Yine bu dönemde ilk defa tasavvufun tarifini yapan Marufu Kerhi (200-?) "hakka ermenin yolunun marifetten geçtiğini" söyler. Zühd hayatı yaşayanlar daha çok münferit şekilde yaşıyorlardı. Zühd odaklı yaşamayı teşvik eden ayetler ile ve hadisleri tefsir edip açıklayarak ibadet ve ahlaki olgunluğa ermenin yollarını aramışlardır.<sup>152</sup>

Bu dönemde İslam'da zühdün ortaya çıkmasındaki sosyolojik faktör yine Müslümanların halihazırdaki siyasi ve sosyal düzen karşısındaki ruhi başkaldırılarıdır. Şöyle ki, fethedilen yerlerin giderek artması ve ganimetlerin çoğalması ile Müslümanların

---

<sup>151</sup> Afifi, Ebu-l Alâ, a.g.e., s. 36.

<sup>152</sup> Yılmaz, a.g.e., ss. 103-104.

çoğu, dünya ile iştiğal ederek tamamen dünya yörüngeli bir hayat yaşamaya başladı. Kuşkusuz böyle bir yaşamda kendilerini cesaretlendiren durumların başında aniden elde edilen zenginlik geliyordu. Bu bazı Müslümanlar için büyük bir sorundu. Yaşanan krizi çözenin en temel yolu da, dünya yaşamından ve onun sunduğu tatlardan kaçmak ve nefsi taat ve mücahedelerle nefsi disipline etmektir. Ebu Zerr el-Gıfari'nin mesajı da bu başkaldırının Emeviler dönemindeki servet sahiplerini kınama hususunda yoğunlaşmasıydı. Bu yaklaşımı benimseyen kişiler dünya odaklı bir hayata meyleden toplumsal düzene karşı çıktıkları gibi içinde yer aldıkları siyasi düzene karşı da ayaklanmışlardı.

Bu karşı çıkışlar muhtemelen gerek yöneticilerin gerekse de kendi nefislerinin sultasına karşı eşgüdümlü olarak ayaklanmış olma anlamına gelmektedir. Yaşananlarla ilgili olarak dünyaya bu kadar meyiletme beraberinde Müslümanların kalbinde korku ve endişeye yol açmış ve emniyette oldukları hissini de yok olmasıyla kötü olarak addedilen her şeyden uzaklaşmak ve kalp huzuruna ulaşmak amacıyla uzlete çekilme dürtülerini harekete geçirmiştir. İnsanlar, aradıkları huzuru ve güveni zahitlerin uzletinde, abidlerin halvetinde bulmuşlardır.<sup>153</sup>

### **2.1.2. Tasavvufta Ekolleşme**

Tasavvufun bu dönemi, dine dayalı sıfatlar yani ahlak ile donanmış olmak ve ibadetlerin anlamlarını ve ilk bakışta akla gelmeyecek batını maksatlarını kavramaktan ibarettir. Tasavvufun tarihi seyrinde, gerek teorik ve pratik öğretileriyle gerekse terminolojisiyle kendilerine özgü birer yapıya sahip bulunan ekoller meydana gelmiştir. Tasavvufun ekolleşmesi dönemi 4 ayrı sınıflamaya tabi tutulmuştur. Bunun yanında ise metot olarak iki ekol geliştirilmiştir.

#### **2.1.2.1. Basra Ekolü**

Zühd yaklaşımı, hicri olarak ikinci asrın sonlarına doğru tasavvufa dönüştü. İslam'da fikhın karşılığı olarak ifade edilen yeni bir ilim doğdu. Bir diğer ifade ile değinecek olursak; şeriata dair bilgi iki bölüme ayrıldı: Tasavvuf ilmi; dinin dışı ile ilgili görülen hükümleri araştırıp ortaya koyan fikh ilmi ve şeriatın batınını araştırıp, sırlarını anlamaya çalışan, getirdiği psikolojik haller ile ruhi faydalara odaklanıp bu konular

---

<sup>153</sup> Afifi, Ebu-l Alâ, a.g.e., s. 85.

üzerinde yoğunlaşan bir alan oldu. İlk olarak zühd, tamamen Allah ile zahidane bir hayat yaşayanlar arasında ruhi bir bağ ve batını bir olgu şeklinde görüldü.<sup>154</sup>

İslam düşüncesine bakıldığında sufi odaklı dünya görüşünün ilk teorisyeni Muhasibîdir (781-857). O, Basra'da yaşayan en seçkin sufi ve mutasavvıflardan biridir. Muhasibî teorii pratiğe dönüştürmüş ve kendisinden sonra gelenlere bir yol açmıştır. Mutasavvıf olma özelliği ise bizzat kendisinin yaşadığı zahidane ve sufiyane hayat tarzıyla ilgili durumlar için akılcı gerekçelerden neşet eden felsefi bir zemin ortaya koymasıyla ilgilidir.<sup>155</sup>

Hasan el-Basri'nin hayatı, Hz. Osman'ın ölümü, Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki savaşlar, Emevî halifelerinin, sahabelerin yolundan ayrılan hayat tarzları, Irak'ta Şiilerin isyanları ve Haccac'ın olayları şiddetle bastırması gibi yoğun hadiseler içerisinde geçmiştir. O, bu hadiseler karşısında dinin emrettiği bir tutum içindedir.<sup>156</sup>

Hasan-ı Basri (593-683) ve Rabiâtül Adeviyye (645-756) isimleriyle öne çıkan korku ve sevgi temelindeki ilk sufiye ekolü Basra'da zuhur etmiştir. Bu fırkanın başı Hasan Basri'dir. Birçok tarikat onun vasıtasıyla İmam Ali'ye dayanır. Hasan Basri, İmam Hasan'dan ders almış ve özellikle hayır ve şerrin yanı sıra, kaza ve kadere dair konuları da İmam Hasan'dan içtihat ettiği gibi kabul etmiştir. Onun dayanak noktası, geçici dünya hayatından uzaklaşp sadece Allah'a yönelmek, O'na dayanmak ve O'ndan korkmak şeklindedir. Zira Peygamberlerin bizzat kendileri dünya hayatından yüz çevirmişlerdir. Daima kaygı içerisinde olan Hasan Basri, sürekli olarak kaygının iyi ve güzel işler yapmakta büyük rolünün olduğuna inanmıştır.<sup>157</sup>

Rabiâtül Adeviyye, Basra ekolünden olmasına rağmen onun yolu Hasan Basri'den farklıdır. Onun hareket noktası korku, kaygı ve cehennemden kaçıp cenneti arzulamak değildir. Allah'a yönelim aşk ve muhabbet kaynaklıdır. Cennet arzusu ve cehennem korkusu olmadan Allah sadece, Allah olduğu için sevimli ve birey varlığını Allah'ın varlığında eritmelidir.

Bu ekolün dünya tasviri şöyledir: Dünya senin bindiğin taşıt gibidir. Eğer bu taşıta hâkim olup binersen binek seni yüklenip taşır. Eğer hâkim pozisyonda olmazsan o takdirde binek sana biner ve seni ezip öldürür. Bu ekolde sadece riyazet ve zühde değil

<sup>154</sup> Bolat, Ali, "Tasavvufun Doğuşu", Tasavvuf El Kitabı, (ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, İstanbul 2012, s. 126.

<sup>155</sup> Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Klasikleri, Erkam Yayınları, Ankara 2010, s. 8.

<sup>156</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 73.

<sup>157</sup> Sunar, a.g.e., s. 15.

aynı zamanda tefekkür konusuna da büyük önem verilir. Tefekküre önem verilmesi insana hem iyinin hem de kötünün ne anlama geldiğini gösteren bir ayna olmasından ve insanı her daim kötülük yapmaktan koruyabilecek bir kalkan niteliği taşıyabilmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>158</sup> Ayrıca bu ekolde kaygı baş faktör iken bazen de bu kaygı Allah sevgisinden kaynaklı olmaktadır. Acaba Allah bana sevgisini vermese ne olur?<sup>159</sup> Bu sevgi iki türlü şekilde ortaya çıkmaktadır: Biri Allah'tan başka bir şey ile insanı meşgul etmekten alıkoyan sevgidir, diğeri ise Allah'ın zatına, Allah'ın cemaline olan sevgidir.

### 2.1.2.2. Medine Ekolü

Ashab-ı Suffa, Said b. Müseyyep, İmamı Malik yoluyla devam eden sünnet ve hadis merkezli ekole Medine ekolü denmektedir. Bu ekoldeki zühd, materyalini ve gücünü direkt Kur'an ve hadisten almaktaydı. Müslüman zahitlerin örnek aldığı şahsiyetlerin başında önce Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabe-i kiram gelmekteydi. Hilafet payitahtının, Emevîler zamanında Medine'den, Kufe'den, Şam'a nakledilmesinden sonraki sürece kadar Medine ekolü varlığını devam ettirmiştir. Bu zaman zarfında ekol, selefi mezhebindeki muttaki Müslümanlar olarak selefiliklerine sıkı sıkı yapışmayı sürdürdüler ve Ernevilerden gelen siyasi/gayri siyasi bütün tesirlere karşı koydular. Bunun en açık örneği, hayatının büyük bir kısmını Emeviler'e, onların hem yaşamlarına hem de devleti yönetme biçimlerine karşı koyarak geçiren; İslami öğretiler çerçevesinde, İslam'ın koyduğu sınırları aşmayacak adil toplumsal düzeni merkeze alarak kendi zamanındaki zenginlere ağır eleştiriler yönelten Ebu Zerr el-Gıfari (ö. 32/652)'dir.

Bu ekolün büyük olarak addedilen zahitlerinden biri de kalpler ile onun afetlerinin ne olduğundan ilk olarak söz eden Huzeyfe b. el-Yeman'dır. Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, Selman el-Farisi, Abdullah b. Mes'ud ve Hz. Peygamber'in, hakkında şu ifadeleri kullandığı el-Bera b. Malik (ö. 20/641) de bu zahitlerdendir. “Yüzü gözü toz-toprak içinde; saçları keçeleşmiş, iki köhne abası bulunduğundan kendilerine değer verilmeyen niceleri vardır ki, bir şeyin olması için yemin etseler, Allah bu yeminin gereğini mutlaka yerine getirir”.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Sunar, a.g.e., s. 17.

<sup>159</sup> Sunar, a.g.e., s. 16.

<sup>160</sup> Afifi, Ebul Ala, a.g.e., s. 101.



### 2.1.2.3. Kufe Ekolü

İhlas ve riya bağlamında Süfyan-ı Sevri, Davud-ı Tai gibi isimlerle şekillenen ekoldür. Arap nüfusu kadar Farisilerin de bulunduğu bu bölge Şiiliğin merkezi olarak bilinmektedir. Emevi muhalefetinin önemli merkezlerinden biri olan Kufe<sup>161</sup> halkından bir grup Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinde, ona vermiş oldukları sözü tutmamalarından sorumluluk duyarak, bu tavırlarından pişmanlık duymuşlar, üzüntü ve gözyaşı ile züht hayatına yönelmişlerdir. Bu ekol, Kerbela'da yaşanan son derece acı olayların sosyal yaşamda oluşturduğu derin etki, pişmanlık gibi hislerden dolayı Tevvabun Hareketi adı altında tecessüm etmiştir.

### 2.1.2.4. Horosan Ekolü

Tevekkül etrafında İbrahim b. Ethem, Fudayl b. İyaz, Şakik Belhi gibi isimlerin öne çıktığı ekoldür.<sup>162</sup> Zühd ve takvaya dair ifadeler üzerinde durmaları Horosan'da yoğun bir tasavvuf hayatının oluşmasını sağlamıştır.<sup>163</sup> Bu ekolde gerek Mu'tezile'nin kelam odaklı nazariyelerinin etkisi altında bulunan Basralıların zühd yaşamını gerekse de hadisin etkisi altında bulunan Medinelilerin zühd telakkisini görülmektedir.

Medinelilerin züht telakkisinin görüldüğü şahıslardan biri Ahmed b. Hanbel (ö.241) iken, birinci etkinin müşahede edildiği şahsiyet de Hâris bin Esed el-Muhâsibî el-Anezî (ö. 243)'dir

Bu ekollerle birlikte fikri olarak iki yöntem karşımıza çıkmaktadır: Bunlar Vahdet-i Vücut ve onun karşısında duran Vahdet-i Şuhut ekolleridir. Allah'a kavuşmanın iki farklı tezahürü görülmüştür. Allah, insan ve varlık arası ilişki, “vahdet-i vücûd”, “vahdet-i şühûd” ya da “tevhîd-i vücûdî vetevhîd-i şühûdî” düşünce sistemleri incelenmektedir. İnsan açısından ruh ve nefis yapısı, ruhu arındırmak, ahlâkı yüceltmek, kalbini temizlemek, nefisini bilmek, aşk, nefret, sevgi, kin gibi duygularla bunların bilgisi tasavvufun konusunu teşkil etmektedir.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> Kufe (Arapça: الكوفة, El-Kūfah), Irak'ın Necef ilinde (muhafaza) bir şehir. Fırat Nehri kıyısındaki şehir Bağdat'ın 170 km. güneyinde, Necef'in 10 km kuzeydoğusunda yer alır ki artık Necef'le birleşmiş durumdadır. 2003 yılı verilerine göre nüfusu 110.000'dir.

<sup>162</sup> Aman, Fatih, *Sufilerin Toplum Görüşü*, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 39.

<sup>163</sup> Konur, Himmet, “Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 2005, s. 10.

<sup>164</sup> Yılmaz, Hasan Kâmil, a.g.e., s. 57

### 2.1.2.5. Vahdet-i Vücut

Bu fikrin temsilcisi Muhiddin-i İbn-i Arabi'dir.<sup>165</sup> Beşeri duygularımızın, görünen dış dünyadaki varlıkların sayısız olduğunu algılamasına ve aklımızın bu âlemde yaratıcı olan Yüce Varlığın yanında, O'nun eseri olan birden çok yaratılmışın varlığını kabullenmesine rağmen, Arabi, varlık âleminin bütünüyle tek bir hakikat olduğuna vurgu yaparak ikiliğin yahut çokluğun olmadığını savunur. Ona göre Allah ile yarattıkları tek bir ismin iki yönüdür; bir olduğu noktasına bakıldığında onun Hakk/Allah olduğu, çok oldukları noktasına bakıldığında ise onun halk/yarattıkları, kesret âlemi vardır. Ancak her ikisinin de tek müsemmanın iki ayrı adı olduğu belirtilmektedir.<sup>166</sup>

Hakk ile halk ayırımı, (vahdet, kesret) tasavvufi zevkin değil aklın ön gördüğü mantıki bir ayırım şeklidir. Akıl her ne kadar, araz ile cevherin ayrı ayrı şeyler olduğunu düşünse de realitede ikisi de tek hakikattir. Yukarıdaki ayırımın, cevher ve araz arasındaki ayırım gibi, işin hakikatinde değil de sadece zahirinde bir ayırım olduğu ifade edilmektedir. Varlık âleminde çokluk anlayışı, sadece insanların varlıklar hakkında yargıda bulunduğu bir hükümden ibarettir. Gerçekte varlıkların hakikati birdir.<sup>167</sup>

### 2.1.2.6. Vahdet-i Şuhut

Bu fikrin temsilcisi İmamı Rabbani'dir. O vahdet-i vücuda mukabil vahdet-i şuhud fikrini ortaya atmıştır. Müridin ilahi varlık içinde erimesine karşı çıkmış, Allah ve âlem; Allah ve insan ikiliğinden devam ettiğini müdafaa etmiştir. Bu ikiliğin kalkarak Allah ile âlem birliğinin hasıl olması son merhale olarak kabul edilmiştir. Ona göre Yüce Allah'ın bu âlemle sözü edilen şekilde hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır. Yüce Allah'ın her şeyi ihata etmesi ve her şeye yakınlığı ilmi iledir. Zatı ile değildir. Yaratıklar, Yaratan'ın isim ve sıfatlarının görünme araçlarıdır.<sup>168</sup> Vahdet-i vücudu savunanlar bu görüşün bir sekr ve vecd hali olduğunu ve eşyanın Allah'la bir görünmesinin, salıkde ilk zamanlar meydana çıkan ruhanî durumdan başka bir şey olamayacağını iddia etmektedir. İmam-ı Rabbani'ye göre de panteizm doğru değildir ve bir hatadır. Âlem asla sadece bir prensibe indirgenemez. Eğer O, bize kimi zaman bir gibi görünüyorsa, bu durum, istiğrak halinde

<sup>165</sup> Tam ismi (Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî)

<sup>166</sup> Afifi, Ebu-l Alâ, a.g.e., s. 204.

<sup>167</sup> Afifi, a.g.e., s. 244.

<sup>168</sup> Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 130.

bulunan tek fikirciliğin yabancılaştırmadan başka bir şey değildir ki buna vahdet-i şuhud bir diğer ifade ile de görmek denir. Fakat bu vaziyet geçip gittikten sonra ayrı âlemler ortaya çıkar.<sup>169</sup>

Ekollerle birlikte tasavvuf, bir süreç olarak, toplumda daha deruni hayattaki yoğunlaşmayla ortaya çıkan ilişkilerin hâkim olduğu yapıya dönüşmüştür. Ekollerden sonraki süreç ise tarikatların oluşmasına zemin hazırlar niteliktedir. Sosyolojik manada tasavvufun teşkilatlanması ve toplumsal alanda etkinliğinin yaygınlaşması dönemi daha çok tarikatlar dönemine rastlar. Bir diğer husus da tasavvufun teşkilatlanmasında özellikle Anadolu'da meydana gelen iki önemli gelişmedir. Bu gelişmelerin Müslümanların dayanışmasına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Haçlı Seferleri, ikincisi ise haçlı seferlerinden sonra meydana gelen Moğol İstilası'dır. Tarikatların yoğunluğunun hissedildiği 11-13. yüzyıllar arasında Anadolu'da tasavvufi odaklar çevresinde oluşan cemaatleşme, Türklerin teşkilatçı yapısından kaynaklanmaktadır. Bu dönemin Türklerin İslamlaşma dönemine denk gelmesi ve kurulan ilk tarikatların genel olarak Türk muhitinde teşekkül etmesi de bu iddiayı destekler niteliktedir.<sup>170</sup>

Tarikatların, zaman dilimi olarak Osmanlı'yla başlayıp onunla bittiği tezi savunulabilir.<sup>171</sup> Ancak tasavvufun tarikatlar halini alması 12. yüzyıldan sonrasına dayanmaktadır. 13. yüzyılın ilk yarısında Moğol İstilasını batıya doğru pek çok ülkeyi tesiri altına almıştır. 1243 senesinden itibaren Anadolu toprakları da, bu istiladan kuvvetle etkilenmiştir. Ancak bu istila, 13. ve 14. yüzyıllarda güneye yani sahil kesimlerine kadar, bütün Anadolu'nun Türk yurdu ve Türkleşmesi sonucunu doğurmuştur. Tasavvuf erbabı ise kendi ülkesini bırakmayıp Moğollara karşı fiili savaş vermişlerdir.<sup>172</sup> Bir kısmı da akınlar halinde Küçük Asya topraklarına göç etti. Daha sonra oradan da Moğol etkisinin zayıf olduğu bilinen batı bölgesinden kalan uç bölgelere hareket ederek, kitlelere dini

---

<sup>169</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 1964, s. 186.

<sup>170</sup> Ayas, Rami, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, İz Yayınları İstanbul 2008, s. 72.

<sup>171</sup> "Osmanlı sultanlarının çoğu, herhangi bir şeyhe intisab etmişler, devlet adamlarının hemen hemen tamamı tasavvuf ve tarikat erbabına karşı hüsnü kabul göstermişlerdir. XV. yüzyıl başlarından itibaren hızlı bir yayılma dönemine giren Mevleviyye, Nurbahşiyye, Kadiriyye, Bayramiyye, Halvetiyye, Bektaşîyye ve Nakşibendiyye tarikatı ileri gelenleri de devletin bekası ve İslam dininin yayılması için idareciler, ilim adamları ve ordu mensupları ile elbirliği içinde çalışmayı kendileri için ibadet saymışlardır"(Yılmaz, Kâmil, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", *Mavera*, 8, 1984, ss. 92-101. Bkz: Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Milenyum Yayınları, İstanbul 1964).

<sup>172</sup> Kara, Mustafa, *Tasavvufi Hayat*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 17.

heyecan veren, elinde kılıç ile harp eden, gözü pek unsurlar olarak göç edip dağıldılar.<sup>173</sup> Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Anadolu’da çok güçlü tasavvuf cereyanları mevcuttu.<sup>174</sup> Bu zemin üzerine gelip yerleşen derviş zümreleri, uçlarda, gazilerle fütuhat yapar yeni yerleşim yerleri açar ve boş kalan yerlerde hayvancılık ve ziraatla uğraşırlardı. Bu tür sufi zümreleri, Anadolu’nun her tarafında çeşitli fonksiyonlar icracısı olarak göze çarpmaydı.<sup>175</sup> Böylece sufiler sadece dini önderlik değil aynı zamanda iktisadi ve bayındırlık açısından da topluma yararlı işler görmüşlerdi.

### 2.1.3. Tarikatlar Dönemi

Tarikat kelimesi sözlükte yol, kat, tabaka, hal ve gidiş gibi manalara karşılık gelir. Tasavvufta ise, dini emirlerin yerine getirilmesinin ardından Allah’a yaklaşma yolunun bulunması amacıyla zikir, evrad ve sırları anlama konusunda hakikat ehlinde bir Allah dostunun takip edilmesi şeklinde tarif edilir.<sup>176</sup> Tasavvuf sosyolojik manada; toplumsal alanları etkilemesi, zihniyet oluşturması ve ortaya çıkan ilişkiler ağı ile örgütlenmesidir. Tasavvuf, ilk başlarda zühd hareketiyle birlikte toplumun dini kaynaklardan uzak bir yaşam biçimi sergilemesine karşın ortaya çıkmıştır. Müslüman toplumunun dünyaya olan bağlılığının manevi dünyalarına zarar verdiğini, daha da önemlisi Peygamber Efendimiz’in bu dünya hayatını tavsiye etmediğini dayanak göstererek toplumu değiştirme çabası içerisine girmiştir. Dini yaşayışa karşı yapılan bu itirazlar daha da sistemleşerek tarikatlara geçişi sağlamıştır.

Tarikatların sınıflandırılması genel olarak zikir üzerinden yapılmaktadır. Bazı tarikatlarca zikir sesli yapılırken bazılarında sessiz zikir tercih edilmiştir. Bazılarında ayakta yapılırken bazılarında oturarak icra edilmiştir. Sesli zikir “cehrî zikir”, sessiz zikir “hafî” şeklinde adlandırılır.<sup>177</sup> Zikri ayakta çekenlere “kıyamî”, oturup çekenlereyse “kuudî” denilir.

Tarikatların tasnifi fikir sistemlerine göre de yapılmıştır:

1- Hak tarikatlar; İslam dininin temel prensiplerine uygun şekilde fikir sistemleri meydana getirip gelişen tarikatlardır.

<sup>173</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, Babailer İsyanı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 3-54

<sup>174</sup> Bektaşiliğin kurucusu olan Hacı Bektaşî Veli ve Ahi Evran gibi mutasavvıfları sayabiliriz. Ayrıntılı bkz. Köprülü, Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Akçağ Yayınları, Ankara 1976, s. 204.

<sup>175</sup> Barkan, Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri, Hamle Yayınevi, İstanbul 1976, s. 29.

<sup>176</sup> Weber, a.g.e., s. 50.

<sup>177</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Sûfilğine Bakışlar, Timaş yayınları, İstanbul 2011, s. 96.

2- Batıl tarikatlar; fikir yapıları İslam dininin temel prensiplerine aykırı olan tarikatlardır. Bu tarikatlarda ya doğuşlarından itibaren İslam'a aykırı fikirler benimsenmiştir ya da kuruluşlarının sonrasındaki dönem içinde fikirlerinde sapmalar yaşanmıştır.<sup>178</sup>

İbn Haldun, İslam tasavvufunun ilk üç nesil içerisinde özel bir ada sahip olamayacak kadar yaygın ve genel olduğuna vurgu yapar. Fakat dünyaperestliğin artması ve insanların bu hayata giderek daha fazla bağlanmalarıyla kendilerini Allah'a ibadet etmeye adayanlar, toplumun diğer kesimlerinden sufiler ismiyle ayırt edilmeye başlanmıştır. Buradaki husus tasavvufun sonradan çıktığını değil farklılaşan toplumda o topluma benzemeye direnen bir zümre olarak meydana çıktığını belirtir.<sup>179</sup> Burada bahsi geçen dönem, tarikatlara dönüşüm zamanındaki dönemdir. Haldun'un izahata çalıştığı şey tarikatlar döneminin sosyolojik durumunun farklı bir ifadesidir.

Tasavvuf, dinin özünün anlatılması bakımından Hz Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar tüm peygamberlerin yaşamlarında var olmuştur. Ancak günümüzdeki anlamı ile sistematik bir ilim şeklinde ilk ortaya çıkışı hicri ikinci yüzyılda olmuştur. Allah rızasını kazanmaları için topluma Hak dostları nasihatlerde bulunmuşlardır. Hak dostlarının niyeti bir çığır açmak değil bizatihi güzel yaşama sanatını öğretmektir. Fakat Hak dostlarının sohbetlerinde bulunan insanlar bu şahısları kendileri için manevi bir kılavuz olarak benimsemişlerdir. Bu kimseler, Hak dostlarının kendilerine verdikleri öğütleri veya bir diğer ifade ile bireyi ruhi olgunluğa ulaştıracak nefsi arındırma ve terbiye etme yöntemlerini belirli kurallar çerçevesinde maneviyat odaklı bir disiplin haline getirmişlerdir. Netice itibarıyla bu hak dostlarının ismi ile anılan bir çeşit ruh odaklı terbiye ekolleri olan tarikatlar oluşmuştur.<sup>180</sup>

Tarikat kurucuları tıpkı mezhep kurucuları gibi tarik kurmak için çaba göstermemişlerdir. Tasavvufî faaliyetlerin sistemleşmesinden dolayı tasavvufî zümreler meydana gelmiş,<sup>181</sup> farklı isimler altında ortaya çıksalar dahi yine temel esasları birlik içinde olmuştur. Oluşan farklı yolların temel gayesi "insan-ı kâmil" yetiştirmektir. Bu tariklerde oluşan farklılığın sebebi ise her insanın her yola uygun olmamasıdır. Bu biraz

---

<sup>178</sup> Akyüz, Niyazi, Çapcıoğlu, İhsan, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2008, s. 58.

<sup>179</sup> Lings, a.g.e., s. 51.

<sup>180</sup> Diril, Ferihan, Modern Tasavvuf, www.ferihandiril.com, (10.07. 2019).

<sup>181</sup> Kara, İsmail, "Makbul ve Maktul Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tespitler, Problemler, Teklifler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 2002, s. 51.

da insanın mizaç yönünden çeşitlilik arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca toplumun kültürel olarak farklılığı yine bu çeşitliliği zenginleştirmiştir.

Her kurum gibi tarikatlar da doğar, büyür, gelişir, yeni şubeler meydana getirir ve sonradan değişerek, dönüşerek veya yok olarak tarih sahnesinden çekilir. Sonuç itibariyle, tasavvuf, sosyal yapı içerisinde din kurumunu temel alarak farklı bir ilişki formu geliştirir. Bu geliştirdiği ilişki formlarıyla dinin özel alt sistemlerinin meydana gelmesini sağlar. Toplum içinde belli birtakım toplumsal fonksiyonlar icra eder. Bu fonksiyonlar geleneksel olarak tek bir yöreye veya mekâna bağlı değildir, kurucusunun olmaması genişleyen mekâna bağlı olarak vekiller dönemi olarak varlığını devam ettirir. Diğer bir ifade ile tasavvuf, varlığını dünyevileşmenin zirve yaptığı küreselleşen dünya karşısındaki duruşunu vekâlet dönemiyle devam ettirme gayreti içine girmiştir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekirse Osmanlı döneminde tarikatlar tasavvuf kültürünün önceki dönemlerine ait temel farkı yansıtmaktadır. Bir diğer ifade ile bugün pek çokları tarafından gayet iyi bilinen tarikatların hemen hepsi on üçüncü yüzyıl ve daha sonrasında doğmuş, Osmanlı döneminde doğal bütünlüğü sağlamış, büyümüş, gelişmiş ve yaygınlık kazanmışlardır.<sup>182</sup> Diğer bir ifade ile tasavvufun tarikat dönemi adeta Osmanlı ile başlamış ve onunla da son bulmuştur.

#### **2.1.4. Vekâlet Dönemi**

Tasavvufî yapıların son evresinin ismi vekâlet dönemidir. Böyle bir isimlendirmenin nedeni tasavvufî yapıların modern toplum yapısına uyum sağlama ihtiyacının karşılanması amacı etrafındaki ilişki biçiminin niteliğinden kaynaklıdır. Geleneksel tarikatlar yerini varisi konumunda olan modern biçimde teşkilatlanmış vakıf/derneklere devretmiştir. Geleneksel yapıdaki şeyh-mürît ilişkisi devam etmektedir ancak bu devamlılık için başka bir muhitte mürşidin kendisine vekâlet eden biri tarafından yürütülmesinin gerekliliği söz konusudur. Tasavvufî teşekküller genel anlamda cemaatin bir çeşidini oluşturmaktadır. Ancak dini bir cemaat ile tarikat arasında farklılıklar bulunmaktadır. Cemaat ve tarikat arasında farklar vardır. Tarikat ve cemaat kelimeleri birbirine yakın anlamda kullanılsa da tarikatın cemaatten prensip, doktrin ve amaçlar yönünden farklılıkları bulunmaktadır. Bu dönem mekânsal ve tarihsel koşulların değiştiği, bu etkilerin de giderek toplumsal alanda baskın olduğu zaman dilimine isabet

---

<sup>182</sup> Kara, a.g.e., s. 2.

eder. Çağın değişimiyle birlikte dini yapılar belirli düzeyde değişim geçirerek topluma uzanan yöntemlerinde değişikliğe uğramaya mecbur kalmıştır. Önceden tasavvufi yapılarda çilehane/bireysel kapanma olduğu halde sonradan halk içinde hak ile beraber olma<sup>183</sup> kaidesi giderek yerleşmiştir. Dini yapıları şu an modern dini cemaatler olarak adlandırmak genel bir tanımlamanın dışına çıkmaz. Ancak bu dönemin ayırıcı bir özelliği de tasavvufi oluşum, hareket ve cemaatleşme yapılarının ilişkiler ağındaki temel düzen formları üzerinde meydana getirdiği değişimdir. Bu değişim de beraberinde vekalet ilişkisini ortaya koymaktadır.

Vekâlet döneminde karşımıza çıkan tasavvufi oluşumlara bakıldığında saiklerden çok gayelerini gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Geleneksel yapıdan modern yapıya geçerken yöntemlerin yerini yeni birtakım kuralların alması ile tasavvuf, geleneksel yapısının çağa ve şartlara göre değişimi neticesinde yeni bir tarza kavuşmuştur. Tasavvufun topluma ulaşma yöntemlerinden birisi de, mutasavvıf tarafından idaresi mümkün yerlerin kendisine intisap eden münsetiplerinden birine<sup>184</sup> vekâlet verilmek suretiyle devredilmesidir. Sosyal hayatın belirli bir mekanla sınırlı olmadığı gerçeği, fikirlerin dünyanın öbür ucundaki bir şahsı da etkileme potansiyelinin doğması karşısında makul bir tarz olarak vekâlet yoluyla cemaat ilişkilerini sürdürülebilir hale getirme çabasının ürünü olarak görülebilir.

Tasavvuf hayatı kesin çizgilerle birbirinden ayırmayabilir.<sup>185</sup> Zühd dönemini ekollerin oluştuğu dönemden, ekolleri de tarikatlardan kesin bir şekilde ayırmak mümkün değildir. Fakat belli dönemlerde ağırlıklı olarak toplumsal dışavurum belli bir sosyal tip veya işleyiş tarzı olarak ön plana çıkar. Buna örnek verecek olursak zahit tipinin oluştuğu dönem zühdi bir yaşam tarzı anlayışı oluşturmayı amaçladığından zühd dönemi olarak adlandırılır. Öte yandan teşkilatlanma açısından da büyük mutasavvıfların yetiştiği dönem olan ekolleşmeler dönemi ve tasavvufun teşkilatlanıp toplumsal yaygınlık kazandığı tarikatlar dönemi olarak görülür.<sup>186</sup> Öne çıkan isimlendirmenin temelinde, tasavvufun sosyal tip veya teşkilatlanmanın farklılaşp öne çıkarak temel etken halini

---

<sup>183</sup> Halvet der ercümen: Nakşibendi tarikatında kaidelerden birisidir.

<sup>184</sup> Aktaş, Ahmet, "Tarikatların Toplumsal İşlevi: Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği", (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya 2012.

<sup>185</sup> Ebu'l-Alâ Afifi, Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat, (çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 33.

<sup>186</sup> Kuşeyri, Risale-i Kuşeyri (Tasavvufun İlkeleri), (çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Eser Yayınları, İstanbul 1978, s. 45).

almasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu farklılaşma tasavvufun sosyal hareket olarak doğup daha sonra teşkilatlanma tarzıyla birebir ilişkili olmasındandır. Yürütülmesi istenen tepkinin davranış örüntüsü halini almasıyla doğan işleyiş tarzı esas belirleyici rol olmuştur. Dönemlerin ayrıntılı bir şekilde işlenmesinde bu açıkça görülmektedir.

Tasavvufun dönemlere ayrılması konusunda yapılan sınıflandırmalar farklılık arz etse de temelde dörtlü bir ayırım yapılmaktadır.<sup>187</sup> Bunları zühd dönemi, ekoller/tasavvufun ekolleşmesi ve doktrinlerin kendini göstermesi dönemi, tarikatlar dönemi ve günümüz modern yapı dönemi şeklinde ayırmak mümkündür. Ancak Tasavvuf, zühd döneminden tarikat dönemine geçiş olduğunda zühd, döneminin özelliklerini tamamen yitirmemiş ve tarikat döneminde kısmi etkilerini sürdürmüştür. Diğer bir ifade ile tasavvuf bir süreç içerisinde kendini güncelleyerek devam eder ancak bu devam ediş dönemsel bir kesinti olarak düşünülmemelidir. Her tarihsel dönemin kendi toplumsal koşullarıyla beraber düşünülmesi gerekir. Tasavvuf da tıpkı her tarihsel dönem gibi değişen sosyal koşullara göre ifade biçimi, işleyiş formu ve tepkisel durum olarak değişiklik gösterir. Bir dönemi diğerinden ayıran şey bir yola ya da bir harekete mensup olanların çoğunun benzer bir tarzla dindarlık durumlarını devam ettirmeleridir.

Bir olguyu, dâhili faktörleri ihmal ederek harici faktörlere indirgemek eksik bir fikir edinmemize yol açabilir. Çünkü insanlar üzerinde otorite kurmuş düşünce ve fikir akımlarının hemen hepsine bakıldığında bir şekilde insanlarla bağlantı kurduğu görülmektedir. Harici faktörlerin temel faktörü bu düşünceyi uyandırmaktır, yoktan var etmek değildir. Oryantalistler tasavvufun kaynağı ile ilgili olarak araştırmalarını yaparken, tasavvufun herhangi bir toplum içinde ortaya çıkan akli bir realite olduğunu göz ardı etmektedir. Ayrıca tasavvufun, çıktığı yerde yaşanan dini, akli, siyasi ve toplumsal şartlar ışığında anlaşılabilceği konusu da yine oryantalistlerce ihmal edilmektedir.<sup>188</sup>

Tasavvuf, dini ahlakı esas alarak insanı kendi dünyasında kâmileştirme amacındadır.<sup>189</sup> Tasavvuf, insanda düşünsel ve pratik davranış tarzları geliştirmeye çalışarak toplumda bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirme arzusundadır. Bunu yaparken de birtakım problematik alanların oluşmasına neden olmaktadır. Bu problematik alanları

---

<sup>187</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 81; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 75.

<sup>188</sup> Afifi, *Ebu-l Alâ*, a.g.e., s. 65.

<sup>189</sup> Temren, Belkis, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 30.



Türk sosyologlarının kendi dönemlerinde ve düşünce dünyalarında nasıl şekillendiğini, öne sürdükleri tasavvuf sosyolojileri göstermektedir.

## 2.2. Türk Sosyologların Tasavvuf Sosyolojileri

Tasavvufun sosyolojik tahlilini birbirinden farklı üç kategoride görmek mümkündür. Bunlardan ilkinin tasavvufun işlevsel yönünü ele alan şu tanım ve yorumlamalarla görürüz:; Folk İslam<sup>190</sup>, ara form veya ideolojik tarikatlar<sup>191</sup>, gelenek-modernlik krizine tepki<sup>192</sup>, popüler dindarlık<sup>193</sup>. İkinci bir kategoriye tasavvufun menşinin yabancı kaynaklarla beslendiği, başka dinlerdeki mistik yönelimlerin benzeri olduğunu öne süren İslam ezoterizmi<sup>194</sup> veya İslam dininin içindeki heretik<sup>195</sup> yorumlamalarda görmek mümkündür. Üçüncü kategori ise İslam'a yakınlaşma veya İslam'dan uzaklaşma olarak gören mistik İslam, tasavvufun İslamlaşması<sup>196</sup> gibi kavramsallaştırmalarda mevcuttur. Ele aldığımız sosyologları, tasavvufun Türk toplumunda ne gibi bir sosyolojik yönünün olduğunu ortaya koymaları açısından ağırlıklı olarak birinci kategoride tasavvufun toplumsal işlevi içerisinde değerlendirmek mümkündür.

### 2.2.1. Ziya Gökalp'in Tasavvuf Sosyolojisi

Gökalp'in Sosyolojisi, Osmanlı toplumunun din, ahlak, siyasi teşkilat, iktisadi ve kültür yapısı hakkında ileri sürülen birtakım değişimci hareketleri içerir.<sup>197</sup> Türk sosyologlarının tasavvuf çalışmalarındaki problematik alanlar bağlamında ele aldığımız şahıslardan biri öncü isim Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in tasavvufa merak salmasında en

<sup>190</sup> Mardin, a.g.e., s. 141

<sup>191</sup> Atacan, Fulya, Sosyal Değişme ve Tarikatlar: Cerrahiler, Hil Yayın, İstanbul 1990, s. 17.

<sup>192</sup> Yücekök, "Ahmet Naki, Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Boyutu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 26 (2), 1971, s. 304

<sup>193</sup> Ocak, Ahmet Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 24.

<sup>194</sup> "Her dinin özünde olan mistik denilen bir boyutun diğer adı, bir yeniçağ hareketi veya ezoterik bir hareket değildir" (Schimmel, Annemarie, İslam'ın Mistik Boyutları, (çev. E. Kocabıyık), Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 22). "Belirli bir insan topluluğunun dışında kimseye bildirilmeyen, yalnızca sınırlı, dar bir çevreye aktarılan (her türlü bilgi, öğretisi)." <http://www.tdk.gov.tr>. (15.09.2019).

<sup>195</sup> Hristiyanlık 'ta, dinden saptığı gerekçesi ile kilise otoritelerince reddedilmiş dini öğretilere verilen ad. <http://www.uludagsozluk.com>. (15.09.2019). (Işık, Halim, "Hristiyan Düalist-Gnostik Bir Tarikat Olarak Bogomilizm ve Avrupa Heretik Topluluklarına Etkileri", *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi / Journal of Balkan Research Institute* 6 (1), s. 115).

<sup>196</sup> Ayrıntılı bkz. Öztürk, Ali, "Tasavvuf Sosyolojisinin İmkânları ve Krizleri Üzerine (Orta Asya Tasavvufi İslamlaşması Örneğinde)", *Akademik Platform Dergisi*, 2017, s. 68-76.

<sup>197</sup> Türkdoğan, a.g.e., s. 91.

önemli etken amcasıdır.<sup>198</sup> Tasavvuf üzerine düşünceleri, yeni kurulan devletin reform öncülüğünü dikkate alarak “devlet” temelli hareket etmiştir. Tasavvuf sosyolojisini ortaya koyarken, geleneksel yapıda bulunan ilimlerin modern sosyoloji ile birlikte nasıl ve ne şekilde sentez haline getirilebileceği üzerinde kafa yorar.<sup>199</sup>

Gökalp dinin toplumsal koşullardan meydana geldiğini söyleyen Durkheim’i aşan bir anlayışla, tasavvufun toplumsal işlevleri açısından bilimsel çalışmalara dâhil edilmesi gerektiğini vurgular. Tasavvufun yalnızca o günkü toplumun değil daha eskilere giden bir olgu olduğu ve din sosyolojisi çalışmaları için önemli görülmesi gerektiği kanaatindedir.

Onu tasavvufa yönelten, tasavvufu derinlemesine tahlil etme gereği duymasını sağlayan istek tasavvuf ehlinin âlemdeki eşyayı varlığın ruhlara yansımaları olarak algıladıkları “idealist düşünme” biçimidir.<sup>200</sup> Mutasavvıfların fıkıhçı ve kelamcılardan farklı olarak dinamik, girişimci ve gelişmeye açık karakterlerinin olduğuna dair kanaati onun tasavvufa ilgisini daha da artırmıştır. Gökalp’ göre medresede<sup>201</sup> görev yapan hocalar açısından dinin hem inançlara hem de ibadetlere dair kaideleri bulunmaktadır. Bunları öğrendiğiniz ve ona göre ibadetlerinizi yaptığınız zaman, mükemmel insan olacağımızı söyler. Ancak ona göre mutasavvıflar böyle değildir ve onlar, dinsel bilginin ve eylemlerin her türlü gelişime bağlı olduğunu ifade ederler. Bunun için herkese kapıyı açık bırakırlar. Gelişme mertebelerine mutasavvıflar makam ismini vermişlerdir. En son makamı da kati bir şekilde olmuş ve bitmiş bir makam saymazlar. Bu bağlamda Muhiddin-i Arabî, tasavvufun bu genel yolunda son derece geniş bir düşünceyi ortaya koymuştur.<sup>202</sup>

Mutasavvıfların otoritenin kayb olduğu zamanlarda sosyal alanda etkili bir figür olarak çıkması da Gökalp’i etkilemiştir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki yaşadığı bölge her ne kadar başta ağalık kurumunun baskın olduğu yerler olsa bile bunun yanında

---

<sup>198</sup> “Amcası Hasip Efendi, Gökalp’e Arapça ve Farsça öğretiyor, böylece İslam filozof ve mutasavvıflarının eserlerini okuma yolunu açıyordu.” (Zavalsız, Yusuf Sinan, “Ziya Gökalp’in Din ve Tasavvuf Anlayışı”, *Journal of History Culture and Art Research*, 6 (4), 2017, ss. 773-789.

<sup>199</sup> Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 295.

<sup>200</sup> Gökalp, a.g.e., s. 15.

<sup>201</sup> Medreseler ilim adamlarının yetiştiği bir kurumdur. Tarihteki en seçkin örneği Nizamiye medreseleridir. Gazali de bu medresede yetişmiş ve aynı zamanda burada hocalık yapmıştır.

<sup>202</sup> Erişirgil, Mehmet Emin, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Nobel Akademik Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 80.

tasavvuf alanının yüksek olduğu yerlerden birisidir.<sup>203</sup> Öyle ki yaşadığı bölgede yerel ve bölgesel otoritenin yitirildiği dönemlerde, aşiretler arası çatışmalarda ve davalarda sufi şeyhlerinin hakemliği daha çok itibar edilir hale gelmiştir.<sup>204</sup> Toplumsal çatışmaları sonlandırması açısından şeyhlerin “dini sosyal sermayeye”<sup>205</sup> sahip olduklarını gözler önüne sermektedir.

### 2.2.1.1. Tasavvufun Menşei

Gökalp menşei konusunda Batı düşüncesindeki prensiplerin özünün İslam tasavvufunda da bulunduğunu, Batı felsefesinin geçirdiği aşamaların “tüm var olanlar aslında bir hayal ve imajdır” şeklinde özetlendiğini savunur.<sup>206</sup> Batı düşüncesinin özünde tasavvuf olduğu şeklindeki iddiasını çeşitli Batılı düşünürlerin tezlerinin tahlilini yaparak kanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Kant’ın “ihtirasların şeyi” suretten ibaret olmayıp, bunun aslında nefsi şeylere de işaret ettiğini ispat ettiği zaman tasavvuftaki “Suyun rengi kabın rengidir.” önermesini açıklamaktan başka bir şey söylemediğini düşünmektedir.<sup>207</sup> Öte yandan Gökalp, Batı’da Alfred Foulee, Nietzsche Gayau ve William James gibi önemli düşünürlerin de tasavvufla benzer şeyler söyledikleri ifade eder. Bu kişilerin söyledikleri şey düşüncenin bir güç olduğu, dolayısıyla ümit, irade ve imanın yeni değerler üretmek suretiyle yaşam alanında yüce mutlulukların oluşmasını sağladığıdır. Aslında tasavvufun, eşya üzerinde herhangi bir eylemin ancak eşya vasıtasıyla meydana geleceğine dair ileri sürdüğü tezin benzer bir yorumunu yaptıklarını, farklı bir şey söylemediklerini iddia etmektedir.<sup>208</sup>

Gökalp, İslam tasavvuf düşüncesinin Batı’dan önce birçok bilimsel gerçeğin temellerini attığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda o, Gazali’nin, şüphe metodunu Descartes’ tan evvel temellendirdiğini, Berkley ve Kant’ın temellendirdiği meselelerin de yine tasavvuf ehli olanlar tarafından daha önceden ortaya konulduğunu savunmuştur.<sup>209</sup>

---

<sup>203</sup> Kaçmazoğlu, H. Bayram, Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e, Doğu Kitabevi, İstanbul 2013, s. 28.

<sup>204</sup> Özdalga, Elizabeth, Kimlik, (çev. Sevgi Tuncel), İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 77.

<sup>205</sup> Bu kavram dinin sosyal sermaye şeklinde kullanılmasını ifade eder.

<sup>206</sup> Gökalp, a.g.e., s. 15.

<sup>207</sup> Gökalp, a.g.e., s. 16.

<sup>208</sup> Gökalp, a.g.e., s. 16.

<sup>209</sup> Gökalp, a.g.e., s. 14.

Gökalp, tasavvufu İslam'ın içindeki bir olgu olarak görmektedir. Mutasavvıfların varlığını bir realite olarak görür. Batı'daki esrarcı mistisizmden farklılaşarak "idealizm" düşüncesine daha yakın bir noktada durduğunu düşünmektedir.<sup>210</sup>

Gökalp menşei konusunda tasavvufun diğer mistik yapılarından uzak olduğunu savunmaktadır. Hatta tasavvufun birçok bilimsel düşünüşe öncülük ettiğini vurgulamaktadır.

### 2.2.1.2. Tasavvuf Anlayışı

Ziya Gökalp'e göre tasavvuf, dinin mantık üstü bir yönüdür. Evliyaların asıl kaynağı mantık değil manevi keşiftir. Bu alanın ancak bir bakıma uzmanlık isteyen bir alan olduğunu, herkesin bir şeyler söyleme yeri olmadığını, belli yetenekte olan kişilerin, bilgi üzerine yoğunlaşmaları sonucunda eriştikleri seviyeden bakmalarıyla elde ettiklerini belirtir.<sup>211</sup> Dinin içerisinde tasavvuf, ahlakı ve estetiği aşan aynı zamanda mantığı da aşan bir forma sahiptir. Bu sebeple Gökalp, evliyanın idrak aracının mantık ve usul olmadığına vurgu yapmakta, hal, zevk ve mükâşefe olarak isimlendirilen durumların birçokları için daima esrarengiz kaldığını belirterek bunların bir nevi görüş veya tadış olduğunu ifadelendirmektedir. Gökalp, mutasavvıfların ruhi tecrübe ile diğer insanların gündelik akıllarıyla algılayamadıkları konularda farklı yorum ve sonuçlara ulaştıklarını düşünmektedir.<sup>212</sup>

Gökalp, tasavvufu daha çok insanların psikolojik dünyalarına hitap eden bir kurum olarak görür.<sup>213</sup> Oysa din olgusunun ferdi boyutunun yanında toplumsal yönü de vardır. Bu yön, kişilerden çok topluma şahsiyet kazandırma amacı taşır. Gökalp'e göre dinin bu kısmında evlialardan çok peygamberler rol almaktadır. Ona göre dinin rolü yalnızca bireye değil aynı zamanda topluma da şekil verir. Fakat evliya namına verdiğimiz din rehberleri yalnız fertlere şahsiyet verebilir; cemiyetlere şahsiyet vermek evliyanın işi olmamaktadır. Evliya, ahlak kahramanlarının üstünde olduğu gibi, evliyanın üstünde de peygamber denilen ve vahye mazhar olmuş ilahi sorumlular vardır. Evliyalar müstakil bir şekilde hareket etmeyip her birinin peygamberlerden birine bağlı olduğu görülmektedir. Dinin en büyük öncüsü olarak peygamberler, gerek cemiyetlere, gerekse de fertlere katı

---

<sup>210</sup> Gökalp, a.g.e., s. 14.

<sup>211</sup> Kılıç, Ahmet Faruk, Ziya Gökalp'in Din Sosyolojisi, Değişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 143.

<sup>212</sup> Gökalp, Ziya, Makaleler II, s. 23.

<sup>213</sup> Kılıç, a.g.e., s. 188.

şahsiyetler veren semavi kitaplarda, dini bir teşkilatla kutsi bir sünnetle birlikte gelirler. Şahı Nakşibend'in ölü ruhları dirilttiği ifade ediliyor ki, bu durum, ruhi tecrübelerle de sabit bir hakikattir. Ancak enbiyanın başı olan Hz. Muhammed (s.a.v.) çölde yaşayan Arapları cahiliye karanlığından alıp en yüksek medeniyete ulaştırdığı gibi, ortaya çıkışından daha yüz sene geçmeden neşrettiği din, dört yüz milyondan fazla büyük bir insanlığın toplumsal ve bireysel düzeni ve eğiticisi olmuştur.<sup>214</sup>

Gökalp şahsiyetleri ikiye ayırmakta ve bu ayrımı musavvıflar üzerinden de değerlendirmektedir.<sup>215</sup> Mutasavvıfların peygamber gibi cemiyeti dönüştürme işini yapması beklenemez, bunun tasavvuf kurumundan beklenmesinin hata olduğunu ifade etmeye çalışır. Onları menfi (devrimci/olumsuz) ve müspet (muhafazakâr/olumlu) olarak ikiye ayırır. Toplum geneline hitap edenlere muhafazakâr, bireysel yorumlarını savunmaya çalışanları devrimci olarak niteler. Hayyam'ı menfi olarak görürken Arabi'yi müsbet mutasavvıf olarak görür. Ona göre tasavvufun bugünkü biçimine bakılırsa, onun da geleneksel hale geldiğini, gerçek tasavvufun, formaliteye, kelime formülasyonuna ve ayrımcılığa karşı dini coşku ve dini vicdana olumlu bir yanıt olduğu söylenebilir. Bu bakımdan sufiler dini hallerini yaşamayı ve zevklerini tatmayı başarmışlardır.<sup>216</sup>

Gökalp, tasavvufu Türklerin milli mezhebi olarak kabul eder ve tasavvufun Türkler arasında oldukça güçlü bağlar oluşturduğunu ifade eder. Ona göre Türkler eskiden beri mutasavvıf idiler. Buna örnek olarak mutasavvıfların piri olan İbrahim Ethem, Buhara yöresinde bir Türk hükümdarı iken tahtını tacını bırakıp Hicaz'a gitmiş ve sonra Şam'a gelerek bir bağ bekçisi olmuştur. Tasavvuf bu zat ile ortaya çıkmıştır. Türk erenlerinden kırk kişinin manevi hayatı idare ettiğine itikat olunurdu ki bunlara "kırklar" namı verilmiştir. Bunların zübdesi üçler, yediler ve kırklar şeklinde ifade edilmiştir. Türk ananesi iyi incelenecek olursa bunların aslına ve hakikatine ulaşmak mümkündür.<sup>217</sup>

O, tasavvufun Türklere yabancı olmadığını, "İlham Tanrı tarafından gönderildiği için Mehdi gibi ilahi bir mebus addolunurdu,"<sup>218</sup> diyerek Türklerin önceki dinlerinde bu tür ruhi yönelimler olduğunu belirtmek istemiştir.

Gökalp, tasavvufun insanüstü bir dayanma gücü, sabır, şefkat ve fedakârlık sahibi yüksek ahlaklı insanlar yetiştiren bir eğitim kurum olduğunu ve bu yüzden kuruma ilgisiz

<sup>214</sup> Gökalp, a.g.e., s. 25.

<sup>215</sup> Gökalp, Ziya, Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, MEB Yayınları, Ankara 1989, s. 205.

<sup>216</sup> Gökalp, Ziya, a.g.e., s. 293-294.

<sup>217</sup> Gökalp, a.g.e., s. 26.

<sup>218</sup> Gökalp, a.g.e., s. 27.

kalınmaması gerektiğini düşünmektedir. Müminlerdeki huzur ve ferahlık seviyesinin en yüksek derecesi evlialarda mevcuttur. Çocuklukların aldıkları dini terbiyenin ileride kişiliklerini ve karakterlerini olumlu yönde etkileyeceğini belirtir. Rivayet edildiğine göre Ahmet Vefik Paşa'ya medeni cesaretinin dayanağının sorulması üzerine o, Allah'a tevekküllümdür, diye cevap vermiştir. Bununla birlikte, Allah'a tevekkül eden kişi bir an bile olsa ümitten mahrum kalmamakta, bir dakika bile bedbin olmamakta, hiçbir düşmandan korkmamakta ve hiçbir kedere mağlup olmamaktadır. Her zaman sevinç içinde yaşar. Bir filozof der ki, ağacın kıymeti aslında yemişinden anlaşılmaktadır. O zaman, bu kadar güzel ve tatlı yemişleri bizlere sunan böyle bir ağaca kayıtsız kalmak büyük bir aymazlık değil midir?<sup>219</sup> Diye sormaktan geri durmaz.

Gökalp tasavvuf adını almasa da İslam'dan önce Türklerin tasavvufa benzer ruhi yönelimlerinin olduğunu söyler. İslamiyet'e girdikten sonra Türkler için tasavvufun tarikattan çok mezhep şeklini aldığını söyler. Tasavvufun ferdî bir eğitim olduğunu topluma karakter kazandırma gibi bir görevinin olmadığını savunur.

### **2.2.1.3. Tekke, Tarikatlar ve Medreseler**

Gökalp tekkelerin kaynağını İslam tarihinin ilk dönemindeki ashab-ı suffe ile ilintiler, burada eğitim gören kişilerin yaşamıyla tekkelerdeki müritler arasındaki benzerliklere işaret etmek suretiyle de bu tezini temellendirmeye çalışır. Ona göre bu kurumlar İslam'ın özgün kurumlarıdır. Bu yüzden İslam, önemli iktisadi, eğitim ve birçok sosyal işleve sahip olmuştur. Zamanla bozulmalarından dolayı Osmanlı'nın son dönemlerinde tekkeleri eski fonksiyonlarına döndürme çabaları olmuştur.<sup>220</sup>

Gökalp, tasavvuf, tarikat ve tekkelerin kaynağını nefisle mücadele noktasında aramak gerektiğini söyler. Gökalp tasavvufun ana hedefinin insanın egosunu yenmek olduğunu düşünür ve Hz. Peygamber'in hayatından ve sözlerinden verdiği örneklerle de bunu temellendirmeye çalışır. Örneğin Hz. Peygamber'in bir meydan savaşının ardından arkadaşlarıyla beraber Medine'ye dönerken onlara söylediği “şimdi küçük dediğimiz savaştan büyük olarak nitelendirdiğimiz savaşa gidiyoruz” sözünü İslam'ın ve tasavvufun gayesini ispat için kullanır.<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> Gökalp, a.g.e., s. 24.

<sup>220</sup> Gökalp, Ziya, Makaleler I, s. 82.

<sup>221</sup> Gökalp, a.g.e., s. 84.

Gökalp “tasavvufun ahlak teorisinin” diğer tüm disiplinlerden ayrıştığını savunur. Bunu ortaya koymak için de Tasavvufçuların Allah’ın ahlakına benzeme çabalarını, bunu gerçekleştirmek için Allah dışındaki her türlü varlıktan yüz çevirme, yalnız Allah’a yönelme ve ölmeden önce sanki bir ölü gibi nefse hoş gelen dünya nimetinin sevgisini kalplerinden atma çabalarını örnek gösterir. Ona göre bu kadar yüksek bir anlayışla kurgulanmış başka bir ahlak disiplini bulunmamaktadır.<sup>222</sup>

Gökalp tasavvuf denilince sosyolojik olarak tekkelerin göz önünde bulundurulması gerektiğini ve tasavvuf kurumlarının Anadolu tarihinde mühim işler yaptıklarını ifade eder. Tasavvufun toplumsal hayatta önemli bir karşılığı olduğunu, tekkelerin tarihi boyunca Asya’dan Anadolu’ya, Anadolu’dan Afrika’ya Müslüman toplumların sosyo-kültürel hayatlarında çok büyük işlevleri yerine getirmekle kalmayıp toplum için kimi yerde askeri ve siyasi mücadelelere de giriştiklerini söyler.<sup>223</sup>

Ehlisünnet harici gelişen; Kızılbaşlık, Yezidilik, Nusayrilik, Dürzilik gibi yolların ortaya çıkmasının nedenini tekkelerin ıslah edilmemesinde arar. Ona göre tasavvuf merkezlerinde Kuşeyri’nin Risalesinin, Gazali’nin İhya’sının okutulması gerekmektedir.<sup>224</sup> Öte yandan Gökalp’in ulusal kültürle uyum sağlayacağı dini hayat, halk dindarlığı olmayıp Sünni İslam yorumu ile ilgilidir. Eski tasavvuf yorumlarını kabul ederken, yaşadığı zaman dilimindeki tasavvufun yabancı kültür formuna, İslamiyet öncesi Orta Asya Türk kültürünü daha canlı tutmuş olmalarına rağmen, İslam’ın Anadolu’daki heretik yorumlamalarına mesafelidir. Bir ulusun diğer ulusların dini, ahlaki, estetik duygularını taklit edemeyeceği kuralından hareketle Sünni Türklerin de Türk harsıyla yorumlanmış farklı bir din anlayışının bulunduğunu için<sup>225</sup> bu yorumlara sıcak bakmaz.<sup>226</sup>

Gökalp’e göre tasavvuf, dayanışma formudur ve ümmetin ana bağıdır.<sup>227</sup> Temelinde bu birlik şuuru yatmaktadır. Bu şuur ise bütünleştiricidir. Diğer bir ifade ile İran’daki Şii Farisilerle Türklerin, İsviçre’deki Protestan Fransızlar ile İtalyan ve Almanların farklı milletlerden de olsa bir devlet içinde dayanışma sağlayarak bir araya

---

<sup>222</sup> Gökalp, a.g.e., s. 85.

<sup>223</sup> Gökalp, a.g.e., s. 85-86.

<sup>224</sup> Gökalp, a.g.e., s. 87.

<sup>225</sup> Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 34.

<sup>226</sup> Özyurt, a.g.m., s. 23.

<sup>227</sup> Özyurt, Cevat, “Gökalp İdeolojisinde Sosyo- Kültürel Olarak İslam”, *Türkiye’de Sosyal Teoride Din*, (ed. Cevat Özyurt ve Ejder Okumuş), Hece Yayınları, Ankara 2017, ss. 32-33.

gelmeleridir.<sup>228</sup> Diğer taraftan içtimai tasavvufun önemini vurgular.<sup>229</sup> Bunun temeline de “örf”ü koyar. Örf, Durkheim sosyolojisindeki toplumsal dayanışmayla benzer özellikler taşır. Başta hukukun biçimlendirilmesinde yine örfün temele alınması gerektiğini vurgular. Çünkü örfü halkın ruhu olarak tanımlar. Halkın ruhu da toplumsal vicdandır. Ona göre halkın düşünüş tarzları değişebilir fakat ruhu asla değişmez. Bu ruhun dikkate alınmasının gerekli olduğuna vurgu yaparak her yönüyle halkın güncel ihtiyaçlarının göz ardı edilmemesini savunur.<sup>230</sup>

### 2.2.2. Sabri Ülgener’in Tasavvuf Sosyolojisi

Türk düşüncesini son iki yüzyıldır en çok uğraştıran ve meşgul eden soruların başında “Biz neden geri kaldık?” sorusu gelir. Bu soruya cevap bulmaya çalışan Ülgener, tasavvufun zihniyet dünyası üzerindeki etkilerini araştırır.<sup>231</sup> Ona göre toplumsal değişim ve dönüşüm zihniyet meselesidir. Değişimin dış tesirlerinden çok iç tesirlerinin etkili olduğunu söyleyen Ülgener’in yöneldiği asıl nokta ise toplumu geriletken sebebin ne olduğudur. Bu çalışmalarını dini kuralların içindeki tasavvufi “bâtını” yorumların<sup>232</sup> gerilemeye neden olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ülgener, toplum olarak geri kalmışlığımıza (kapitalistleşmememize), bu bâtını yorumların iktisat ahlakıyla ilişkisine açıklık getirmeye çalışır. İktisat ahlakının, toplumun zihniyet dünyasını şekillendirdiğini ve bu zihniyet dünyasının biçimlenişinin arkasında ise tasavvufun doğrudan etkili olduğunu söyler. Bunu da Ahilik kurumunun iktisat anlayışıyla ortaya koymaya çalışır. Din tasavvufla birlikte ekonomik ilişkilerde de o kadar etkili olmuştur ki hangisinin dini, hangisinin ekonomik olduğunu karıştırılmaya başlanmıştır. Ona göre iktisadi ahlakı abartarak dine bağlayanlar, adeta aynı dine inanmayan insanların ekip biçtiği ürünlerin de aynı olamayacağını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.<sup>233</sup>

<sup>228</sup> Gökalp, Makaleler-II, s. 69.

<sup>229</sup> Tanyu, Hikmet, Kızıl Elma, Kültür Bakanlığı, Ankara 1976, s. 79.

<sup>230</sup> Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (çev. Mümtazer Türköne, Sedat Laçiner, Fahri Unan), İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 118

<sup>231</sup> Özkiraz, Ahmet, Sabri F. Ülgener’de Zihniyet Ve Geri Kalmışlık, *İ.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2007, 36, s. 36

<sup>232</sup> “Tasavvuf ehlinin hemen hepsinin batını olduğuna hüküm verilmesi sakıncalıdır. Hiç şüphe yok ki sufiler içinde şeriate harfî harfine riayet edenler vardır; fakat içlerinde bilerek ya da bilmeyerek tamamıyla bîatniliği benimsemiş olanlar da pek çoktur. Zaten bunlar, hem sözlerinden hem hareketlerinden derhal anlaşılır.” (Gölpınarlı, Abdülbaki, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1968, s. 90). Bâtını yorum ile bîatını hareketler aynı anlama gelmez, birisi yorum iken diğeri dinden ayrı bir yaşayış tarzı oluşturmaktır.

<sup>233</sup> Ülgener, Sabri, *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf Ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, Derin Yayınları, İstanbul 2006, .s. 177.



Weberci geleneği izleyen Ülgener, Marx tarafından ifade edilen altyapı kurumu şeklindeki maddi ve ekonomik faktörlerin son derece belirleyici olduğu fikrine karşılık, manevi ve kültürel dinamiklerin daha önde ve önemli olduğunu savunmaktadır. Bu ekonomik zihniyetin Doğu ile Batı'nın farklı yolları takip etmesinde büyük bir rol oynadığı düşüncesindedir. Ülgener, Doğu ile Batı'yı kendi eserlerinde buluşturmuş, ikisinden asla ayrılmayan bir sentezle sosyolojik yaklaşımını geliştirmiştir.<sup>234</sup> Weber'in İslam hakkındaki görüşlerini ele alıp, toplumsal gerilemenin İslam'la alakasının olmadığını ifade ederek sonradan ilerlemeye engel olanın tasavvuf (bâtını dindarlıkları) olduğunu öne sürer. Bu iki çaba onun tasavvuf sosyolojisini ortaya koyar.

### 2.2.2.1. Tasavvufun Menşei

Ülgener'in İslami mistisizm dediği tasavvuftur. Onu yabancı motiflerle bezenmiş mistik bir hareket olarak görür. Tasavvuf, Orta Asya, kısmi olarak Hindistan ve İran odaklı inançların karışımı olduğu kadar Yunan ve Hristiyan etkilerinin de olduğu İslami unsurların toplamı olan dindarlık anlayışı oluşturmaktadır.<sup>235</sup> Bununla inançların hiçbirinin İslam'ın özünde bulunmadığı İslam'a sonradan dâhil olduğunu savunur.

Ülgener'e göre diğer dinlerde olup tasavvufta da yer bulan gelecek kaygısı, hayattan izole yaşama, tevekkülün tembelliğe dönüşmesi gibi birtakım kurallar oluşmuştur. Bu yüzden tasavvufun bir nevi miskinlik felsefesi olduğunu söyler. Tasavvufta Allah'a hakkıyla tevekkül eden yaşadığı anı önemser, bundan dolayı gelecek ve geçmiş kaygısı onun hayatının dışındadır. Tasavvuftaki fakirlik tedbir almamakla eş tutulmuştur. Aşırı yoksulluk ile eş değer kılınmıştır. Ülgener, bunun Hristiyanlık öğretilerinden kaynaklı ruhi yönelimlerle örtüştüğünü söyler. İlk Hristiyanlar dindarlık idealini İncil'den almışlardır. Tasavvufta da sıkça karşılaşılan durum bu olayı belirtir. Bir yerde Müslümanların "kuşların ekip biçmediği halde karınlarını doyurmaları" hadisini temellendirerek "hayatlarını" sürdürdüklerine şahit olduğunu görürüz.<sup>236</sup> Tedbirsiz bir teslimiyetin tevekkül olmayacağını söyler. Bu yüzden dinin çalışmayı, gayret etmeyi

---

<sup>234</sup> "Ülgener, tasavvuf konusunda modernist/reformist İslamcılardan da etkilenmiştir. Başta Muhammed Abduh olmak üzere diğer İttihad-ı İslam reformcularının çabalarının İslam dünyasında kalıcı etkiler bırakmadığından yakındır. Müslüman modernistler bu geri kalmışlıktan mutasavvıfları sorumlu tutarken Ülgener, yüksek tasavvufu değil, kendi tabiriyle sulandırılmış ve tabana indirilmiş haliyle tasavvufu geniş kitleler içine yaymaya çalışan yarı derviş, yarı tahrikçi yığın olanları suçlamaktadır." (Özgiraz, Ahmet, Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi, A Yayınevi, Ankara 2000, s. 18).

<sup>235</sup> Ülgener, a.g.e., s. 168.

<sup>236</sup> Ülgener, a.g.e., s. 170.

öğütlediği halde onların tek taraflı bir bağlılığa sahip olduklarını ve bunun da toplumu gerilettiğini iddia eder.

Ülgener, her dinde olduğu gibi İslam'da da tabakalaşmanın olduğunu İslam'da ise tabakalaşmanın tasavvuf yoluyla vücut bulduğunu, oluşturulan tabakanın dinin tek temsilcisi olarak görüldüğünü söyler. Ülgener, bir kere şekillendikten sonra belli bir inanç türünün değişik çevrelerde ve tabakalarda etkisini sürdüreceğini vurgular. İktisat ahlakının oluşumunda toplumsal tabakalaşmanın rolüne dikkat çeker. Hemen her dinde toplumun iktisadi ahlakını belirleyen ve bir çeşit sözcülüğünü yapan tabakalar vardır. Yahudilikte vatanlarından çıkartılan çoğunluğu orta sınıftan oluşan bir parya halkına ait din ve ahlak düşüncesi, Hristiyanlığın oluşumunda gezginci zanaatkâr ve esnaf diyaneti, İslam'ın ilk zamanlarında cihat duygusuna sahip erlerinin ve arkasından tasavvuf ile birlikte tekke ve tarikatlara bağlılığı bulunan küçük toplulukların yayıp yaşattığı inançları gösterir.<sup>237</sup>

Ülgener, farklı kültür ve dinlerden sadece birine ait olduğu düşünülen unsurların aslında biraz kurcalandığında diğerine yabancı olmadığını görüleceğini söyler. Tarih açısından bakıldığında çoğunlukla Asya menşeli dinler ile Batı'ya özgü dinler arasındaki en önemli fark, Asya menşeli dinlerin içe dönük bir teslimiyet ve huzura, Batı'ya özgü dinlerin ise riyazete doğru yönelmelerinde görülmektedir. Bu çizgiler birinden öbürüne devamlı bir geçişkenlik gösterir. Batı'nın manastır hücrelerinde mistik ve riyazetçi unsurlar tasavvufun içinde yer almıştır.<sup>238</sup>

Ülgener, Asya dinlerini mistik, Batı dinlerini riyazetçi görmesine rağmen aslında hemen hemen her dinde riyazet olduğunu ve İslam'da da ruhi gelişim olacağını dile getirir. Riyazet odaklı dinlerde değer anlayışı ile zirvenin tutumu farklıdır. Tekkelerde ve tarikat ocaklarının yabancı olmadığı yerlerde, ibadet ve çile, gündelik hayatın hiçbir alanında görülmedik bir zaman dilimi ile intizamlı bir duruma kavuşturulmuştur. İbadetten arta kalan saatlerde çile ritüelini yerine getiren bireylerin, kapı eşiğinden hiç eksik olmayan konukları ağırlamak için gereken benzer düzen ve disiplini olduğu gibi devam etmektedir.<sup>239</sup> Ülgener, İslami mistik hareketlerin değişik dinlerden mistik öğretileri temellendirdiğini ayrıca ilk İslam anlayışından ayrı olarak bir düşünce menşei üzerinde geliştiğini söyler.

---

<sup>237</sup> Ülgener, a.g.e., s. 27.

<sup>238</sup> Ülgener, a.g.e., s. 52.

<sup>239</sup> Ülgener, a.g.e., s. 42.

### 2.2.2.2. Tasavvuf Anlayışı

Ülgener, tasavvufun ilk ve öz İslam'dan saparak İslam mistisizmine dönüştüğünü İslam dininden ayrı, "dinin batini yorumu" olduğunu savunur. Tasavvufun, İslam dininin kendini tamamladıktan sonraki dönemde, İslam'ın kuruluş aşamasında böyle bir şey karşılık gelmediğini, sonradan farklı renklerde, farklı tonlarda toplumsal yaşamın içerisinde yer alan bir gövde (taban) hareketi ve tabanda büyük bir halk kitlesinin sergilediği dindarlık biçimi olarak görür. Bu hareketi mevcut otoritelere karşı protesto hareketi olarak da görür. Ona göre tasavvufun ortaya koyduğu sosyolojik manzarayı iktisattan ahlaka, ayin ve ibadetten kıyafete kadar şekil farklılıklarını toplumsal alanda görebiliriz.<sup>240</sup> Tasavvuf, taban akımı olarak değişik duraklara uğrayarak gelmiştir. O, Goldziher'in avami İslam yorumundan hareketle tasavvufun ister teoride olsun ister uygulamada hemen hiçbir zaman belirli bir sistememe oturmamıştır. Sürekli değişen bir yönü vardır.<sup>241</sup>

Ülgener'e göre, İslam'ın farklı yorumlarının yaşandığını Anadolu'da, popüler kültür aracılığı ile zihniyet oluşturmada belirleyici etken olan tasavvuf, gerek içe gerekse de derine doğru kapanışın zahmetli ve uzun yolunun ismidir.<sup>242</sup> Tasavvuf hareketinin hızlı bir yükseliş gösterdiğini ve tarikatlarla birlikte 12. ve 13. yüzyıllardan bu yana Anadolu insanının yaşadığı çile ile içli dışlı olduğunu vurgulamıştır. Moğol İstilaları ile birlikte hiç bitmeyen sürgün ve baskıların yerinden yurdundan ettiği perişan kitleler karşısında bir güven ve huzur iklimi, güçlü bir ilgi merkezi haline gelmiştir.<sup>243</sup>

Tasavvuf, aynı zamanda iktisadi ahlaka İslam'da daha önceden var olmayan yeni bir boyut kazandırmıştır. Ülgener, tasavvufun iktisat ahlakıyla olan bağlantısını mesafe bilinci<sup>244</sup> kavramı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. İktisadi eylem, bir açıdan ihtiyaçların karşılanması yolunda insan ile madde, zaman ve çevre arasındaki çok yönlü olan ilişkiler toplamıdır. En başta madde-obje ile vazgeçilmez olan bağlantı, o bağlantıyla

---

<sup>240</sup> Ülgener, a.g.e., s. 99.

<sup>241</sup> Ülgener, a.g.e., s. 78.

<sup>242</sup> Ülgener, a.g.e., s. 159.

<sup>243</sup> Ülgener, a.g.e., s. 91.

<sup>244</sup> "Mesafe Bilinci: Madde, çevre ve zaman boyutlarına yakınlık ve uzaklık ölçüleriyle bir çeşit mesafe alışla söz konusu olan (yalnız maddi objektif ölçülerle dıştan değil, fakat sübjektif değer ölçüleri ve tercihleri ile içten yapılan) mesafe tayinidir. Dünya malına, çevre bağlarına ve gelecek hesabına ya adam akıllı ısınmış bir yaklaşım ya da her birine gerektiği kadarının üstünde soğuk mesafe alıştır. İktisat ahlakı tam bu noktada, maddeyi çevre ve zamana karşı mesafenin ölçü ve sınırlarını düzenleyici normatif kurallar olarak devreye girmiş olacaktır." (Ülgener, a.g.e., s. 29).

beraber dış çevreye açılış ve neticede kıt olan kaynakları hem bugüne hem de geleceğe bölüştürme hususunda dar ve geniş zaman boyutlarına uzanış şeklindedir. İktisadi eylem bu yönüyle insanı, tatmin edici araçlara, çevre ile yakın veya uzak geleceğe taşıyan fiil ve davranışlar şeklinde tarif edebilir. Tarifin üç unsuru değer yargıları, sübjektif tavır ve değişik bir insan odaklı ayrı bir ahlak anlayışını meydana getirmektedir. Ona göre şöyle bir sıralama söz konusudur:

a) İktisadi eylem, başlangıç itibarıyla insan ile madde arasında bağlantı kurmakla başlayan bir sıra, eylem ve harekettir. O zaman servet ve mal karşısında kişiye özel yargılar ile her defasında değişik ve farklı insan biçimiyle karşılaşılır.

b) İktisadi eylem, bireyi üretici, tüketici ve mübadele tarafı şeklinde en yakın komşuluk şeklinde en uzak çevreye kadar diğerleriyle ilişki kurmaya sevk eden fiil ve eylemlerdir. O halde, tüm bu ilişkiler karşısında benzer şekilde değer ölçüleri ve tercihleri ile farklı bir insan modeli bulunmaktadır.

c) İktisadi eylem başka bir bağlamda, kıt olan kaynakları bugünün ve geleceğin ihtiyaçlarında göre bölüştürme anlamına geldiğine göre farklı derecelerde gelecek kaygısı taşıması yönüyle yine değer ölçüleri ve tercihleriyle ayrı bir insan modeli karşımıza çıkmaktadır.<sup>245</sup>

Ülgener, tasavvufun giderek İslam dininin çalışma ahlakından koparak farklı toplumsal anlayışlar geliştirdiğini vurgular. Yakın Şarkta Orta Çağ sonlarına doğru görülen ticaret kapitalizminin ve teknik gelişmeler sonucunda ticaret yollarının değişmesiyle Osmanlı'daki toplumsal yapı içinde üretimden çok tüketim toplumu zihniyetinin dinamiklerinin bu içe kapalı, durağan, atıl hayat üslubunda ve tasavvuftaki kontemplatif-mistik yani (temaşacı-tembel) unsurların zihniyete olan etkilerinde aranması gerektiğini söyler. Tasavvuftaki (temaşacı-tembel) yaklaşımlar tüketim toplumu ile tüketim zihniyetine yol açan durgun-atıl hayat anlayışını farklı tabakalar için farklı yollarla meşrulaştırmıştır.<sup>246</sup> Ülgener'in burada tasavvufun, toplumun kendi çaresizliğini gizlediği bir sosyal organizasyona dönüştüğünü anlandığını söylersek yanılmış olmayız.

Tasavvuf, esnaflaşma ve Ortaçağdaşlaşma, Ülgener'in kavramsal haritasında birbirini tamamlayan öğelerdir. Tasavvuf, Osmanlı'nın toplum ile kurumlarını etkilemiş,

---

<sup>245</sup> Ülgener, a.g.e., s. 28.

<sup>246</sup> Ülgener, a.g.e., s. 124.

Batı'da görülen Orta Çağ zihniyetinin tam tersi yönde Osmanlı Orta Çağının devamını sağlamıştır. Ülgener için, kronolojik şekilde karşılığı yer almakla birlikte Orta Çağ, genelde bir zihniyetin ismidir. Orta Çağ'da, zihniyet dönüşümü gerçekleştirildiği için Batı'da bu zihniyet 13. ile 14. yüzyıllardan itibaren yok olmaya başlar. Osmanlı İmparatorluğu, kısa süren parlak bir aşamadan sonra bu zihniyet dönüşümünü gerçekleştiremediği için tekrar Orta Çağa dönmüştür. Ülgener, Ortaçağdaşlaşan iktisat ahlakının ve daha sonraki çözülme devri zihniyetiyle meydana gelen ekonomik çözümlenin Osmanlı tarihçileri tarafından vurgulandığı üzere klasik olarak ifade edilen duraklama ve gerileme dönemleriyle herhangi bir ilişkisinin olmadığını belirtmektedir.<sup>247</sup> Ülgener, Batılı bir kavram olan Ortaçağdaşlaşma ifadesi ile Batı dünyasının gerilemesine neden olan zihniyetin bizzat kendisine atıfta bulunmaktadır.<sup>248</sup> Ülgener, Ortaçağdaşlaşmayı duraklama olarak görür ve onu meydana getiren, devam ettiren ve fütüvvet ve esnaf gibi teşkilatlarıyla tüm toplumu etkileyen en önemli unsuru tasavvuf olarak görür. Ülgener'e göre bu zaman diliminde parlak ticaret dönemi bitmiş, ticaretin yerini ise -değişen ticaret yollarına karşı bir tepki olarak- "içe kapanma" odaklı esnaflaşma almıştır. Değer anlayışına bakıldığında ise kapanma ve katılaşmanın meydana geldiği görülmektedir. Herhangi bir yenilik ortaya çıktığında bu yeniliğe izin verilmeyen bir meslek ve sanat taassubu yani gelenekçilik söz konusudur. Feodal yaşamın bir asırdan sonraki çağa aktardığı ağalık ile efendilik duygusu hâkimdir. Çok tüketmeye ve görünüş ile gösterişe değer atfedilirken diğer taraftan üretim ve değer üretmeyi başkalarının sırtına yüklemeyi amaçlayan bir zihniyet söz konusudur. Ülgener bütün bunların 15. ve 16. yüzyıldan başlayarak Avrupa'da tarihe karışıp sona eren ancak Osmanlı dünyasında devam eden Orta Çağ değerleri olduğunu vurgulamaktadır.<sup>249</sup> Ülgener bunu Batı'nın gelişmesini sağlayan bir husus değil de Müslüman toplumların gelişimini engelleyen bir durum olarak görmektedir. Bir yönüyle İslam'ın içinde yer alan tasavvufî akımın bätini yönünün bu durumu şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre teslimiyet ve tevekkülün tasavvufî yorumlarla çalışma ahlakını derinden olumsuz etkilediğini savunduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>247</sup> Çağman: a.g.m., s. 57.

<sup>248</sup> Kaçmazoğlu, Hacı Bayram, "İktisadî Düşünce Tarihimize Ülgener'in Katkıları", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 1995, 21, s. 37.

<sup>249</sup> Ülgener, a.g.e., s. 9.

Ülgener'in kaleme aldığı Osmanlı zihniyet dünyası ile ilgili tezlere bakıldığında, tasavvufun tarih içinde nasıl bir seyir izlediği ve etki alanının ne kadar geniş bir yer tuttuğu görülür. Ülgener, ilk dönemdeki tasavvuf düşüncesiyle ilgilenmemekte ve yaşadığı dönemin tasavvuf anlayışıyla iktisadi zihniyet arasındaki ilişkiler bağlamında da fazla yorumlarda bulunmamaktadır.<sup>250</sup> Ona göre Osmanlı Medeniyeti'nde eşya, çevre ve zaman gibi üç temel unsurla ilgili algıların zamanla değiştiği görülmektedir. Tasavvufta eşyaya bakış dış dünya ile uzakta durulan, çevreye bakış söz konusu olduğunda dışa mesafeli, batın ile bütünleşme ve küçük cemaat ve tarikatlara ilgi gösterilen, zaman algısında ise geçmişe ve geleceğe uzak, sadece yaşanan zamanı düşünen bir tasavvur âlemi oluşturmuştur.<sup>251</sup> Tasavvuf İslam'ın yayıldığı yerlerde oradaki kültürden de yararlanmıştı. İslam dininin yayıldığı bölgelerdeki inançlar ile İslâmî öğeler birbirine karışmıştır. Böylece bu durum tasavvufu etkisiz hale dönüştürmemiş aksine Osmanlı öncesi bir zaman diliminden başlayarak Osmanlı tarihi süresince kitlelerin gerek dini anlayışını gerekse de gündelik hayatlarını etkilemiştir.<sup>252</sup>

### 2.2.2.3. Tasavvufta Rasyonellik

Ülgener, tasavvufun rasyonel olmayan mantığı ile kutsal kitapları işlevinden uzaklaştırdığı, amacından saptırdığını söyler. Ona göre Kutsal Kitap ne fizik kanunlarını ispatlamak ne de fal açmak için gelmiştir.<sup>253</sup> Bu söylemle tasavvufun rasyonel mantığa bürünmesi gerektiğini her fırsatta vurgulamaktadır. Müslümanların, farklı irrasyonel davranışlar sergilediğini, manayı dünyadan kopuk bir şekilde aramanın mantıklı olmadığını, bunun yerine, çevre ile zamanın ağırlıklarını ileri geri değiştirdiğini hesaba katarak manayı yorumlamaları gerekir.<sup>254</sup> Böyle bir mantık ile bakmanın yerine kutsal kitap üzerinde etraflıca düşünmenin bizi ileriye taşıyacağını vurgular.

Ülgener, tasavvufun irrasyonel bir tutumla toplumsal alanda hâkim olduğu düşüncesini Weber'den hareketle öne sürer ve rasyonel davranışı geliştiremediğimizden yakınır. Toplumumuzun neden ilerleme sağlayamadığı sorusu üzerinde yoğunlaşır. Ona göre geri kalmışlığımızın, kapitalistleşmemizin nedeni tasavvufun oluşturduğu zihniyet

---

<sup>250</sup> Türkdogan, Orhan, Max Weber-Günümüzde ve Türkiye'de Weberci Görüşler, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1985, s. 39.

<sup>251</sup> Arslan, a.g.m., s. 58.

<sup>252</sup> Arslan, a.g.m., s. 57.

<sup>253</sup> Ülgener, a.g.e., s. 165.

<sup>254</sup> Ülgener, a.g.e., s. 121.

dünyasıdır. Ülgener, dünyaya dokunur bir rasyonel mantığın gerekli olduğunu bunun yanında irrasyonel davranışlardan tamamıyla sıyrılarak ilerleyebileceğimizi iddia eder. Bu yüzden tarihten devralınarak gelen kültürel kodların maddeye olan bakışımızı belirlediğini, bu yönüyle Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sine miras kalan zihniyet yapısındaki ataletin bir an önce ortadan kaldırılıp yok edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre tasavvufun bâtını yorumu atalete ve tembelliğe iten bir zihniyet dünyası inşa eder. Yalnız tasavvufun Melamilik yolunu rasyonelliğe en yakın yol olarak değerlendirip diğerlerinden ayırmaktadır.

Weber, bahsettiği rasyonelliği (kendi deyimiyle usallık) ancak Batı toplumuyla özdeşleştirir, bunun dışında kalan kültürlerin us dışı geliştiğini söyler.<sup>255</sup> Ülgener'e göre Batı dünyasında çağdaş rasyonel kapitalist zihniyet giderek yükselirken Osmanlı toplumunda durgunlaşan atıl yaşam anlayışı ve rasyonel olmayan kazanma hırsı hâkim konumda olmuştur. Bu açıdan Ülgener, Osmanlı'nın Batı karşısında iktisaden geri kalmasının, en azından eşit konumunu sürdüremeyişinin sebeplerini ele alır: "Osmanlı Devleti'nin iktisadi gerileyişinin süregelen sebepleri teşebbüs ve kâr zihniyetinin rasyonelleşme aşamasına geçememesidir. Kâr ile teşebbüs zihniyetinin varlığından söz edebilmek için kazanç aşkının normal üretim ve ticaret durumlarına yöneltilip yöneltilmediğine bakmak gerekir. Batı'da kazanma arzu ve hevesi 16. yüzyıldan başlayarak düzenli bir ticarete ve 19. yüzyılda da endüstri devrimine doğru rasyonel bir teşebbüs zihniyetine dönüşürken Osmanlı'da bunun tam tersi olmuştur."<sup>256</sup>

Ülgener'in anlatımıyla kapitalizmin oluşumuna, uluslararası ticari etkinlikler, tüccarların hem devlet hem de kiliseye karşı duruşları birlikte yol almıştır. Bu durumda kapitalizmin oluşumu Protestanlıktan çok daha önceye gider. Burjuvazi ise soylu ve kilise odaklı değer yargılarına direkt karşı çıkarak gelişim göstermiştir. Burjuvazi bir dinsel tipin taklit edilerek değil de daha çok kendi tipini meydana getirerek, kendi yasalarını izlemesidir. Protestan ahlakı Weber açısından, salt burjuvalara hayat tarzlarının meşru olduğu hissini vermiştir. Protestanlık, topluma hâkim olan burjuvanın dine yönelik yaptığı yoruma bağlı olarak şekillenmiştir. Bu yorum insanların Protestan olmaları hasebiyle kapitalist olmadıklarını tam tersine kapitalist olmalarına bağlı olarak Protestan olduklarını vurgular. Kapitalistleşmenin ilk aşamalarındaki toplumda yeni oluşan

---

<sup>255</sup> Weber, Max, Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı, (çev. Zeynep Abuora), Hil Yayın, İstanbul 2009, s. 24

<sup>256</sup> Özkiraz, Ahmet, a.g.m., s. 53.

değerlerin hâkim olmasını kolaylaştırdılar.<sup>257</sup> Hill burada dinin, yani mistik anlayışın, bunu sürdürme işlevini yerine getirdiğini ancak bunu oluşturacak zihniyeti kapitalist topluluğun inşa ettiğini söyler.

Ülgener, ticari eylemlerin yanı sıra, tabii kazanç yollarının giderek daralmasının insanları zenginlere muhtaç ettiğini,, tefeciliği son derece kârlı ve cazip bir yol haline getirdiğini ve bu durumun da kapitalizmin ön aşaması sayıldığını belirtir. Ancak Batı’da olduğu gibi bizde de bundan öteye gidilmemiştir. Batı’da sermaye birikimi evrilerek kapitalist iş ve organizasyonlara dönüşmüştür. Doğu’da ise oluşan sermaye birikimi kapitalizmi doğurmaya elverişli olamamıştır. Tefecilikle uğraşanların sermayeyi kullanarak bir yere gelmeleri fikri hâkimdir. Bu tipler toplumsal alanda gelişip ilerlemeyi sağlayacak sosyal ve iktisadi zeminden yoksundur.<sup>258</sup>

Weber, Batı medeniyeti ile diğer medeniyetleri karşılaştırmak suretiyle bu konuyu oldukça geniş bir şekilde açıklamaya çalışır.<sup>259</sup> Bu doğrultuda Weber, konuyu incelemeye alırken kullandığı en temel kavramlardan biri olarak rasyonalite bağlamında, herhangi bir medeniyet içerisinde, devletlerin ve toplumların hemen her alanda farklı rasyonalite türlerinin görülebileceğini ve yaklaşım tarzlarına göre rasyonalitenin değişiklik gösterebileceğini ifade eder. Ancak kapitalizmin doğuşuna etki eden Batı’ya özgü rasyonalitenin salt kendi medeniyetlerine has olduğunu vurgular.<sup>260</sup> Ona göre yalnızca Protestanlıkta bireyin dindarlığı meslek ahlakı içli ile ölçülür.<sup>261</sup> Diğer bir ifade ile Batı’nın, mesleki dünyalarını dini dünyalarına dönüştürdüklerini söyleyebiliriz. Ancak Ülgener için bu, İslam dünyasında imkânsız görünmektedir.

Weber’in İslam’ı yeterince anlamadığı ortadadır, Ülgener’in bunu ortaya çıkarmak ve rasyonel mantık temellerinin farklı toplumların aynı gelişim çizgisinde olabileceği ihtimalini de göz önüne alarak, ahilikte<sup>262</sup> meslek piri ile tasavvuf ehli olma arasındaki farkların ortadan kalktığını görür. Meslek erbabı olanlara adeta dini bir lider gibi kutsallık

---

<sup>257</sup> Hill, Christopher, *Protestanlık ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı*, (çev. Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 45.

<sup>258</sup> Ülgener, a.g.e., s. 191.

<sup>259</sup> Weber, Max, a.g.e., s. 3.

<sup>260</sup> Weber, Max, a.g.e., s. 23-25.

<sup>261</sup> Ülgener, a.g.e., s. 50.

<sup>262</sup> “Anadolu ahileri hicri yedinci asırdan başlayarak dokuzuncu asra kadar bilhassa anarşi devirlerinde pek mühim roller oynayan bu kuvvetli zümrenin Osmanlı saltanatının tecessüsünde büyük amil oldu ve Osmanlı idaresinin merkezîyesini lakıyla kuvvetlendirdikten sonra sadece esnaf teşkilatı mahiyetinde kaldı.” (Babinger, Franz, Köprülü, Mehmed Fuad, *Anadolu’da İslamiyet*, (çev. Ragıp Hulusi), İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 54.)



atfedildiği görülür. Asıl mesele burada meydana gelemeyen sermaye sınıfıdır. Diğer yandan cemaat yapısının kapalı bir ekonomiye dönüşmesi söz konusudur. Dünya toplumlarında güç ve iktidar bağlamında değişen iktisadi yapının varlığı, değişen ekonomik yapının yeni iktidarların öne geçmesine ve bazı toplumların da bunu aşamamasına neden olarak giderek kapalı/korumacı bir iktisadi politika geliştirmelerini göz ardı ettiğini söyleyebiliriz. Weber'e göre esnaf ve işletmenin yanı sıra, iş aletleri ve tezgâh sayılarının, genel manada üretim ve tüketimde belirli sınırlar içinde tutulması, Ahi teşkilatlarında ihtiras, yarışma ve rekabet gibi tutumları törpüleyici bir ahlak anlayışını hâkim kılıyor ve bir anlamda “ihtiyaca göre üretim” düşüncesinin amili oluyordu.<sup>263</sup>

Weber, Tanrı katında seçkin kul olma bilincini Protestanlığın riyazetçi kanadında görür. Weber bu bakış açısıyla, odak noktası yaptığı muhakeme ve mantık zincirini topluma doğru yürüterek, asrımızın rasyonalizme ve bu rasyonalizme dayalı kapitalist odaklı dünya görüşüne meyilli çizgilerin sadece bir anda ortaya çıktığını söylemektedir. Dünyaya tamamen kapılmadan rasyonel ve hesaplı bir davranış tarzını başarıya ulaştırmak yine ancak Tanrı'dan gelen rahmet ve bereketin bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Amaç dünyadan elini eteğini tamamen çekmiş bir keşiş için iffet ismeti değildir. Ancak dünya içerisinde olup da her türlü nefis odaklı haz ve zevkten kendini uzak tutabilmek; yoksulluk değil ancak rantıyece keyif çatma ve feodal biçimli vur patlasın çal oynasın odaklı bir hayata da asla övgüde bulunmamak ve iltifat etmemektir. Bu anlayış, manastır odalarında çile ve mahrumiyetle yaşam sürmek de değil fakat her zaman uyanık, rasyonel ve kontrol temelli bir yaşama biçimi, dünyanın güzelliklerine de rastgele teslim olmaktan uzak, bireysel kaprislere ve duygusallığa kapılmamaya azimli ve kararlı, tamamen disiplin odaklı bir yaşam anlayışıdır. Tüm bunlar Batılı meslek erbabının özlemine, hasretini ve idealini belirleyen çizgilerdir. Ayrıca hepsi diğer dinlerin aksine sadece Batı'da bulunmaktadır.<sup>264</sup>

Rasyonel düzenli çalışmayı ve kalvinist-püriten ahlakın payını bir anlığına tartışmasız kabul ederek diğer dinlerin ve özellikle İslam'ın tamamıyla ters yönde yol aldığı söylemek doğru olmayacaktır. Asıl burada önemli olan, emek ile dünyaya yönelik işleri sınırlayan organik bir tatmin ve doyumluk çizgisinden bahsedilemeyeceği gibi, ahirete imanın dahi bir sınır ve engel koyamayacağı gerçeği gün gibi belirgindir.

<sup>263</sup> Solak, Fahri, “Ahilik”, İktisat ve Din, (der. M. Özel), İz Yayınları, İstanbul 1994, s. 71.

<sup>264</sup> Ülgener, a.g.e., s. 51.

“Yarın ölecekmiş gibi ahiret için; hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışıp kazancını temin etmek” peygamberin buyruğundan başka bir şey değildir. Sadece ilk öz kaynakların değil, bir kısım sufiler ile tarikatların da aralıksız çalışmaya ve kazanç sağlamaya verdikleri değer, zamanı gelip de verilen örnekleri incelendikçe, Kalvinizmin değer ölçülerini yansıtacak bir çalışma anlayışının varlığı dikkatten kaçmaktadır.”<sup>265</sup> Ancak gelinen noktada toplumsal normlarla iktisat arasındaki ilişkinin rasyonelleşmesine engel olan tasavvuf ahlakının varlığını koruduğunu söylemektedir. Weber, İslam’da savaşı tabakaların askeri ahlakı ile sufilerin dönüştürdüğü zahidane dindarlığı, rasyonel kapitalizmin doğuşuna engel faktörler olarak gösterir. Bu savaşçı tip, dünyalık itibar ve zenginlik ancak siyasi ve askeri olarak kazanılmaktadır.<sup>266</sup> Protestanlık ahlakına ters olarak bu nimetlerden bu dünyada faydalanmayı ve dünyayı değersiz hale getiren etik anlayışı geliştirmiştir.<sup>267</sup> Tasavvufta dünya tanrısal bir atfe tabi tutulmadığından dinsel motivasyonu eksiktir. Kalvinist düşüncede dini bir motivasyon vardı. Tasavvuf ehli için dünyanın değeri yine bu dünya içindir. Bütün bunlardan hareketle Ülgener, tasavvuf ehli için dünya ancak dünyalık statüleri için rasyonelize edilecek bir durumu olduğunu ortaya koyar.<sup>268</sup> Bunun da kulluk bilinci ile tanrı tasavvurunun dünya temelinde yakınlaştırıcı olmadığını bizatihi dünya ile arasında mesafe doğurduğunu söyleyebiliriz.

#### **2.2.2.4. Taban Dindarlığı**

Ülgener’e göre İslam dininin kabulünden sonra tasavvufla beraber, yüksek tabaka ve halk tabakası arasındaki ayırım derinleşmiştir. Bu tabakalaşmayı doğru bulmamakla birlikte tabakanın sosyal gerçekliliğini dikkate olarak üst tabakanın varlığının kaçınılmaz olduğunu görür. Tasavvuf ve tasavvufî hareketlerden kaynaklı dindarlığı tavan-taban ayırımı yaparak ortaya koymaya çalışır. Tavan dindarlığını, öz ve mana bakımından yüksek dindarlık dediği ulemanın dindarlığına karşı olarak görür. Tabanı da toplumun gövdesi olarak niteler. Bu yüzden gövde hareketi olarak gördüğü şey, aslında taban dindarlığıdır. Ona göre tasavvuf ve tarikatların özü tavandan ve üst tabakadan aşağı tabakalara indikçe kaybolarak sığlaşır. Bu şekliyle tasavvuf ve tarikatların kültür dünyalarının her türlü anlamdan arınmış olarak boşa yüzen bir yığın cansız kalıplar ve

<sup>265</sup> Ülgener, a.g.e., s. 83.

<sup>266</sup> Turner, Bryan S., Max Weber ve İslam, (çev. Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 227.

<sup>267</sup> Schorder, Ralph, Max Weber ve Kültür Sosyolojisi, (çev. Mehmet Küçük), Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1996, s. 100

<sup>268</sup> Bodur, Hüsnü Ezber, Max Weber’in İslam’a Bakışı, *Türk Yurdu Dergisi*, 1990–79 (33), s. 34.

şemalar halini aldığını söyler.<sup>269</sup> Tasavvufun tabanın elinde sadece sembolik olarak yaşandığını dile getirmeye çalışır.

Ülgener'in tavan dindarlığının oluşumunda önemli gördüğü şey, üst tabakanın farklı bir dil oluşturarak alt tabakadan farklı elit bir inanç sistemi oluşturmasıdır. Ona göre üst ve alt farkının ortaya çıkmasının nedeni, kişilerin manevi telkinleri içselleştirmesi ve sindirme noktasındaki kabiliyetlerinin eşit çizgide olmamasıdır. Kuruluş çağına mahsus olan nispeten sade, külfetsiz hayat anlayışı zamanla farklı bir boyut kazanmıştır. Fikir ve inançlar üst düzeyde şekillenip bir anlamda mesaj iletimi ile aşağı seviyedeki insanlara aktarılırken ilk ve asli dokusunu koruyup koruyamamaları; yerine göre üst taraftaki ibadet yönü hariç olmak üzere pek az ilişki içerisinde kalmış bir toplum inancının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum bir bakıma, dinin kendi içinde yoğrulan bir oluşum dinamiği şeklinde algılanabilir. Çoğunlukla din kurallarının toplumun anlayabileceği seviyenin üzerinden tutulması resmi din anlayışının altına ikinci tabaka şeklinde kitleye özgü ve kolayca sindirilebilecek basit imajlardan oluşturulmuş bir inanç türünü ortaya çıkarır. İşte bu gelişme iktisat ahlakını anlamak için önemli kilit noktalardan biridir.<sup>270</sup>

Tasavvufi fikirlerin üstten başlayıp derece derece tabana doğru yayıldığını görürüz. Zamanla kitlelerin benimseyeceği her hareket ve fikrin, önceleri seçkin bir çevrede hazırlığı yapılmıştır. Folklor zamanla, iktisat ve sanat bağlamında tasavvuf ve tarikatlar tarihi, bir açıdan daha üst düzeyde yer alan fikir ve inançların sade ve kolay bir şekilde sindirilebilir ifade biçimleri içinde alt tabakaya yani halk inançları katına yayılma ve böylece kitlenin gündelik yaşamını ve zevklerini biçimlendirmeye yönelik bir etkinlik kazanır.<sup>271</sup> Bu etkinlikler, öz ve muhteva bakımından yer yer basit hale gelme ve bazen aslı tanınamayacak kadar farklı mana kalıplarına dökülme pahasına mümkün olmuştur ve olmaktadır. Mistik derinlikten süzülüp gelen fikirler, halk idrakine aktarıldıkça, asıllarıyla ilişkisi kesilmiş ezbere, monoton kalıp ve klişelere oturup kalmıştır.<sup>272</sup> Ülgener, dini öğretilerin din büyüklerinin yorumlarının dışında alt tabakada değişime uğrayarak dinin derinliğini kaybetmesine neden olduğunu vurgular. Anladığımız kadarıyla bu dini normlar aşağı avama indikçe dini olmayan birtakım yorumların bütününde yaşadığı rasyonel olmayan taban dindarlığını oluşturmaktadır.

---

<sup>269</sup> Ülgener, a.g.e., s. 142.

<sup>270</sup> Ülgener, a.g.e., s. 37.

<sup>271</sup> Ülgener, a.g.e., s. 141.

<sup>272</sup> Ülgener, a.g.e., s. 142.

Ülgener tasavvufla beraber tembelliğimizi oluşturan zihniyet dünyasının nasıl inşa edildiği ortaya koymaya çalışır. Tasavvufun toplumu kitabi yaklaşımdan bânîni yaklaşıma yönelttiğini savunmaktadır. Din yayılmadan önce “ilk etap” olarak gördüğü Arap Yarımadası herkes için aynı şeri hükmü verir. Fakat asıl mesele yayıldıktan sonrasındır. Burada kitabi ana eksenden çok dinin yorumlanarak farklı dini hayatlar şeklinde Kuzey Afrika’da başka İran’da başka Anadolu’da başka biçimlerde ortaya çıktığını söyler. O, bu tür yorumları “Ortodoks” (kitabi) kurallarından sapma olarak görür ve ona göre bu tembelliklerini dini yorumlarla meşrulaştırarak yeni bir inşa alanı oluşturma gayretidir. Bu durum eser müessir ilişkisinde olduğu gibi dinin birtakım yorumlarla dünya hayatına şekil vermesidir.<sup>273</sup>

Ülgener’e göre İslam dininin hâkim olduğu ülkelerde diğer sınıflarla beraber ruhanî aristokrasi vardır. Peygambere ait vasıfların kendinden sonra gelenlerde ayrıcalık oluşturmamasını söylese de tasavvufla beraber dini ruhbanîyet oluşmuştur. Dünya sıfatlarına sahip olan padişahın manevî şekliyle hiçbir farkı olmadığını savunur. 12. yüzyıldan başlayarak yeri geldikçe ruhanî derebeyler şeklinde organize olduklarını ve bânîni isyan ve kıyımlar da en aktif rolü oynadıklarını söyler.<sup>274</sup>

Tasavvufla beraber sadece dini kurallar değil aynı zamanda toplumdaki bazı norm ve kurallar da asıl şekillerini bozmadan yeniden yorumlanmıştır. Önceki zamanlarda bahadırılık ve yiğitlik yerine münzevi ve tevekkül ile dış âleme küskün bir portre çizilmektedir. Zaman algılanışı gelecek kaygısızlığıdır.<sup>275</sup>

Ülgener, tasavvufta insan-ı kâmil derecesine yükselmiş kişilerin yaptıklarından mesul olmadığını bu yüzden kendi müritleri için içtihat kapısının kendi ihtiraslarına açık şekilde durduğunu söyler.<sup>276</sup>

Çözülme devri (son iki yüzyıl) insanının bütün olanları kendi dışında, Allah-Devlet bağlamında görmesinden dolayı bir tür rehavet, yavaşlık ve ağırlık olması doğal hale gelmektedir. İşlerin ters gitmesinin de bu durumu doğal olarak ataletle dönüştürdüğünü söyler.<sup>277</sup>

Ülgener’e göre mistik dünya görüşündekilerin anlayışı, her şey kadiri mutlak Allah’ın izniyle olduğundan ona müdahale ederek günahını çekme korkusu ve bunu

---

<sup>273</sup> Ülgener, Sabri, a.g.e., s. 14.

<sup>274</sup> Ülgener, a.g.e., s. 30.

<sup>275</sup> Ülgener, a.g.e., s. 72.

<sup>276</sup> Ülgener, a.g.e., s. 131.

<sup>277</sup> Ülgener, a.g.e., s. 24.

tefekkür etme şeklinde olur. Buradaki anlayış mistik düşünceye sahip Müslümanın pasif durumuna işaret eder. Ona göre Müslüman, dünya ve ahiret selameti istediğinden günah ve kusurlara karşı durmalı ve hak ve doğruluk adına aktif olmalıdır.. Birincisi “dünyadan kaçış” iken diğeri “dünyayı red” olarak algılanmalıdır.<sup>278</sup> Ülgener, bir tarafta kendi içine kapalı “rind” diğeri tarafta “zahid” iki tipin daima bir çatışma halinde olduğunu ve bir uzlaşmanın mümkün olmadığını söyler. Ona göre İslam toplumunda bu iki tipten biri Tanrı’nın şanını yüceltmesi yerine kendini iç huzura vermiş bir rind diğeri ise zahire önem veren, şekil uğruna dinin batınini terk etmiş, kuru, soğuk zahid olarak algılanmaktadır.<sup>279</sup>

Ülgener dini anlayışın getirdiği tabakalaşmanın tasavvufla beraber ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ülgener’e göre İslam dini teşekkülünü tamamlayıp tasavvufa açıldıktan bir süre sonra kendi içerisinde “zirve” ve “alt” ayrımları oluşmuştur. Bir tarafta geniş halk tabakasının anlayamayacağı mistik inançlar diğeri tarafta basit tasvirler ve imajlarla örülü kitle inançları bulunmaktadır. Bu “enstansif” boyut üstte farklı bir zümrenin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu zümrenin karizması da kütleyi şeriat ve şekilci tutum yerine batını yollarla elinde tutmalarıdır. Tarikat kurucularının bu yolla kütleye hâkim olmaya çalışması ve liderlik gücüne sahip olması ulema sınıfının tepkisini çekmektedir. Ülgener’e göre buna en iyi örnek olarak yeniçeri ile esnaf katlarına kadar yayılıp uzanan Bektaşilik akımı karşısında Sünni ulema yani devletin kendisi yer almaktadır.<sup>280</sup>

Ülgener, sosyolojik olarak bir örnekliliğin olmasının zorunlu olduğunu ve bunun dinler arasında farklılık yapılandırıldığını dile getirir. Örneklilik olarak alınması gereken kurumun “ulema” kurumu olduğunu ifade eder.<sup>281</sup> Merkezi konumda ulemanın din anlayışının çevreyi etkileyip biçimlendirmesinin tarikatın bânini yorumlarına karşı önemli derecede dine yabancılaşmayı engelleyeceğini ifade etmeye çalışır.

Ülgener İslam dininin dünyaya bakışının dünyaya, çevreye ve zamana bakış şeklinde olduğunu belirtir. İslam dünyayı teşvik eder, çevre topluluğa yayılma ve yerleşme özgürlüğü verir ve yaşanılan ana bağlı olursa da, yarımı düşünenin ona göre tedbir alması gerektiğini söyler. Ona göre tasavvufla birlikte dünya; bir gurur ve kibir kaynağı, yalnızca kendi etrafına faydalı olan ve yaşanılan ana bağlı kalan kapalı ve kaygısız bir bilinç oluşturarak dine yabancılaşan bir anlayış geliştirmiştir.<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> Ülgener, a.g.e., s. 36.

<sup>279</sup> Ülgener, a.g.e., s. 38.

<sup>280</sup> Ülgener, a.g.e., s. 41.

<sup>281</sup> Ülgener, a.g.e., s. 42.

<sup>282</sup> Ülgener, a.g.e., s. 68.

Ülgener'e göre alt üst tabakalar, "yardım" hususunda görev değişimi geçirmiştir. Ona göre tasavvufla birlikte üstün alt kesime bakması söz konusu olmayıp alt kesimin çalışıp üst kısma bakması söz konusu olmuştur.<sup>283</sup> Altta haram olan bir şeyin üstte helal olabileceği fikri ortaya çıkmıştır.<sup>284</sup> Bu şekilde üst tabakadaki başka statülerin tüketim standardına kavuşmak için tasavvuf kanalını kullanılarak onlarla aynı düzeye gelmesinin yolu açılacaktır.<sup>285</sup> Ağalık sistemi gibi bir rantıye sınıfı ve onun etrafında doğal bir yaşama sınıfı oluşacaktır. Batı'da bu yaşama halkası endüstri sınıfına dönüşürken İslam toplumunda rant kapitalizmin vücut bulmasına ortam sağlamıştır.<sup>286</sup> Tasavvufa toplumsal değişimde "gölge faktör" olarak bakılmasının yanlış olduğunu dile getirir.<sup>287</sup> Ezberlenmiş söz ve deyimler toplum zihniyetini oluşturup bu ahlakın yerleşmesi için etkili olmuştur.<sup>288</sup>

### 2.2.3. Erol Güngör'de Tasavvuf Sosyolojisi

Erol Güngör, tasavvufun meselelerini sosyolojik olarak ele almış ve Türk toplumunu anlama ve açıklama gayretine girmiştir. İslam dini üzerine eserler vermesi ve din üzerine yoğunlaşması bu gayretinin çıkış noktasıdır. Özellikle dünyada yeni dini hareketlerin oluşmasından hemen sonra tasavvuf üzerine çalışmalar yapar.<sup>289</sup>

Dinin toplumsal hayatta ne derece önemli olduğunu ve bunun yadsınamaz bir sosyal gerçeklik olduğunu vurgular. Bu yüzden tasavvufun da toplumsal gerçekliğimizin bir parçası ve üzerine düşünülmesi gereken bir sosyal olgu olduğunu kabul eder. Dış dünyayı anlamaya çalışırken doğrudan değil dolaylı kavrayışların önemli olduğunu ve toplumların paylaştıkları ortak değerler aynı olsa da bunları ifade etme şekillerinin farklılaştığını savunmaktadır.<sup>290</sup> Ona göre toplumların şekilsel benzerliklerini dikkate alarak muhtevasının benzer olduğunu öne sürmek büyük bir hatadır.<sup>291</sup>

Güngör, Türk toplumunun serüvenini anlatırken tasavvufu 1923'ten başlatmaz. Onun yöntemi birbirinin ardılı olan olayları sıralayarak bir süreci izah etmek şeklindedir.

---

<sup>283</sup> Ülgener, a.g.e., s. 133.

<sup>284</sup> Ülgener, a.g.e., s. 135.

<sup>285</sup> Ülgener, a.g.e., s. 136.

<sup>286</sup> Ülgener, a.g.e., s. 137.

<sup>287</sup> Ülgener, a.g.e., s. 138.

<sup>288</sup> Ülgener, a.g.e., s. 138.

<sup>289</sup> Bkz. Erol Güngör, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006. Güngör'ün bu çalışması İslam dini üzerine oldukça geniş fikri açılımlar sunmaktadır.

<sup>290</sup> Güngör, a.g.e., s. 66.

<sup>291</sup> Güngör, Erol, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007, s. 52.

Türkiye Cumhuriyeti kurulmadan önce, yaşanan toplumsal gerçekliğe değinerek bu günlere nasıl gelindiği üzerinde yoğunlaşır. Osmanlı'yı asla reddetmez ve aynı zamanda savunuculuğuna da soyunmaz, bir nevi meydana gelen boşlukların nasıl oluştuğunu saptar ve yapılan yanlışlıkları gün yüzüne çıkarmak için çaba harcar. Batı ile münasebetlerimizin problemlerini, geçmişte yapılan yanlışları medeniyet ve kültür bağlamında değerlendirir. İslam'ın temel inancına aykırı yönlerinin olduğu tasavvufu bu çerçevede tarihsel bağlamıyla ele almaktadır.<sup>292</sup>

### 2.2.3.1. Tasavvufun Menşei

Güngör, İslam'da tasavvufun ortaya çıkmasında yabancı inanışların etkisinin yüksek olduğunu söyler. İslam tasavvufunun İslami kaynaklardan beslendiğini ancak bunun yanı sıra İslam dışı bazı kaynaklardan da beslendiği kanaatindedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de mistik unsurlar yer almakla birlikte, belli bir zaman sonra mistisizm hareketinin doğmuş olması tasavvufta yabancı etkisinin rol oynadığına bir delil teşkil etmektedir. Fakat esas motif İslamiyet odaklı olduğu için, tasavvuf bütünüyle İslami bir sistem olarak gelişmiş ve sufiler bütün görüşlerini Kur'an ve sünnete dayandırmakta gecikmemişlerdir.<sup>293</sup>

Güngör, tasavvufun manevi teşkilatlarından sufi tekkelerini, Hristiyan manastırlarından ayıran en büyük farkı tekkelerin dünya hayatına kapalı olmayışı şeklinde ifade etmektedir. Güngör, bu şekilde tasavvufla Hristiyan mistizminin mekânsal anlam farklılıklarını ortaya koymuştur.

a- İslam tasavvufu, diğer dinlerdeki mistik yönelimlerin aynısı değildir. İslam mistisizmi ile Hristiyan mistisizmi arasında farklar vardır. Özellikle değişik bir vecd halini yaşamaları noktasında bu fark belirginleşir.

b- İslam tasavvufunda Gazali'nin görüşüne göre daha derin ve sakin durumdaki tefekkür halini aksettirir. İslam'da bunun patolojik bir durum olmadığını ilham alma esnasında pasif olursa bile ciddi bir hazırlık sürecinin olduğunu yani bireyin hazırlık sürecinde aktif olduğunu gösterir. Bu durum, Hristiyanlıkta bireyden bağımsız ilahi iradenin müdahalesiyle gerçekleştiği patolojik bir durumdur.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> Güngör, a.g.e., s. 8.

<sup>293</sup> Güngör, a.g.e., s. 60.

<sup>294</sup> Güngör, a.g.e., s. 122.

c- Mistikler vecd halinde zihinlerinin birer ayna haline geldiğini vurgulayarak o aynaya hakikatlerin yansıdığını kabul etmektedir. Buna bakarak diyebiliriz ki, hadise psikolojik bakımından bir iç gözlem demektir. Ancak bu iç gözlem belli bir ruhi hale ulaştıktan sonra yapılmaktadır. Psikolojide bu durum uzun yıllar tartışma ve araştırma konusu olmuştur. İçe bakış muhtevası olarak ifade edilen imajlar, zihnin aldığı genel şekle göre belirlendiğinin göstermesidir. Çünkü bir insan iç dünyasını, İslam'ın verileriyle doldurursa, zihnin ona açacağı dünya yine İslami olabilir.<sup>295</sup>

Güngör'ün tasavvufun menşei konusundaki bir diğer görüşü şeyhlik kurumu üzerinedir. Ona göre dini liderin şeyh olabilmesinin, şeyhlik kurumunun devam etmesinin ilk koşulu bir silsileden gelmesidir. İkinci şartı ise yabancı kaynaklardan bulaşmış, Şiiilerin imamet telakkilerini aksettiren doktrini olduğudur. Bu doktrine göre cemaatin başındaki imam masum(günahsız)dur. Bütün yaptıkları hakikattir. Bunun Sünni Müslüman toplulukları arasında da oldukça yaygın bir hurafe olduğunu belirtmektedir. Bunun dünyadaki teşkilatlanmalar gibi olduğunu söyler. Dünyanın görünmeyen bir hükûmet şeklinde idare ediliyor olduğunu, her şeyhin bâtni bir görevi olduğunu ve bunu kimsenin bilemediğini söyler. Hiyerarşik düzen gibi en tepede kutup vardır. Kutup ve onunla birlikte giden silsileyi takip edenlerin İsmailiye mezhebinden tasavvufa geçmiş olabileceğiyle ilgili genel bir kanaat ile mutasavvıfların içinde dahi kutup lakırdısı zuhur etti ki manasını “resulün arifin olup berhayat oldukça marifette hiç kimse ona müsavi olamaz” şeklinde ifade eder. Tasavvuf ise Allah ruhunu alınca ehli irfandan başka yaşayan birisine devamlı geçen dinamik bir yapı şeklinde devam ettiği tasavvufta genel kabuldür.<sup>296</sup>

### 2.2.3.2. Tasavvuf Anlayışı

Güngör tasavvufu genel manada görünmeyen âlemle “spiritüel bir temas” olarak ifade eder ve mistisizm insanlığın her döneminde vardır diye ekler. Ona göre insanın her zaman sorduğu ana metafizik sorulara verilen cevaplardan biri olma yönüyle yere veya zamana bağlı olmayan, toplumsal faktörlerle düşünce olayları arasında bulunan ilişki, tek istikametli bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığı için, tasavvuf şu ya da bu sosyal atmosferin

---

<sup>295</sup> Güngör, a.g.e., s. 136.

<sup>296</sup> Güngör, a.g.e., s. 83-84.



bir eseri olarak ortaya çıkmayacaktır. Sosyal faktörlere bağlı olarak, bakış ve düşünce tarzının toplumda kimi zaman güçlü, kimi zaman da zayıf bir hareket olarak oluştuğunu söyler.<sup>297</sup> GÜNGÖR, mistisizmin İslam tasavvufundaki karşılığını sufi metotlarla Allah'a yaklaşmak olarak değerlendirmiştir. Ona göre, tasavvufta insan, kendi yolunu kendi seçse dahi o yola tek başına giremeyeceğini bilmelidir. Muhakkak cemiyet içinde bir cemaatle birlikte hareket edeceğini belirtir.

GÜNGÖR, mistisizm dediği kavramı ele almadan önce mistisizmin ontolojik temeline ilişkin önemli bir ayrıma işaret eder. Bu ayrım felsefi mistisizm ve dini mistisizmdir.<sup>298</sup> GÜNGÖR'e göre İslam tasavvufu, İslam'ın belli bir yorumu anlamına gelmektedir. Ancak ona göre tasavvuf denilince bir hayat tarzı akla gelir. Fakat felsefi fikirler de dünyaya karşı bir tavır alma biçimindedir.<sup>299</sup> Diğer bir ifade ile tasavvuf uygulama sunarken, felsefe tarif sunar.

GÜNGÖR'e göre tasavvufun iki önemli boyutu vardır. Birincisi tasavvufî din anlayışına bağlı olarak bir çeşit "hudut dini" olma boyutudur. Türklerin düşman bir mekânda daima diri kalmasını sağlamaktadır. İkincisi ise medresenin istikrar içerisindeki bir cemiyet bünyesinde çalışmasına karşılık Tekke'nin heyecan unsuruna yaklaşımında görüldüğü üzere verilen önemle, sürekli gaza halinde bulunan ve yaşayan insanları eyleme geçiren önemli bir kuvvet olduğudur.<sup>300</sup> Tasavvufu, toplumu dışarıya karşı askeri güç, içerde ise sosyal motivasyonu sağlayan bir organizasyon olarak görür.

GÜNGÖR'e göre tasavvufun kendini ilim dalı olarak ortaya koyması diğer ilim dallarıyla olan ilişkisi neticesinde gerçekleşmiştir. Bilgi süreçleri üzerine süren tartışmalar tasavvufun kendine has bir metot geliştirmesine neden olmuştur. GÜNGÖR'e göre ulema, mutasavvıflar ile fakihlerin beğenmeyerek ve tasavvuf diye bir ilim sahası icat etmelerinden hoşnut değildir. Ona göre tasavvuf ehli, fıkıhçılar ile aralarındaki ayrılıklar, çatışmalar ve sorunlardan dolayı ayrı bir ilim yolu tutmuşlardır. İhvan-ı Safa, GÜNGÖR'ün Yeni Eflatuncu dediği dini grup, tasavvufta hâkim iken daha sonra Gazali,

---

<sup>297</sup> GÜNGÖR, a.g.e., s. 81.

<sup>298</sup> "Felsefi mistisizmle dini mistisizm aynı şeyler değildir. Mistisizm felsefedeki gibi aklın küçümsediği konularda akli kullanarak bir düşünce sistemi üretmek değildir. Aksine tasavvufta ise akıl en baştan beri ölçü olarak ele alınmamaktadır." (GÜNGÖR, a.g.e., s. 82.)

<sup>299</sup> GÜNGÖR, a.g.e., s. 13.

<sup>300</sup> GÜNGÖR, a.g.e., s. 154.

sonrasında Suhreverdi hâkimiyeti ele geçirmiştir.<sup>301</sup> Dolayısıyla tasavvuftaki paradigma dönemsel olarak farklı yorumlarla varlığını güncellemiştir.

Güngör tasavvufun her şeyden önce bir terbiye işi olduğunu ve eğitim almaya muhtaç insanın ilk işinin kendisine yol göstermeye muktedir bir mürşid-i kâmile bağlanması gerektiğini ifade etmektedir. Yol rehberinin umumi adı “Şeyh” şeklinde ifade edilmektedir. Tarikata giren bir kimse kendisini Şeyh’e teslim etmek, ondan ne gelirse baş üstüne deyip kabul etmek zorundadır. Salık ve mürid olarak ifade edilen çırağın eğitiminin ne zaman tamam olduğuna yine şeyh karar vermektedir. Bu yollar her sufi büyüğünün adını taşır. Tarikatta Abdülkadir Geylani’ye kadar varan bir şeyhler zincirinin halkası olmalıdır ve Şeyh ile Abdülkadir Geylani arasındaki zincirde herhangi bir kopukluk bulunmamalıdır. Sadece bu sayede Kadiri Tarikatını temsil ettiği anlaşılmaktadır. Girilen yolun başındakinin kim olduğunu bilmesi, nasıl bir manevi halkaya sahip olduğunun farkında olması tarikata giren kişinin bilmesi gereken şartlardandır.<sup>302</sup>

Güngör, girilen yolun muhakkak bir geleneksel yönünün olması gerektiğini ve geleneği olmayan oluşumlara itibar edilmemesini özellikle vurgular. Tasavvuf ehline dâhil olmak isteyenlerin şu iki özelliği göz ardı etmemelerini öğütler. Birinci özellik liderin belli bir silsileden gelmesi ve kendinden önceki halkadaki mürşitten icazet alması şartıdır. Dini liderin şeyh olabilmesi, şeyhlik kurumunu devam ettirmesinin ikinci şartı ise, yabancı kaynaklardan bulaşmış manevi kabul edilen hiyerarşik bir sınıf olduğunun bilincinde olmasıdır.<sup>303</sup>

Güngör, günümüz tarikat ve tasavvuf anlayışının, eskiden kalma bazı örnekleri devam ettirmekle birlikte, eskiye kıyasla önemli farkların olduğunu söyler. Muhtemelen geçmişteki tasavvuf hareketlerinin en dikkat çekici ve göze batan özelliklerinden bazıları -mesela aşırı perhizkârlık, inziva, şeyhe hizmet vb. gibi- artık günümüz için söz konusu edilmemektedir. Yine mazide teşkilatlı tasavvufun önemli taraflarından batıl itikatlar-şeyhlere yöneltilen ve hiçbir dini anlamı bulunmayan türlü kerametler ile bunların adeta ayrılmaz parçaları olarak kabul edilen çeşitli hurafeler artık günümüzde yaşayan insanlar için inandırıcılığını ve önemini büyük ölçüde kaybetmiş bulunmaktadır.<sup>304</sup>

---

<sup>301</sup> Güngör, a.g.e., s. 69.

<sup>302</sup> Güngör, a.g.e., s. 81.

<sup>303</sup> Güngör, a.g.e., s. 83.

<sup>304</sup> Güngör, a.g.e., s. 179.

Güngör'e göre tasavvuf aynı zamanda manevi bir teşkilatlanmadır. Ona göre Sufilik doktrinindeki bu inançların maddi teşkilatlara bürünmesiyle tarikatlar oluşmuştur. Bu tarikatlar, başlangıç itibariyle doğal olarak bir araya gelen insanların daha sonra yarı şekli organizasyon kazanmalarıyla biçim kazanmıştır. Güngör, tarikat sahibi şeyhin, dine karşı olmadığını, onun maksadının dine yapılan yanlış yorumlara itiraz etmek ve bunlara alternatif yorumlar getirerek dinin ana kaynağını, dini diri tutan biçimiyle yaşamak ve yaşatmak olduğunu ifade eder. Ona göre din büyüğü dediğimiz müridin etrafında bir cemaat oluşabilmesi için, o günün şartlarında dine duyulan heyecanın çok az olması ve müridin onlarda bu heyecanı uyandıracak kabiliyetlerini sergilemesi gereklidir. Asıl hedefleri böyle bir topluluk kurmak değildir.<sup>305</sup> Ancak sonradan dini liderin dini yorumlarının biçimlendirdiği topluluğa dönüşmesi gayet doğaldır. Asıl niyetin kendine has bir cemaat oluşturmak olmadığını, doğal olarak dindeki kuralların bir şahsın etrafında yorumlandığı için bunun herkes tarafından kabul görmemesi ancak bazılarının benimsemesiyle dini cemaatleşmenin gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Güngör, tasavvufun aşırı tüketime karşı duruşu simgeleyen sosyal bir hareket olduğunu söyler. Ona göre İslam'ın tasavvuf düşüncesi öncelikle bir zühd hareketi olarak doğmuştur. İslam tasavvufunun piri olan Hasan Basri döneminde, dinden ayrılmanın en açık göstergesi lüks ve israf içinde bir hayat yaşamaktı; dindarlığın ölçütü ise lükse karşı fakrı, kanaatkârlığa ve dünyevi hırsılara ve tutkulara karşılık olarak ahiret azabının korkusunu duymaktı.<sup>306</sup> Tasavvuf ve tasavvufî hareketlerin yalnızca aşırı tüketime karşı bir duruş olarak sınırlandırılmayacağı tarihsel örnekler de görülebilmektedir. Bu farklılaşmaya birinci bölümde "Tasavvufun Dönemleri" başlığı altında değinmiştik. Önceleri dünya hayatına aşırı bağlılıklarından dolayı dışlanan diğer toplumların başka bir dönemde, örneğin Moğol İstilasası sırasında, düştükleri maddi yoksunluktan dolayı tasavvufî hareket gelişmiştir.

Güngör, İslam toplumunda maddi zenginliğin ve dünyaya olan ilginin iki farklı şekilde ortaya çıktığını söyler. Emevilerden itibaren İslam, dünya imparatorluğu haline dönüşmüş, fetihlerden dolayı kazanılan servet, debdebeli bir saray yaşamına teşvik ettiği gibi, gelir düzeyindeki genel yükselme doğal olarak toplumsal alanda sefahatin yayılmasına neden olmuştur. Hasan Basri bu dönemde gerek toplumu gerekse yöneticileri

---

<sup>305</sup> Güngör, a.g.e., s. 87.

<sup>306</sup> Güngör, a.g.e., s. 144.

uyarmakta ısrarcıdır. Adil ve dindar bir yaşam süren Ömer bin Abdülaziz'e daha dindar olması konusunda sık sık mektuplar yollamıştır. Çünkü o, o günün koşullarında din dünyası<sup>307</sup> açısından itibarı yüksek şahsiyetti. Ömer bin Abdülaziz'in bu tavrı, o zamanda kendisinin öncülük ettiği son derece yaygın bir hareketi temsil etmiştir. Basra ve Kufe'de yaşayan varlıklı yüksek tabakanın sefihane yaşamlarına karşı rahatsızlıklar gitgide artıyordu. Özellikle bu durum İslam toplumuna katılan büyük kitlelerin yüksek tabaka ile aralarında son derece büyük zıtlıklar oluşmasına neden olmuştur. Diğer taraftan Antaki, İbn-i Sirin<sup>308</sup>, Fudaly bin İyaz hep fakirliği överek dünyaya düşkünlüğü yerdiklerini söyler.<sup>309</sup> İkinci tavır ise ehli tasavvufun geliştirdiği anlayıştır.

İslamiyet, Peygamber'in vefatının ardından bir taraftan, Irak, İran ve Türkistan'a doğru, yani Asya içlerine, diğer taraftan da Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya doğru peygamber ve sahabe çağının İslam anlayışı ulema sınıfı vasıtasıyla hızla yayılmış ve yeni Müslümanlara nakledilmiştir. İslam'ın ulaştığı bölgeler daha sonraki zaman dilimlerinde fazlaca genişlememekle birlikte, fethedilen ülkelerin halkları kitleler halinde İslam'ı benimsemişlerdi. Ona göre bunun sebebi Emeviler'in mevali siyasetinde İslamlaşmaya, iktisadi nedenlerle fazla önem vermemeleri idi. Fakat yerli dinlerin İslamiyet'le kolayca bağdaşmadığı da muhakkaktı. Özellikle spiritüalist öğelere fazlaca yer veren Asya dinleri, İslamiyet'e çok kolay bir geçiş sağlamıyordu. Bunun yanı sıra değinilmesi gereken üçüncü ve çok önemli bir başka neden de şehirleşmemiş halklar arasında ulema sınıfının metotlarıyla yapılan İslam propagandasının etkili bir tesirinin olmayıştı.<sup>310</sup> Buradan hareketle Güngör'ün tasavvufun ilmi yönden gelişen yerlerde pek barınmadığını, öncesinde yoğun bir ruhi yönelim gösteren topluluklarda ise dinin yayılmasının zor olduğu yaklaşımını sonuç olarak çıkarabiliriz.

### 2.2.3.3. Tekke ve Medrese

Güngör'e göre, tarikatların ilk örneklerinin görüldüğü zaman dilimi 8. yüzyılın ilk yarısıdır. Başlangıçta büyük mutasavvıfların etrafında toplanmak maksadıyla bir araya gelen kimseler ilk defa devamlı ikamet yeri (hangâh, tekke, dergâh)<sup>311</sup> kurmuşlardır. Bu şekilde teşkilatlanmanın daha önce Hristiyanlarda, onlardan önce Mitra dininde, eski

<sup>307</sup> Maddi hayat içindeki dindarlık alanı kastedilmektedir.

<sup>308</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Sîrin el-Basrî (ö. 110/729).

<sup>309</sup> Güngör, a.g.e., s. 145.

<sup>310</sup> Güngör, a.g.e., s. 150.

<sup>311</sup> Bu adlar, tasavvufun sosyal fonksiyonunu icra eden tasavvuf kurumlarıdır.

Mısır'da örneklerine rastlandığını ve ilk sufi hangâhlarının Hristiyan manastırlarından etkilenmiş olması mümkündür, fakat sufi tekkeleri tamamen farklı çizgiler yoluyla gelişmiştir.<sup>312</sup> Tasavvufun bir tür sosyal teşkilatlanma biçimi olan tarikatlar, bünyesindeki tekke ve medreseleri birbirinden ayrı düşünmez. Ona göre medrese bütünleşme çatısını, tekkeler ise bu yapının topluma uzanan eli gibidir. Tekkeler bir nevi medresede üretilen bilgilerin toplumsal ahlak alanına geçişini sağlayan zemindir.<sup>313</sup>

Güngör'e göre, Anadolu'ya gelen Türklerin amacı, bir toprağa yerleşmek, şehirli olmak (yani şehirde yaşamak) ve yazılı bir kültür oluşturmaktır. İçinde yer aldıkları medeniyetin (İslamiyet) değerlerini entelektüel düzeyde işleyerek yeni değerler ortaya koyacak ve bunları etrafıca yayacak aydın zümresine ihtiyaçları olduğunu söyler. Ona göre medreseler, bu ihtiyacı karşılayabilecek olan İslam medeniyetinin temel eğitim kurumlarıydı. Kültür faaliyetlerinin hızlanması, medreselerin açılmasıyla gerçekleşti. Medreseler, değişken ve karmakarışık muhtevasıyla standartlaşmış halk tasavvufu karşısında birlik ve beraberliği sağlayan asıl güç haline geldi. Ancak sonrasında halk tasavvufunun medrese ile irtibatı kalmadığı için tüm dış etkilere açık bulunduğu görülmektedir. Böylece din, bütünüyle yabancı ve yeni öğelerle dolmaktaydı. Medrese dinin özüne etki edebilecek bu unsurlarla çetin ve uzun bir çatışma içerisine girdi. Mücadele kazanıldığı ölçüde ülkede sükûnet, istikrar ve birlik sağlanmış oluyordu. Medresenin egemen olamadığı yer ve bölgelerde ise eksik kalan milli bütünleşme büyük bir sorun olarak varlığını sürdürüyordu.<sup>314</sup> Güngör, bunu her iki kurumsal yapıyı, toplumun farklı zümrelerini birbirine yakınlaştıran, bir arada tutan öğeler olarak görür. Bilgi ve heyecanın bir arada olmasının büyük kazanımlara ayna olmasının da büyük zararlara yol açacağını vurgular. Medresenin temsil ettiği gelenekle tekkenin temsil ettiği gelenek birbirinin tamamlayıcısıdır.

#### **2.2.3.4. Tasavvufta Bilgi**

Güngör, tasavvuf ehlinin bilgiyle uğraşmalarının iki nedeni olduğunu açıklar. Birincisi zühd hareketinin artık mistik felsefeye dönüşmesi ve mu'tezile kelamcılarının yarattığı zihin karışıklığıdır. Tasavvufta aklın hâkimiyetine karşı imanın hakikati savunulmuştur. Ona göre bu çıkış iman konusu olup hiç tartışılmayan mesellerin rasyonel

---

<sup>312</sup> Güngör, a.g.e., s. 89.

<sup>313</sup> Güngör, a.g.e., s. 177.

<sup>314</sup> Güngör, a.g.e., s. 153.

inceleme konusu olmasına karşı bir reaksiyondur. Buna yönelik kitaplarda artık kıyas ve akıl yolu kullanılmaya başlanarak zühd ehlinin birbirine öğrettikleri ve iman sağlamlığının verdiği sezgili bilginin temelleri bir taraftan atılmış oldu.<sup>315</sup>

Güngör, tasavvufta akıldan önce sezgilerin önemli olduğuna ve temel meselenin eşyanın hakikatine nasıl ulaşılacağı olduğuna dikkati çeker. Ona göre akıl belirli kavramlardan meydana gelmiş rabitalı bir sistemin adıdır. Diğer taraftan akıl, her türlü bilinen farklılığın silindiği bir evrensel varlık olarak ifade edilmektedir. Akılda süje ile obje arasında bulunan bütün ayırım ortadan kalkmaktadır. Böylece aklın rasyonalist iddiasına göre dünya hakkında nasıl bir bilim algısı kurulur ve gerçeğe akıl yoluyla nüfuz edilebilir? Diğer taraftan varlıkların ulûhiyet (ilahi varlık) içerisinde mistik odaklı vahdete ulaşmaları söz konusudur ki burada da sezgi akla üstün gelir. İslam tasavvufuna bakıldığında asıl itibariyle bu ikinci noktanın benimsendiği görülmektedir.<sup>316</sup> Ayrıca tasavvuf ehlinin bilgi türlerinden mistik bilgiyi; duyulan, işitilen ve görülene karşı savunduğu görülür. Güngör, maddi görünüşten soyutlanmış eşyanın özüne (yani zaman ve mekân kayıtlarında olmayan) nüfuz edebilmenin akıldan başka yolu olması gerektiğini ileri sürmüştür ve bu durumda izlenecek yolun sezgi yolu olduğunu söyler.<sup>317</sup>

Güngör'e göre Allah'a ulaşmada aklın sınırlı kalmasından dolayı tasavvufi tecrübelerin aktarımı söz konusudur. Ona göre Allah'tan gelen feyz ve bereketin ilim yoluyla elde edilmesi olası değildir. Marifetin veya mistik bilginin, muhtevası hakkındaki bilgimiz sınırlıdır. Çünkü mistik bilgi duyu organlarıyla ve onun verileriyle hareket eden akıl ile elde edilmediği için, onun vurgusu, ancak kendi deruni yaşanmışlığıyla ilgili aktarılabilirdiğini anlamasıdır. Sufi bunları anlatmak isterse ortak lisan üzerinden yürütmesi gerekir. O lisan, insanların müşterek yaşam deneyimleriyle meydana gelmiştir. Kuşeyri'ye kadar tasavvuf ehlinin iman ile bilgi arasındaki ilişkisi yani imanın vasıta olduğu kalbi bilgi, aklın bilgisinden üstündür.<sup>318</sup>

Güngör, tasavvuf ehlinin “aklı olmayanların hakikate erişmesi mümkün değildir” söylemine karşı şöyle dediklerini ifade eder: Allah aklı yaratarak ona “ben kimim?” diye sorunca akıl sustu. Daha sonra ona nurundan üfledi. Akıl gözlerini açtı. O halde aklın Allah'ı bilme kabiliyeti yoktur. Nihayetinde Allah'a ancak Allah vasıtasıyla ulaşabiliriz.

---

<sup>315</sup> Güngör, a.g.e., s. 102.

<sup>316</sup> Güngör, a.g.e., s. 100.

<sup>317</sup> Güngör, a.g.e., s. 98.

<sup>318</sup> Güngör, a.g.e., s. 103.

Çünkü akıl sınırlı ve zayıf bir rehberdir.<sup>319</sup> Ona göre aklımız ve duyularımız bizi her an yanıltabilir. Bu nedenle akıl ve duyulardan elde ettiğimiz bilgilerden daima şüphe etmek zorundayız. İnsanın düşündüğünün farkına varması veya kendini düşünen bir varlık olarak algılaması akıl yoluyla elde edilmiş bir bilgi değildir.<sup>320</sup>

#### 2.2.3.5. Halk Dindarlığı

Güngör, tasavvufun yeni bir din anlayışı geliştirdiğini ve toplumda işlevsel bir fonksiyona sahip olduğunu vurgular. Tasavvuf, Güngör'e göre yeni kitleler içinde bir çeşit halk dini olarak görülmektedir. Bu halk dini, göçebe aşiretlerde yazılı bilgiye dayalı olmayan eskiden kalma birçok inancı içerisine alabilmekte ve hatta kimi noktalarda, veli ve yatır gibi şeylere yeni anlam verebilmektedir. Bu dini yorum kısa bir zamanda yer ettiği gibi bu yoldan İslamiyet'e girenlerin yeni kitleler arasında misyoner çalışma yapmasına da yardımcı oldu. Tarihimizde Horosan erleri veya Horosan erenleri olarak ifade edilen kimseler Asya steplerinden gelip kalabalıklar içerisinde tasavvuf odaklı İslam anlayışını yayan şahsiyetlerdi. Horosan erenleri aslında bir nevi kılavuz oldukları kitleden daha yüksek bir tabakayı temsil eden kimseler değildi. Çoğunun aslında okuma yazması bile yoktu. Anlaşıldığına göre bu kişiler, sufi hareketlerinin çok yoğun olduğu Horosan bölgesinde bulunan mutasavvıflardan bir şeyler öğrenmiş, sonra bu bilgileri diğerlerine öğretmeye başlamışlardı. Bu sadelikleri nedeniyle de göçebe yaşayan kitleleri etkilemeyi başarmışlardı. Çevrelerindeki topluluklardan ayrı bir hayat yaşıyorlardı. Bu yaşam tarzı onlara olağanüstü özellikler verilmesine müsait bir zemin hazırlıyordu. En önemli özellikleri de başka bir âleme geçiş yapabilme kabiliyetleriydi ve bu onlarda ermişlik tabirinin kullanılmasına neden oluyordu.<sup>321</sup>

Güngör, tasavvufun özellikle halk üzerinde önemli tesirlerinin olduğunu ve mevcut toplumsal yapıdaki çatışmaları telafi edecek bütünleştirici bir özelliğe sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre on birinci yüzyıla kadar tasavvuf hareketlerinin çoğu resmi Sünni doktrinle bütünleşmiş olup hep şüpheli tavırlara karşı koymuştur. Bu nedenle kimi zaman direkt hücumlara uğramıştır. Buradan hareketle tasavvufun asıl probleminin kendini kabul ettirmek noktasında düğümlendiği şeklindedir. Sufilik ile Sünni Müslümanlığın yorumunu yapan Gazali'den sonra adeta resmi bir mahiyet alan tasavvuf,

---

<sup>319</sup> Güngör, a.g.e., s. 104.

<sup>320</sup> Güngör, a.g.e., s. 115.

<sup>321</sup> Güngör, a.g.e., s. 152.

böylece ulemayı hasım olarak benimsemek yerine onun desteğini kazanmıştır. Gazali'den sonra mistik Müslümanlık, gerek Doğu'da gerek Batı'da milyonlarca bireyin kısa bir zamanda İslam cemaatine katılmasında büyük rol oynamıştı. Vaktiyle İbn Kerram gibi bir Hanefi, şahsi olarak ilham aldığı iddiasıyla takibe uğramış ve hapse atılmıştı. Hâlbuki şimdi şahsi ilhamı, kutsal şahsiyetleri, mistik törenleri hor görmeyen bir İslam anlayışı her tarafta insana kucak açıyor. Bu anlayış İslam doktrini bakımından tenkide müsaitti. Nitekim bu durum sonraları şiddetli tartışmalara konu olmuş ama onun fonksiyonel değeri hiç kimse tarafından inkâr edilmemiştir.<sup>322</sup>

Güngör, tasavvufun ilk İslam fetihlerinin durmasından sonra büyük kitlelerin İslam'a girişlerinde başlıca rol oynadığını ve kitlelere tesirin büyüklüğü nispetinde onların adeta İslam topluluğundan ayrı dine sahipmiş gibi görünmelerine neden olduğunu söyler. Ona göre Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesinde ve milli birlik ve beraberliğin kazanılmasında Türkmen dervişleri ile sufi tarikatların rolü inkâr edilemez. Anadolu'ya yerleşen Türkler çok dağınık ve kalabalık şekilde iken onları birleştirip bütünleştirme görevini din üstlenmişti. Bu din birliğini sağlayan dervişler ve tarikatlar sayesinde toplumsal bütünleşme olmuştu. Ona göre tasavvuf olmadan Türklerin yabancı bir ülkede kendi kimliklerini muhafaza edebilmeleri, birlik ve bütünlük halinde hareket etmeleri son derece zordur.<sup>323</sup> Güngör'e göre tasavvufun dönem dönem işlevsel niteliği değişiklik göstermiştir. Tasavvuf, Anadolu'da Türk devletinin oluşumu esnasında ve daha sonra sınır boylarında İslam'ın ilerlemesine, Türklerin birlik ve bütünlüklerini kazanmalarına büyük ölçüde yardım etmiştir. Ancak daha sonraki aşamalarda kısmen tersine bir işlev kazanarak toplumsal parçalanmanın sebebi olmuştur. Bu parçalanmanın en önemli nedeni de tasavvufun ilkel haliyle yarı göçebe ve okuma yazması bulunmayan toplum kitleleri içerisinde olağanüstü etki göstermesine karşılık, şehir medeniyetinin dışarısında kalmasıdır.<sup>324</sup>

Tasavvuf ile Sünni Müslümanlık arasında kurulan uzlaşma sayesinde tasavvufa karşı ulemada bir ilgi olduğu gibi, mutasavvıflar da medrese eğitimine ilgi duymuş ve hatta bu eğitimden geçmişlerdir. Böylece şehirlerdeki aydınlar, Sünni Müslümanlık bakış açısından taşmayan bir tasavvuf anlayışını benimserken, taşrada bulunan halk tasavvufu,

---

<sup>322</sup> Güngör, a.g.e., s. 69.

<sup>323</sup> Güngör, a.g.e., s. 154.

<sup>324</sup> Güngör, a.g.e., s. 155.



bir nevi batıl itikada ilahi kimlik kazandıran cahil ve kontrolsüz dervişlerin elinde kalmıştır. Ona göre Selçuklulardan itibaren Türk sultanları politik nedenlerle dervişleri resmen tanımayı uygun görmüş, buna karşın önceden birlik amili iken, sonradan huzursuzluk kaynağı olan şeyin de halk tasavvufu olduğunu söylemişlerdir.<sup>325</sup>

Tasavvufun özellikle İran bölgesinde ve Kuzey Afrika'da gelişmesinde, Arap olmayan unsurların daha evvelden belli bir çizgide teşekkül etmiş olan siyasi-sosyal yapıdan uzak durup bu yapının dışında kalmış olmalarının da önemli tesiri olduğu ifade edilir. Halk tasavvufu bu hususta daha açıktır. Dili Arapça olduğu için Arap devlet geleneğinin önemli ve etkili bir parçası haline gelmiş ulemanın temsil ettiği din anlayışı karşısında, yeni kitleler ana dilleriyle birlikte adeta ayrı bir İslam toplumunu oluşturmuşlardır. Bu durum Türklerin ilk Müslümanlık dönemlerinde resmi doktrinle bütünleşememelerindeki nedenlerin sonucudur.<sup>326</sup>

Güngör'e göre tasavvuf, toplumsal alanda hak arayışı ve sorumluluk bilinci ile birtakım sosyal tipler meydana getirmiştir. Tarikat dergâhlarında fakir ya da derviş diye adlandırılan kişiler bulunmaktadır. Sadece ölmeyecek kadar yiyeceğe ihtiyaç duyan tipler, İslam toplumunun sosyal yapısında son derece kalabalık ve etkili bir unsur olmuşlardır. Bu sınıf sosyal fonksiyonlar ile diğer bütün insanlar üzerinde etkili olmuşlardır. Serbest meslek ve idari işlerin dışında kalmışlar, uzaklaşmayı tam uzlet veya bir dünya mesleği haline çevirmeyip toplumun içerisinde dolaşarak bir çeşit irşat ve uyarma görevi üstlenmişlerdir. Dervişlerin fonksiyonları ise dinin şefkat, yardım ve adalet gibi ahlaki emirleri hususunda gerek halkı gerek idarecileri ve gerekse de ulemayı devamlı uyarmaktır. Bunların şikâyetleri bir nevi halkın şikâyeti manasına geldiği için iktidar dervişlerle iyi geçinmeye çalışmıştır.<sup>327</sup>

Güngör'e göre eğitim seviyesinin yeterli düzeyde olmadığı yerlerde halk dindarlığı yoğunudur. Büyük kültür merkezlerinde tekke ve medreseler birbirine oldukça yakındır ve bu merkezlerin kendi aralarında herhangi bir sorunu olmamıştır. Bunun aksine medreseden uzak yerlerdeki tekkelerde batıl hareketler ve putperestlik öğeleri görülebilmekteydi. Buradaki temel sorun; halk dindarlığını yaşayan dervişlerin kendilerine referans olarak kalp dünyasını alıp kitabi dünyayı tercih etmemeleridir. Diğer bir ifade ile kalbin semboller dünyasının yanına kitabi standartları koymamalarıdır. Sonuç

---

<sup>325</sup> Güngör, a.g.e., s. 155.

<sup>326</sup> Güngör, a.g.e., s. 162.

<sup>327</sup> Güngör, a.g.e., s. 90.

itibari ile halk dindarlığı ve tekkeler tarihi süreç içerisinde gittikçe artan bir güce kavuşmuşlardır.

Tarikat şeyhleriyle ulema arasındaki mesafe devlet ve din işlerinde ulemanın söz sahibi olmasıyla daha da açılmıştır. Ulema devletle olan ilişkisinden dolayı resmi kurum gibi olduğundan halka pek sevimli görünmemiştir. Ulemanın aksine bazı zamanlarda halkın devletle çatışmasında devlete duyulan kızgınlık ve mağduriyetten dolayı halk tarikat şeyhlerinin yanında baba şefkatiyle karşılaşmıştır. Tarikat şeyhlerine duyulan sevgi halkın şeyhler etrafında toplanmasını sağlamıştır.<sup>328</sup> Bu sıralananlara ilave olarak, halk ile tarikat arasındaki ilişkiye tarikatların felsefesi, sistemi ve yapısı ile yöre halkı arasında oluşturulan bağların önemini eklemek de önemlidir. Söz gelimi medrese kültürünün egemen olduğu bir yerde Bektaşilik gibi tarikatların topluluk içerisinde yaygınlık kazanması son derece zordur.<sup>329</sup>

#### **2.2.4. Amiran Kurtkan Bilgiseven’de Tasavvuf Sosyolojisi**

Bilgiseven’in yazın hayatı, üç ana döneme ayrılır. Birinci dönemde iktisat sosyolojisi, ikinci dönemde din sosyolojisi üçüncü dönemde ise sadece tasavvufa yönelik eserler vermiştir.<sup>330</sup> Bu durum hayatının sonuna kadar da bu şekilde devam etmiştir.

Bilgiseven, Türk İslam muvahhitlerinin düşüncelerini bir kılavuz gibi kullandığını, eğer onları gerektiği gibi izah edememişse, bu husustaki bütün kusurların kendisinde olduğunu dile getirmiştir. Türk İslam kültürünün tasavvufa dair düşünce semalarında ay gibi parlayan büyük yıldızlara ait olduğunu, hiçbir kültürde benzeri olmayan o parlak yıldızların gösterdiği yoldan gitmeye çaba sarf ettiğini bunun için de memnun ve müsterih olduğunu ifade eder.<sup>331</sup>

Bilgiseven’in tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde mutasavvıflar önemli bir yer alır. İslam mutasavvıflarını kendine rehber olarak gören Bilgiseven, mutasavvıfların rehberliğinde edindiği bilgilerdeki hataların kendisine ait olduğunu ifade eder. Bilgiseven’in tasavvuf odaklı bu yaklaşımının şekillenmesinde etkili olan en önemli tasavvufçu Niyâzî-i Mısrî’dir. Kurtkan’ın tasavvufa dair yazdığı hemen her yazıda

---

<sup>328</sup> Güngör, a.g.e., s. 93.

<sup>329</sup> Kara, a.g.e., s. 64.

<sup>330</sup> Bayer, Burcu, “Tehvid Merkezli Bir İlim Metodolojisi Teklifiyle Amiran Kurtkan Bilgiseven’in Din Anlayışı”, Türkiye’de Sosyal Teoride Din, ed. Cevat Özyurt, Ejder Okumuş, Hece Yayınları, Ankara 2017, s. 284.

<sup>331</sup> Kurtkan Bilgiseven, Amiran, Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik, Kutsun Yayınevi, İstanbul 1977, s. 16

Niyâzî-i Mısırî'nin etkisi görülmektedir. Öyle ki Niyâzî-i Mısırî, Bilgiseven'in manevi rehberi olarak görülebilir. Mısırî'de insanın olgunlaşmasına dair iki şeye önem verildiğini belirten Bilgiseven, bunlardan birinin Allah'a duyulan aşk, diğerinin ise Alah'ın sırlarına yönelik olarak hissedilen öğrenme arzusundan neşet eden ilim olduğunu dile getirmiştir.<sup>332</sup> Diğer taraftan tasavvuf ilminin konuları arasında yer alan vahdet-i vücûd, halvet, ilim, fark-cem, aşk ve marifetullah, gibi mevzularda Kurtkan'ın tasavvuf düşüncesini şekillendirenler arasında Mısırî önemli bir yere sahiptir.

Niyâzî-i Mısırî'den sonra Bilgiseven'in en çok etkilendiği isim Mevlâna'dır. Bilgiseven, kültürümüzün mimarlarından Mevlana'nın bazı görüşleri sebebiyle, korku ve cehalet özelliklerini yenememiş insanlarca yerildiğini vurgular. Böyle düşünenlerin Mevlâna'nın Kur'an'ın iç anlamına, İslam'ın hakikatine dair ne kadar nüfuzlu olduğunu bilmediklerini belirterek dinin özünden habersiz olanların Mevlâna'dan alacakları çok şeyin olduğunu dile getirir. Mevlâna, asırlar öncesinde karanlıkları aydınlattığı gibi, günümüzde de aynı şekilde aydınlatma görevini sürdürmektedir.<sup>333</sup>

Bilgiseven, dinin fonksiyonel yapısını “tevhit” teorisini formüle ederek ortaya koymaya çalışır. Tasavvuf sosyolojisini evrensel bir prensip olarak gördüğü bu teori bağlamında değerlendirir. Tasavvufun ahlaki boyutuna ilişkin tanımlamalar da birey ve toplum eksenli açıklamalar mevcuttur. Buna örnek olarak, Nurettin Topçu'nun (1909-1975) bireysel ahlak anlayışı savunan “isyan ahlaki” tanımlamasıdır. Bilgiseven ise toplumu önceleyen bir formulasyona giderek “tevhid ahlaki” tanımlamasında bulunmuştur. Bilgiseven, kendi döneminde toplumun farklı kesimlerinin meydana getirdiği toplumsal çatışmalar konusunda tasavvufun bütünleştirici niteliği üzerinde durur. Tasavvuf terbiyesinin sosyal faydalar sağlayacağını, sosyal bilimlerin de insan olma potansiyelini işleyerek insanı önce kendi milleti, sonra da tüm insanlık için çalışan hayırlı bir birey haline getirme amacı taşıdığını söylemiştir.

#### 2.2.4.1. Tasavvufun Menşei

Bilgiseven, tevhit teorisinden tasavvufa bakarak, gaye bakımından zaman ve toplumlara göre değişmediğini hatta birbirine benzediğini söylemektedir. Eski

<sup>332</sup> Kurtkan Bilgiseven, Amiran, Büyük Türk İslam Düşünürü Niyazi-i Mısırî'den Esintiler, Beka Yayınları, İstanbul 1998, s.1

<sup>333</sup> Bilgiseven Kurtkan, Amiran, “Mevlâna”, *Din Araştırmaları Dergisi*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 10.

zamanlarda Mısır'da Hermes, Hindistan'da Brehmen mezheplerinin dışa yansıyan özelliklerinden başka iç özellikleri de vardır ki, bu ledün ilmini gizil bir şekilde sadece mürit ile müntesiplere verirdi. Bunun konusuna bakıldığında aslında tasavvuftan başka bir şey olmadığı aşikardır. Dinin panteizme<sup>334</sup> döndüğü asırda ezeli olan, kendiliğinden varlık sahibi bir Allah'ın olduğuna inanılmış ve bu varlığa Brahma ismi verilmiştir. Brahma mezhebi, tüm eşyanın koruyucusu, yaratıcısı, ezeli başlangıcı olan güç ile insan ruhunun birlik ve beraberliğini müdafaa etmiş, ancak yine de insanları sert bir tabakalaşmaya maruz bıraktığı için vahdet düşüncesinin tam idrakine vasıl olamamıştır.<sup>335</sup>

Eski Mısır'da da ledün bilgisine sahip olan kimselerin tevhit inancına bağlı oldukları Maspero isimli bilim adamı tarafından vesikalara dayalı bir şekilde ispat edilmiştir. Eski Yunan'da tasavvufun ölçüsü olarak Pisagor ismine yer verilmektedir. Platon, Sokrat ve Aristo gibi düşünürler, tasavvufla ilgili düşünceleri dolayısıyla Pisagor'u tasdik ederek övmüşlerdir. Sokrat, insanın öncelikle kendini bilmesini tavsiye etmiştir. Platon ise gözle görülen varlık âlemine çıkabilen şeylerin, Allah'ın ezeli sıfatından ibaret olduklarını ve Allah vücudundan ayrı farklı bir vücuda malik olmadıklarını belirtmiştir. Musevilikte Allah'ın Musa'ya ateş suretinde görünmesi, Allah'ı görmenin bir surete dayalı olduğu fikrini telkin eder. Nitekim tasavvufta da kişinin kendi benliğini yok etmediği müddetçe insanın Allah'ı göremeyeceği fikri yer almaktadır. Hristiyanlıkta özellikle Denys'de tasavvufa dair fikirleri görüyoruz. Denys, Allah'a ulaşmak gayesiyle insanın kendini yok etmesi gerektiğini savunmuş ve bu amacın gerçekleştirilmesi için birtakım usuller vaaz etmiştir.<sup>336</sup> Ona göre bütün bu benzerliklere rağmen tasavvufun farklı bir muhteva içerdiği görülmektedir. Nitekim Bilgiseven, bazı insanlarca tasavvufun mistisizm olarak anıldığını belirterek böyle bir algının büyük bir hata olduğuna dikkat çekmiş, tasavvuf ile mistisizmin mukayesesini yapmıştır. Bu mukayesede şu farklara dikkat çekmiştir:

---

<sup>334</sup> Bilgiseven Kurtkan, Amiran, Din Sosyolojisi, s. 82. Panteizmle asıl anlatılmak istenen eşyadan başka hakikatin olamayışdır. Çünkü bu, yaratıcı bunlarda mevcuttur manasına gelmektedir. Var olanlar onun tecellisidir. Tecelli edenin aynısı değildir. Nasıl ki güneş olmadan güneş ışığı olmaz ise, aynı zamanda o ışıkta o güneş olmaz. Aynı şekilde güneş tek olmasına rağmen suya vurduğunda dağılır, genişler, çoğalır ama güneş bununla çoğullaşmaz (Gölpınarlı, a.g.e., s. 42).

<sup>335</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 38.

<sup>336</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 38.

-Mistisizm sadece vecd halinin bulunduğu bir talep ile karşımıza çıkarken tasavvufta ayrıca bir ilim talebinin söz konusu olduğu görülmektedir.

-Tasavvuf mistisizmi bütünüyle kapsamaktadır. Ancak mistisizmin tasavvufu kapsama gibi bir özelliği bulunmamaktadır.

-Tasavvuf insanüstü bir kaynaktan neşet ettiği halde mistisizmin böyle bir durumu bulunmamaktadır.

-Tasavvuf kişisel çabayı gerektirdiği halde, mistisizmde böyle bir çaba gerekmemektedir.

-Tasavvufta farklı terbiye yöntemleri ve metotları bulunurken mistisizmde bu farklılık ve çeşitlilik yer almamaktadır.

-Tasavvufta bireyin ruhen yükselişi söz konusu iken, mistisizmde böyle bir rûhi yükselişten bahsedilmemektedir.

-Tasavvufta çile ve ızdırabın bir manası ve önemi yok iken, mistisizmde ızdırıp son derece önemli bir yer tutar.<sup>337</sup>

Bilgiseven'in, bu tür ayrımları cem ve fark kavramları çerçevesinde değerlendirerek, diğer dinlerdeki benzerliğini dile getirirken tasavvufun kendine has yapısından ortaya çıktığını düşündüğünü söyleyebiliriz.

#### **2.2.4.1.1. İlm-i Ledün Anlayışı**

Kurtkan'a göre ilm-i ledünü bir ilim olarak değerlendirmek fakat bir ilham olarak ele almamak gerekir. Kur'an'ın birçok yerinde Kur'an kelimesi yerine ilim kavramının kullanıldığını vurgulayan Kurtkan, ayrıca muvahhitlerce yazılan çeşitli kitaplarda da bu ilmî realitenin belirtilmesinin bu yaklaşıma delil olarak gösterilebileceğini ifade etmektedir.<sup>338</sup>

Kurtkan'a göre ledün ilmi, ayetlerin iç anlamları olup ayetlerin bâtını manalarını ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'da geçen "racul" kavramı ona göre, insan-ı kâmil anlamını ifade etmesine rağmen, Kur'an meallerinde erkek anlamı verilerek, kadınlarda da bulunan insan-ı kâmil olma özelliği yok sayılmaktadır. Aynı şekilde kadın kavramının nefis manasında kullanılması gerekirken cins olan insan manasında kullanıldığı için, kadınlık özelliğinin bu ibarelerle yerildiği görülmüştür. Bu durum Kur'an'ın ledünnî

<sup>337</sup> Kurtkan, a.g.e., s. 238-247.

<sup>338</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 14.

yönüne araştırmacılar tarafından bakılmadığına örnektir.<sup>339</sup> Diğer bir ifade ile Bilgiseven, ayetin hakikatının açık ve gizli manalarının etrafında okunarak anlaşılabilceğini söyler.

Kurtkan, ilm-i ledünü Allah Teâlâ'nın genel mesajlarını içerisine alan bir ilim, ilâhi ilim olarak kabul eder. Ledün ilminin ilahi ilim olması bu ilmin insan tarafından kavranabilmesine herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Bu bağlamda hakikate vakıf olabilmek için Kur'an'ı ezberlemenin tek başına yeterli olamayacağını ve kişiyi amaca ulaştırmayacağını vurgulamaktadır. Nitekim insana Kur'an'ın bätünü anlamından doğan muhabbet ve zevk Kurtkan'a göre "elest bezmi"nde tattırılmıştır. Bu hazdan sonra insan imtihana tabi tutulmuştur. Yani Allah Teâla bunu insana öğretmiş daha sonra insanı imtihan yoluna sokmuştur. Dolayısıyla insanın bizzat özünde bulunan bu iştiyak, insanın dünyada da lafzından daha çok Kur'an'ın hakikatine ve özüne özlem duymasında önemli bir etken olmuştur.<sup>340</sup>

Bilgiseven Kur'an'ı anlayabilmek için belli başlı alanlarda uzmanlaşmanın şart olmadığını, ayrıca din eğitimi almanın zorunlu olmadığını savunmuştur. Kur'an'da Kamer Suresi'nde dört kez tekrarlanan "Andolsun ki, biz düşünüp öğüt alınız diye Kur'an'ı kolaylaştırdık. Fakat var mı bir düşünen?"<sup>341</sup> ayeti, eğitimsiz bir insanın en azından sorular ortaya koyarak gerek kendisinin gerekse de bu soruların cevabını merak edip araştıran aydınların düşünmesine ve doğruyu bulmasına imkan tanımaktadır. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki Kur'an, herkese hitap etse de herkesin onu aynı şekilde anlaması beklenemez.

Bilgiseven, Kur'an'ın iç hakikati olarak ifade edilen ledün ilminin herkesi ilgilendirdiğini vurgulamıştır. Bu ilim bir ilahiyatçıyı ilgilendirdiği kadar bir biyoloğu, fizikçiyi ve astrofizikçiyi de ilgilendirmektedir. Belli alanlarda uzmanlaşmış birey kendi alanıyla ilgili fikirlerden hareketle tevhit gerçeğine varabilmişse, bu bilgisiyle çeşitli alanların uzmanlarına da yol göstermiş olur. İlahiyat dışı alanlardan, sadece ilahiyatla alakalı olduğu düşünülen ve çok genel ve çok soyut bir bilgi alanı olan ledün ilmine ulaşma çabası ilahiyat alanının işgali gibi algılanmamalıdır.

Kur'an'ı anlamak, Arapçaya vakıf olan ilahiyat bilginlerine has bir durum değildir. Hz. Peygamber'e bile vahiy gelmeden önce O'nun ilahi bir bilgiye sahip olmaması aynı şekilde Hz. Muhammed'den (s.a.v.) önceki peygamberlerin de benzer durumda olması

<sup>339</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 17.

<sup>340</sup> Kurtkan Bilgiseven, s. 19.

<sup>341</sup> Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

düşündürücüdür. Kur'an'ın bânîni anlamının önemli oluşu “İşte sana da emrimizle bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna. İyi bilin ki sonunda bütün işler Allah'a döner”<sup>342</sup> ayetine dayandırılarak açıklanabilir. Yine ayetten hareketle Kur'an'ın ruh olduğu ve ruhun dilinin ne Arapça, ne İngilizce, ne İspanyolca ne de Türkçe olmadığı, vahyin Hz. Peygamber'in aklına değil de gönlüne indirildiği de anlaşılabilir.<sup>343</sup> Tasavvufun da bu iç yorumlarla toplumsal alanda varlık gösterdiğini ifade etmeye çalışır.

#### 2.2.4.2. Tasavvuf Anlayışı

Bilgiseven, Türk toplumundaki çatışmaların önlenmesi ve toplumun bütünleşmesinde en önemli etken olarak tasavvufu görmüş ve onu dinin özü, Kur'an ve sünnet inancı temelinde vasıflandırmıştır. Beşer üstü bir kaynak olarak gördüğü tasavvufu aynı zamanda Hz Muhammed'den (s.a.v.) başlayarak devam eden bir eğitim ve öğretim faaliyeti olarak değerlendirmiştir.<sup>344</sup>

Bilgiseven, tasavvuf eğitimini ve terbiyesini; Kur'an hakikatinin en açık ve en güzel şekilde yorumlanmasıyla birlikte bireyi ve toplumu Allah varlığında bir araya getiren ve toplum için gelişme imkânlarını ortaya koyan büyük bir sosyal güç olarak açıklamıştır. Bu kuvvetin de en çok sosyal karışıklık dönemlerinde bütünlüğümüz adına büyük işlevler gördüğünü ifade etmiştir. İdeal insan tipinin ancak tasavvuf gibi bir insanlık mektebi sayesinde kazanılacağına inanmaktadır.<sup>345</sup>

Bilgiseven'in tasavvuf anlayışının bütününe sirayet eden görüş, vahdet-i vücud anlayışıdır. Bu kavramın sadece ilahiyatçılara özgü bir terim olmadığını aksine bu terimin bütün meslek grupları için de önem arz ettiğini söyler. Her ne kadar mana etrafında bütünleşmeyi ön planda tutsa da vahdet-i vücud anlayışını, kişinin maddi ve manevi olarak tevhide ulaşma gayreti olarak görür.

Zamanla şekil ve kalıp çizgilerini aşamayan tarikatların oluştuğunu ve farklı tarikatların çeşitli yöntemlerle tevhide ulaşma amacına hizmet ettiklerini vurgulayan

---

<sup>342</sup> Şura, 42/52.

<sup>343</sup> Kurtkan Bilgiseven, Kur'an'dan Beş Hikmet, s.48.

<sup>344</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 241

<sup>345</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 126.

Bilgiseven, tarikatlarda kullanılan metodun asıl amacının bireyi asıl tevhide götürebilmesi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Osmanlı'nın son zamanlarında toplumsal yapının bozulmasına bağlı olarak tarikatlarda da bozulma yaşandığını ama kendilerini hakikatin temsilcisi konumunda bulan Melâmiler'in bu bozulmanın dışında kaldığını belirtmiştir.<sup>346</sup>

### 2.2.4.3. Tasavvuf Metodolojisi

Amiran Kurtkan Bilgiseven, tevhit ile sosyal gerçekliği buluşturarak tasavvuf üzerinden bir metodoloji ortaya koymuştur.<sup>347</sup> Birtakım formüleştirmeler kullanarak toplumsal tezahürü ortaya çıkarma ve bunlar üzerine eğilme çalışmalarına girmiştir. Ona göre tüm kâinatı açıklayan bir prensip olarak tevhid, kendini fiziki evrende olduğu gibi toplumsal yapı ve kurumlarda da gösterir. Tevhit evrensel bir gerçeklik ve hakikattir.<sup>348</sup>

Bilgiseven'in tevhit ile ilgili fikirlerinin iki önemli tarafı bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi tevhidin dini yönüyle diğeri ise sosyolojik yönüyle ilgilidir. Dini yöne ilgili olarak yukarıda bahsedilen yorumlara ek olarak şu konulara da yer verilmesi uygun olacaktır: Bilgiseven, tevhit ile ilgili tek varlık tek ilah şeklindeki bir ayırmadan bahsetmektedir. Bu ayırım birbirinden tamamen ayrık ve kopuk değildir. İlahi tebliğin özünü ve hakikatini oluşturan tevhit iki inanç seviyesini de içermektedir. Bu yaklaşıma göre avamın inancı tek ilah inancıdır. Başka bir şekilde ifade edersek *La ilahe illallah* anlayışı tevhidin toplumdan her mümin bireyin kabul ettiği inanç düzeyini meydana getirmektedir. Buna karşılık havas olanların inancı ise başka bir hüviyet yoktur; ancak onun hüviyeti vardır anlamındaki *La Hüve illa Hüve* veya diğeri bir ifadeyle “Allah'tan başka varlık yoktur” vurgusuyla ifade edilen *La Mevcude illallah* şeklindeki inançtır. Bu inanç tevhidin en üst inanç seviyesini oluşturmaktadır.<sup>349</sup>

Bilgiseven, tevhidi bir teori şekline dönüştürmüştür. Bu teorinin toplumu oluşturan bireylere nasıl yansıdığını açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. Teorinin en önemli yönü, Bilgiseven'in üzerinde çok sık vurgu yaptığı sosyal bütünleşme kavramına olan katkısıdır.

---

<sup>346</sup> Ebul Ala, a.g.e., s. 254.

<sup>347</sup> Sezen, a.g.e., s. 5.

<sup>348</sup> Faruki, İsmail, Tevhid, (çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 20.

<sup>349</sup> Bilgiseven Kurtkan, Amiran, İmtihan, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003, s. 12.



Bilgiseven, toplumsal bağlamda tevhidin eksikliğinin hissedilmesinin daha çok iktisat sahasında ortaya çıkmakta olduğunu belirtmektedir. Bilgiseven'e göre; ekonomik gelişme ve kalkınmayı salt kendileri için arzu eden ülkeler, çöküşe maruz kalabileceklerdir. Nitekim genç nüfusun azalmasına sebep olan yegane unsur doğumun önlenmesidir. Bu şekilde sağlıklı düşünebilecek genç bir nesilden mahrum olduğu yetmezmiş gibi bir de olumsuz etkenlerin farkında olmadan savaşlar için silah üreten devletler, zaman içerisinde sömürdükleri gelişmemiş ülkelerin ziraat ve tarım alanlarını yok ederek kendileri için de zorunlu olan bu alanları yok ettiklerinin farkında bile değillerdir. Bunlar ayrıntıya dahi girilmeden belirtilen birkaç örnektir. Özet olarak Bilgiseven açısından küçük bir ülke bile hem ekonomik, hem sosyal ve hem de bilimsel sahalarda bütüncül (tevhit) bir bakış açısıyla dünyaya ve kendisine bakmalıdır. Aksi takdirde kader diye tarif edilen iyiliğe iyilik, kötülüğe kötülük anlayışıyla mutlak manada karşılaşacaktır.<sup>350</sup>

O, tevhidin aynı zamanda bir sosyal kanun olarak bilinmesi gerektiğini, cemiyetteki plan, program ve reformların başarısının ancak tevhide bağlı düşüncenin yaygınlık kazanmasıyla ortaya çıkabileceğini savunur.<sup>351</sup> Batı kültürü, manevi alana maddi yorumlar getirerek dünyalarını dinle bütünleştirecek akli geliştirmişlerdir. Ona göre aslı maddi olan bir kültür, manevi bir alan gibi kutsiyet atfedilerek değiştirilmiştir: "Maddeci kültürdeki manevi değerler maddi hazlara göre biçimlenmiş ve maneviyatçı kültürdeki maddi eser ve vasıtalar ise manevi gayelere göre şekillenmiştir."<sup>352</sup>

Onun, tevhid düşüncesi etrafında formüle ettiği kavramlar aşağıdaki gibidir:

### **-Fark+Cem= Tehvit**

Bilgiseven metodolojisinin birinci ayağı, tasavvufun temel kaidesi kesrette tevhid, tevhitte kesret<sup>353</sup> meselesidir. Bunun izahatını yapmak için fark ve cem kavramlarını

<sup>350</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 122-124.

<sup>351</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 129.

<sup>352</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s.13

<sup>353</sup> "Tevhit: Arapça, birleşmek demektir. Cürcanî, Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihni olarak hayal edilebilen her şeyden uzak tutmak, diye tarif eder. Yine ona göre, tevhit üç şeyde olur: 1. Allah'ı rubûbiyetle tanımak, 2. Vahdaniyetle ikrar etmek, 3. Eş ve benzer olanları O'ndan nefyetmek, İki çeşit tevhit vardır: 1. Kusûdî tevhit: Sadece Allah'ı kastetmek, istemek veya Allah'ın istediğini istemek. Yani kulun ve Allah'ın iradesinin bir noktada birleşmesine kusûdî tevhit denir. Bu, kulun iradesini Hakk'ın irâdesinde eritmesi şeklinde de tanımlanır. 2. Şuhûdî tevhit: Salikin vecd halinde masıvayı terk ederek sadece Hakk'ı görmesidir. Buna, vicdani ve zevki tevhit de denir.( Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç Kitapevi Yayınları, 5. Baskı, 2009, s. 274). Kesret: Arapça, çokluk demektir. Vahdetin zıddıdır. Varlıkların varlıklarını kendilerinden bilmek, onları müstakil varlıklarla var görmektir. Mevcudatın varlığını, Allah'tan bilmeye de, vahdet denir. Her varlıkta Allah'ın

formülize eder. Ona göre fark kavramı, kainat içerisinde yer alan varlıkların çeşitliliğini ve çokluğunu ifade etmekte, cem kavramı ise fark âleminde yer alan farklı karakterlere rağmen varlığın tek oluşunu göstermektedir. Bunların sosyolojik kullanımlarını ise cemiyet ve fert kavramları olarak açıklar.<sup>354</sup>

Bilgiseven'e göre cem kavramının iki ayrı tarafı bulunmaktadır. Bu taraflardan ilkinin birlik kavramının statik yönü oluşturmaktadır. Bu yön, anlayışımızla ilgili olmamakla birlikte hâlihazırda var olan bir birliği ifade etmektedir. Bu bağlamda birlik tek bir kaynaktan neşet eden çokluk âleminin, tek bir varlığın serpilmesinden ileri geldiği için tekliğini ifade etmektedir. Örnek olarak, topluluk hayatında yaşayan birçok birey farklı özelliklere ve yeteneklere sahip olsa da toplumun birliği bozulmamaktadır. Bu durum toplumun birliğini bozmadığı gibi birliğin oluşturulmasında en temel şartlardan birini meydana getirmektedir. Topluluğun dağılmaması adına fark arz eden konuların bir araya gelerek meydana getirdiği statik denge durumunun devamı şarttır.<sup>355</sup>

Cem kavramının ikinci tarafını ise birlik kavramına ait dinamik yön oluşturmaktadır. Örnek olarak insan vücudunda yer alan organlar arası birlik bozulup aralarında ahenk olmadığı zaman organlarla birlikte vücut, bu varlık dünyasından göçüp gitmektedir. Bu yaşandığında vücutta her bir organa ait işlevsel bir rol bulunmaktadır. Bilgiseven'e göre fonksiyonel işleyiş bozulduğu sırada dış taraftan bir birlik gibi görünen beden dağılmaktadır. Bilgiseven, toplulukta yer alan birey veya kurumların (fark) dış görünüşleri itibarıyla tek bir yapıyı, bir diğer ifade ile toplumsal yapıyı (cem) ifade etmelerine rağmen aralarındaki fonksiyonel işleyiş bozulmuşsa topluluğun ayakta kalmasının çok zor olduğunu söyler.<sup>356</sup>

Bilgiseven'e göre cem ve fark şeklinde ifade edilen realiteler birbirinden ayrı düşünülmemesi gereken realitelere dir. Farksız cem düşünülemez gibi cemsiz farkın da olması mümkün değildir. Cem ve fark kavramlarının toplumsal realitede ayrı düşünülmesinin ortaya çıkaracağı problemler bulunmaktadır. Bilgiseven'e göre cemsiz farkın en bariz örneğini "kast" adı verilen sistem oluşturmaktadır. Kast sisteminde yer

---

gücünü görmek, kesrette vahdeti görmek demektir (Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ağaç Kitapevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 156)."

<sup>354</sup> Kurtkan Bilgiseven, Amiran, a.g.e., s. 15.

<sup>355</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 135-136.

<sup>356</sup> Kurtkan Bilgiseven, İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar, s. 136.

alan sınıflar arasında geçiş söz konusu olmadığı için bir fark hali bulunmaktadır. Ancak cem halinden söz edilmesi mümkün değildir.<sup>357</sup>

Bilgiseven, cemsiz farka yönelik bir örneği de dünya siyaseti açısından ele almaktadır. Gelişmiş devletlerin egemen oldukları alanda üstünlüklerini devam ettirmeleri için zayıf devletlerin üzerinde tahakküm kurmaları cemsiz farkın bir sonucudur.<sup>358</sup> Bilgiseven'e göre evrenin oluşumundan işletme ve iktisada kadar hemen her alanda aynı realiteye ait iki farklı görünüş (fark ve cem) görülebilmektedir. Bu bağlamda evrenin oluşumunda big bang neticesinde fişkıran ak nokta cem idraki şeklinde ifade edilmektedir. Bu patlamayla oluşan gezegenler, galaksiler ve güneş sistemleri ise evrene ait fark idrakidir. İşletme ve iktisat da ise toplum için iyi hizmet ve mal üretmek cem idrakidir. Aynı şekilde üretilen üründen gelir elde etmek de fark idrakidir.<sup>359</sup> Bunların birbirine uyum içerisinde olmasının gelişime açık hale gelmesiyle aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz.

#### **-Tenzih + Teşbih = Tevhit**

Tevhidi meydana getiren ve bir başka formunu oluşturan tenzih ve teşbih kavramlarının toplumsal realiteye yansımaları Bilgiseven, İslam Peygamberinin bir nesneye (taşa) yönelttiği iki farklı yaklaşımla anlatmaktadır. Buna göre İslâm Peygamberinin putlara bakışı toplum hayatında teşbihte ifrata varan bir topluluğun ilâh kavramına dair zihinlerinde oluşturdukları kognitif yapıların yok edilmesini ifade etmektedir. İslâm Peygamberinin hacrû'l-esved yaklaşımı ise İslam toplumunun sırf tenzih anlayışında kalma tehlikesinden kurtarılmasına yöneliktir.<sup>360</sup> Eşyaya verdiğimiz anlamlar bizim onun üzerinden düşüncelerimizi aksettirmektedir.

#### **-Şeriat + Hakikat = Tevhit**

Bilgiseven'e göre, şeriat ve hakikat, ayrımı yapılmaması gereken kavramlardır. Bilgiseven açısından bu kavramların bir ayrıma tabi tutulması toplumdaki birlik ve beraberliği bozan bir çöküşe neden olmaktadır. Zira tevhit teorisi bölünmeyi ve parçalanmayı kabul etmeyen bir teoridir. Kısacası Bilgiseven'e göre tevhit teorisi evrensel bir teoridir. Bu teoriye uygun hareket edenlerin geliştireceklerini, ilerleyeceklerini,

<sup>357</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 95.

<sup>358</sup> Kurtkan Bilgiseven, Amiran, "Türk İslâm Felsefesi Tarihinin "Fark" ve "Cem" Kavramları 1", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 1 (11), s. 19-20.

<sup>359</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 94.

<sup>360</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 158-159.

ancak Müslümanların dahi bu kanuna uymadığında sosyal ilerlemenin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade etmek ister.

### **Ben Şuuru + Biz Şuuru= Tehvid**

Bilgiseven, toplumda ahenkli bir bütünlüğün sağlanması için birey ve toplumun haklarının karşılıklı olarak korunması gerektiğini söyler. Fark ve cem kavramlarında görüldüğü gibi, İslam'da tehvid, ne tamamen bireyci anlayışı ne de toplumcu bütünleşmeyi zedeler.<sup>361</sup> Bilgiseven, insandaki benlik duygusunun aşırı uçlarının cemiyet içinde törpülenmesi, ben şuurunun biz şuuru ile bütünleşerek tevhidin sağlamasını gerektirdiğini düşünür.<sup>362</sup> Bunun sağlanması olarak da, İslamiyet'in tevhit merkezli anlayışının inşa ettiği toplumsal yapıyı ve bunun ürettiği kültürü gösterir.

---

<sup>361</sup> Kurtkan, a.g.e., s.89.

<sup>362</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 97.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SOSYOLOGLARIN TASAVVUFÎ KABULLERİ VE TASAVVUFUN PROBLEMATİK ALANLARI

#### 3.1. Sosyologların Tasavvufî Kabulleri

Sosyologların tasavvufu anlamlandırma çabaları, çalışmamızın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Tasavvufun problematik alanını tam anlamıyla ortaya konulması açısından ele aldığımız sosyologların tasavvuf hakkındaki temel kabullerini de dillendirmek gerekmektedir. Bu temel kabuller, tasavvufun ontolojik ve epistemolojik yönünden ziyade, bu olgunun sosyolojik yönüyle bire bir ilişkilidir. Bu yüzden bahsi geçen temel kabulleri, ortaya koydukları tezler şeklinde vermeye çalışacağız.

##### 3.1.1. Ziya Gökalp'te Tasavvufî Kabuller

Gökalp, tasavvufu geleneksel ve modern olarak iki kategoride değerlendirir. Geleneksel tasavvufu ve tasavvuf ehli olanları toplum için faydalı görür. Gökalp, Selanik'e gelinceye kadar dini ve tasavvufî bir düşünce yaşamı içerisinde yaşamış, ancak Selanik'e gelişiyle birlikte Diyarbakırlı Ziya ani bir değişim ile Gökalp olmuş, bu değişimden sadece ismi değil aynı zamanda ruhu da etkilenmiştir. Maddi olarak olduğu gibi manevi olarak da Diyarbakır ile tüm bağlarını koparmıştır. Bu değişime Fındıkoğlu açısından vatanına, duygu ve düşüncesine tamamen yabancı unsurlar içerisinde gayet doğaldır.<sup>363</sup> Gençliğinde tasavvuftan etkilenmiş olan Gökalp, kendini izleyenlere aşıladığı kader odaklı zihniyet nedeniyle dini emirleri hor görmüştür.<sup>364</sup> Bu onun tasavvufî kabullerine de yansımıştır.

1. *Tasavvuf toplumsal sorunlara karşı tek başına yeterli değildir. Tasavvufun fıkıh (örf)<sup>365</sup> ile işbirliği içinde olması gereklidir.*

---

<sup>363</sup> Fındıkoğlu, Fahri Fındıkoğlu, Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim, Muallimler Birliği Neşriyatı, İstanbul 1955, s. 16.

<sup>364</sup> Eric-Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm, (çev. Özgür Gökmen), İstanbul 2009, s. 46.

<sup>365</sup> Örf, Osmanlı hukukunda, Fatih devrinden beri yoğun olarak kullanılmış bir hukuk kaynağıdır. Osmanlı sultanları seküler kanun koyuculuk yetkilerini İslamın örf kavramıyla temellendirmiştir (İnalçık, Halil, "Türk Tarihinde Türe Ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2000, 4 (13), s. 157-175). Aynı zamanda Gökalp, örfü toplumun, halkın ruhu olarak tanımlar. İçtimai vicdan dediği, toplumsal yarara bağlar. Bir şeyin iyi ve kötü olmasını onun toplumdaki sevinç ve üzüntüsüne bağlar (Kardaş, Rıza, Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, MEB yayınları, İstanbul 1973, s. 284).

Gökalp'in sosyolojisi tasavvufa bakışını da etkiler. M. Arabi tarafından başlı başına bir ilim dalı halini alıp Gazali ile rüşünü ispatlayan tasavvuf, fıkihtan ayrılınca fıkıh batın olarak ilk kimliğiyle ortaya çıkar. Gökalp'in fıkihtan kastı ise örfüdür. Örf ise şeriatın mevcut problemlere bir çözüm getiremediği yerde zaruret ve sebep gibi ölçütlerin, kanun hükmünde düzenlemeler yapmak için kullanılabilmesidir.<sup>366</sup>

Gökalp, fıkihtan ayrı müstakil bir ilim dalı halini alan tasavvufun bânîni yönünü eleştirir. Ona göre tasavvuf ehlinin toplumsal alandaki bir soruna içtihat geliştirirken yazılı hukuk kaidelerini de dikkate alması son derece önemlidir. Buradan hareket ederek içtihat konusundaki fikrini geliştirmeye çalışır. Gökalp, içtihat konusundaki fikrini içtimai hususları göz önünde bulundurarak izah eder. Gökalp'e göre şeriat iki kaynaktan oluşmaktadır. Bunlardan ilki nass'tır; yani Kur'an yoluyla tebliğ edilen ilahî vahiy, diğeri de sünnettir. Nassın hiçbir şekilde ve mutlak olarak değiştirilemez olduğuna vurgu yapmaktadır. Şeriatın örf olarak isimlendirilen ikinci kaynağının<sup>367</sup>, bütün adet ve geleneklerin değişikliğe uğrayabileceği gibi toplumsal yapı ile değişikliğe uğrayabileceğini ifade eder. Mecellede yer alan kaide<sup>368</sup> gereğince eğer bir hususta ayet veya hadis bulunuyor ise o konuyla alakalı içtihadı yer vermenin caiz olmadığını dile getirir.<sup>369</sup> Bunun olmaması halinde örf'e başvurulması gerektiğini ifade eder. Bu yüzden İslam örfünün gelişimini incelemek ve sonuçlar ortaya koymak için "içtimaî usul-ü fıkıh" ismiyle yeni bir bilim dalının kurulması zorunluluğunu ileri sürmüştür. Gökalp, bunun İslam için bir cevher-i hakikat olduğuna vurgu yaparak, gelişmiş bir uygarlık oluşturabilmek amacıyla içtihat merkezleri konumundaki medreseler aracılığıyla gerçekleşeceğini ileri sürerek fıkıh-ı zahirin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular.<sup>370</sup>

## 2. *Tasavvuf sosyal terbiye açısından önemli bir sosyal kurumdur.*

Eğitim sosyolojisi açısından tasavvufun, eğitim kurumlarını, yüksek ahlaklı insanlar yetiştiren eğitim modeli olarak görür. Ona göre çocuklukta dini terbiye almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz ve seciyesiz kalmaya mahkûm olacaktırlar.

<sup>366</sup> Mardin, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, (çev. Mümtazer Türköne, Sedat Laçiner, Fahri Unan), İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 118.

<sup>367</sup> Gökalp, örfün vahiy eseri olduğunu ve Allah'ın tabiat kanunlarında tecellî ettiğini ileri sürer. (Gökalp, "İçtimaî Usûl-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, 1330-1332, 1 (3), ss. 84-87.

<sup>368</sup> Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur.

<sup>369</sup> Zavalısız, a.g.m., s. 784

<sup>370</sup> Uriel Heyd, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, (çev. Cemil Meriç), İlgî Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 1980, s. 63.

Bununla tasavvuf terbiyesini alanların her zaman umutla hayata bağlandıklarını ve hayatlarında tükenmişlik yaşamayacaklarını belirtir.

Dini, bir kültür olarak gördüğünden dinin aktarımını da önemser. Dini değerlerle ilgili eğitimin tasavvuf büyüklerinin ortaya koyduğu irfan geleneğinden alınması gerektiğini söyler. Fakat bunu halk ruhuna uygun, Türk adetleriyle, içtimai tasavvufla ifade etmeye çalışarak aslında dini aktarımı milli bir din çerçevesine oturtmaya çalışır.

### *3. Mutasavvıflar tarihteki önemli kültür yapıcılarıdır.*

Gökalp mutasavvıfların, gelişimci olduğuna vurgu yaparken, kelamcılar ile fıkıhçıların bu gelişime açık olmadığını vurgular. Medresede görev yapan ulema açısından dinin inanç ve ibadetlere dair bilgileri ve kuralları bulunmaktadır. Ulemaya göre mükemmel insan olma ölçütü ibadetleri yapmaktır. Ancak mutasavvıflar açısından mükemmel insan olmak için fıkıhçıların öngördüğü hususlar yeterli değildir. Dini bilginin yanı sıra hareketlerin de her türlü gelişime bağlı olduğunu vurgularlar. Bu gelişim aşamasında kimseye kapılarını kapatmazlar. Mutasavvıflar gelişim aşamalarına “makam” ismini vermişlerdir. En son makamın olmuş bitmiş bir makam olmadığını vurgularlar. Muhyiddin-i İbn-i Arabî’ye gelince, o, tasavvufun bu genel yolundan çok daha geniş bir düşünce ve görüş ortaya koymuştur.<sup>371</sup>

*4. Millet olarak geri kalmamızın nedeni tasavvufun bozulan sosyal kurumlarıdır. Bu yüzden bu tür kurumlar ıslah edilerek devlete bağlanmalıdır.*

Gökalp, ülkenin geri kalmışlığının medreselerde verilen eğitimin aksayıp duraksamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Dini cehaletin olduğu yerde baskının bulunacağını ve İslam medeniyetinin var olduğu yerde ise özgürlüğün var olacağını savunmaktadır.<sup>372</sup> Tekke<sup>373</sup> ve tarikatların toplumsal bütünleşmeye katkı sağlayacağı düşüncesinde olan Gökalp, bunların devlete bağlanması gerektiğini söyler. Tıpkı Sünni tekkeleri gibi hangâhlar inşa edilmeli ve bunlar devlete bağlanmalıdır. Bu yönüyle tekke ve tarikatlara resmi statü kazandırılmasından yanadır.

Gökalp’e göre Ehli Sünnet harici gelişen; Kızılbaşlık, Yezidilik, Nusayrilik, Dürzilik gibi yolların ortaya çıkmasının nedeni, tekkelerin ıslah edilmemesidir. Bununla birlikte tasavvuf merkezlerinde Kuşeyri’nin Risalesi’nin, Gazali’nin İhya’sının

<sup>371</sup> Erişirgil, a.g.e., s. 80.

<sup>372</sup> Gökalp, Ziya, “Yeni Hayat Doğru Yol”. (haz. Müjgan Cunbur), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976, s. 82.

<sup>373</sup> Gölpinarlı, a.g.e., s. 17.

okutulması gerektiğini tavsiye eder.<sup>374</sup> Gökalp'e göre, ehl-i sünnetten giderek uzaklaşan mezheplerin bütününün tekkeden ve tarikattan neşet ettiği itiraf edilmelidir. Bu nedenle medreselerin yanı sıra tekkeler de çağın gereklerine göre yeniden düzenlenip ıslah edilirse, hem yoldan sapan oluşumların engellenmesi ve hem de memleketimizin sosyal ve yüksek ahlakının yaygınlaşması devam etmiş olur.<sup>375</sup>

Dinin medeniyet açısından önemli işlevlerinin olduğunu söyler.<sup>376</sup> Bunun yanında bilim ve fen işlerinin de kutsal olduğunu ve din alanından ayrı tutulması gerektiğini ifade eder.<sup>377</sup> Tasavvufun kurumları olan tekkelerin yanı sıra medreselerin İslam uygarlık tarihine mührünü vurmuş kurumlar olduğunu, ıslah edilip yeniden düzenlenmesi durumunda vatana yararlı olmaya devam edeceğini vurgulamaktadır. İttihat ve Terakki Fırkası'nda merkez-i umumî üyesi olarak bulunan Gökalp, 1917 sonbaharında yapılan kongrede medreselerin tamamen kapanmasını teklif etmiştir.<sup>378</sup> Tasavvufun bilim düşüncesinde önemli kaynak olduğunu, kültür dünyasına katkıda bulunmasına rağmen onun modern toplumda aynı işlevi sürdürmediğini ifade eder. Önceki olumlu yaklaşımı modernleşme fikriyle birlikte olumsuz hale dönüşür.

### 3.1.2. Sabri Ülgener'de Tasavvufî Kabuller

Ülgener, tasavvuf kabulünü din ile tasavvufu birbirinden ayırarak yapar. En temel iddiası, tasavvufun zihniyet dünyasına olumsuz tesiri meselesidir.<sup>379</sup> O, tasavvufu tanımlarken, İslam dininin kendini tamamladıktan sonraki dönemini, henüz kuruluş aşamasında böyle bir şeyin oluşmadığını belirterek, sonradan farklı renklerde farklı tonlarda sosyal hayatın içerisinde yer alan "gövde hareketi" olarak tanımlar. Toplumun genelini etkilemesi açısından böyle bir tanım tercih eder. Bu hareketin İslam'dan ayrı, bîatını yönü ağır bir dindarlık biçimi ortaya koyduğunu vurgular. Weber'den mülhem ortaya attığı bu yaklaşım, İslam'ın geleneksel özelliği ile ekonomik gelişim arasında

---

<sup>374</sup> Gökalp, a.g.e., s. 87.

<sup>375</sup> Zavalısız, a.g.m., s. 783.

<sup>376</sup> Din-i İslam, içtimai bir dindir, yalnız selamet-i ahireyi değil, saadeti dünyeviyeyi de kafildir. Din-i İslam, Arabları badiye çadırlarında, acemleri fesad-ı ahlak mastabalarında, Türkleri de bozkır yurtlarında buldu. Bir nefha-i irşad ile bu kavimleri haziz-i cehaletten, evc-i fazilete isad etti (Gökalp Ziya, Makaleler-I, s. 113).

<sup>377</sup> "Din yalnız mukaddes müesseselerden, yalnız itikatlardan ibaret olduğu için, bunların haricinde kalan la mukaddes müesseselerden, mesela ilmi menfumlarla fenni aletler, bedii kaideleri dinin haricinde ayrı bir manzume teşkil eder." (Gökalp, Ziya, Türkçüğün Esasları, s. 51)

<sup>378</sup> Zürcher, a.g.e., s. 46.

<sup>379</sup> Özkiraz, a.g.m., s. 36.



bulunan olumsuz bağlantıya işaret etmektedir. Weber’de olduğu gibi ya teorik ve tarihi malzemeye dayanmakta ya da bu teorik kurgulamaları doğrulamaya yönelik deneysel araştırmalar ortaya koymaktadır. Ülgener’in tasavvufî kabullerinde özellikle “kader” anlayışı ve “ahiret inancı”nın, İslam’da bireysel gelişme için cüz’i iradenin pasif kalmasına ya da dünya ile bağlarının zayıflamasına, bireysel ve ulusal gelişmeye kayıtsız kalan bir kanaatkârlık felsefesine yol açmasına sebep olduğunu vurgular.<sup>380</sup> Her ne kadar teorik bağımlılık olsa da Ülgener, Türk tarih ve toplumsal gerçeklik üzerinden tasavvufî kabullerini ortaya koymaya çalışmıştır.

*1. İslam, toplumsal gelişmelere engel teşkil etmemektedir. Dinin içindeki kavramlar her zaman ilerlemeyi öğütler. Bunlar çalışma, kader, tevekkül anlayışlarıyla ortadadır.*

Ülgener, Batı’nın zannettiği gibi İslam’ın toplumu geriletmediği aksine kuruluşundan bu yana ticaret konusunda getirdiği kuralların gelişmeye müsait bir yapı sergilediğini belirtir. İslam’ın iktisadi gelişme engel olmadığına dair vurgu yaparken kazanmaya ve mülk edinmeye dair hiçbir sınır çizmediğini belirtmektedir. Kazanma ve tüketme açısından bakıldığında hem haz yanı hem de zevk yanı ile aslında bakış açısının çileci yaklaşımların aksine oldukça geniş tutulduğunu belirtmektedir. Elbette bu sınırın çizilmemiş olması bireylerin başiboş bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Mal ve eşya sahipliğine dair meşruluğun iki şartı bulunmaktadır: Batıl olmaması ve eldekini makbul ve anlaşılır bir maksada harcaması. Kapitalizm döneminin öncesindeki servet, bilindiği üzere sınırlı ve organik ihtiyaçları ile insanı merkeze koyduğu kadar meşruluk kazanmaktadır. Bu nedenle her şey o varlığın gündelik ihtiyaçlarıyla sınırlıdır. İslam dini bu sınırlara daha fazla esneklik getirmiştir. Fakat kapitalist dönemin servetine bakıldığında organik sınırlarla ilişik kesildiği soyut sayı dizileri halinde boşluğa uzandığı ve o haliyle bireyin benliğine hükmetmeye başladığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda onun bizim hizmetimizde değil, bizim onun buyruğunda olmamız durumuna geçer.<sup>381</sup> Madem İslam gelişmeye engel değildir. O zaman gelişmeye engel olan nedir? O halde neden ilerleyemiyoruz?

Ülgener’e göre amaçlanan, iktisadi yönün gelişmesinden çok dinin görünen yüzüdür. Ona göre Tanzimat’tan bu yana ve belki biraz daha gerilerden başlayarak o yolda düşünüp taşınmak ve kalem oynatmak asrın entelektüel aşkı ve moda akımı haline

<sup>380</sup> Özcan, Ziya, “İslam Ekonomik Gelişmeye Engel Midir? Karşıt Delil ve Bazı Metodolojik Düşünceler”, *İslami Araştırmalar*, 1995, 8 (1), s. 6

<sup>381</sup> Ülgener, a.g.e., s. 84.

gelmiştir. İslam dini iktisadi gelişmeye açık ve yatkın olan yönü bir tarafa, piyasa ve çarşı pratiğini inceden inceye ve tek tek yönlendirmiş değildir. Şekle ve ibadete ait farizaları tam bir şekilde yerine getirdikten sonra dini bütün olmamak için hiçbir sebep yoktur. İslam, aslında bir Müslüman gözüyle, ibadet ve şekil aşamasından ahlak ve davranış tabakasına yeterince nüfuz etmiş olmamaktadır. İslam'da kimi zaman kişiye ancak çalıştığına karşılığının olduğu hatırlatılır, kimi zaman da Allah'ın kullarını dilediğince rızıklandığı vurgulanır. Birinde çalışma ve emeğe, diğerinde ise takdire değinen ayetler bulunmaktadır. Bütün bunlarda bir denge vardır. Bu da İslam'da korunmuştur.<sup>382</sup> Başlangıçta saf ve öz haliyle İslam'da gördüğümüz dünya anlayışı onlarda da eksiksiz devam eder. Kibir, gurur, azamet ve gösteriş gibi vartalara dikkat edildiği takdirde hem eşya hem de madde ile doğru bir şekilde ilişki kurmanın bir sakıncası bulunmamaktadır.<sup>383</sup>

Ülgener, Müslümanların dünya ve ahiret dengesini yakalayamadığından yakınır. Ona göre dengenin bir tarafa kaydırıldığını, İslam'ı sonraları atıl ve pasif bir din olarak göstermek isteyenlerin dillerinden ve kalemlerinden düşmeyen kader ve tevekkülde dahi açıkça tespit edebilmek mümkündür. İlk şekliyle gerek kader gerekse de tevekkül için atalet ve teslimiyet yönünü öne çıkarmadan idareci-aktif çizgide yer vermeye özen gösteren eğilimlerin bir süre ağır bastığını görüyoruz. Evet, iman sahibi bir kimsede ilahi takdire yönelik en küçük şüpheyeye dahi yer bulunmamaktadır. Allah her şey için bir sınır ve miktar tayin etmiştir. Olup bitenin o sınır dışında olma ihtimali bulunmamaktadır. Ne var ki, sınır tayin ederken ilahi takdirin sıradan veya rastgele ortaya çıkmayıp en başından beri kişinin yetenek ve kabiliyeti ölçüsünde tecellisini esas alarak kabul edince, insan iradesi de bir yerde ve zamanda kendiliğinden devreye girmiş olacaktır. Diğer türlü tasarruflarda olsun, rızıklandırmada olsun son söz elbette Allah iradesindedir, denecektir. Rızıklandırmanın rızık bilmesi rızıklanana engel değildir, kişi iradesi dışında düşünülemez.<sup>384</sup> Ona göre gelişmeye engel olan İslam değil yeni tasavvuf kanalıyla geliştirilen din anlayışlarıdır. Kısacası, geliştirilen din anlayışları İslami kavramın içini boşaltıp o günün koşullarında ihtiyaçlarına uygun halde doldurduklarını ifade eder.

*2. Geri kalmışlığımızın sorumlusu tasavvufun bätini yorumlarıyla oluşan dindarlıktır. Bu tür ruhi yönelimler rasyonel olmadığından toplumsal ilerleme*

---

<sup>382</sup> Ülgener, a.g.e., s. 86.

<sup>383</sup> Ülgener, a.g.e., s. 114.

<sup>384</sup> Ülgener, a.g.e., s. 87.

*sağlanamamaktadır. Bunun neticesinde kaderin yerini kuru teslimiyet, tevekkülün yerini bekleyiş, çalışmanın yerini tembellik almıştır.*

Ülgener, tasavvufun bânîni yorumlarıyla dini kavramların içinin boşaltıldığını ve teslimiyetin kişiden çok şartlara bırakılması anlayışının getirdiği bir zihniyet dünyası ile karşı karşıya kaldığımızı söyler. Ona göre kader ve takdirden bahsetmek eylem ve irade tarafına doğru açılan kapının da sonuna kadar bağlı olduğu anlamını çıkarmaz. Bu kural tevekkül için de geçerlidir. Tevekkül her şeyden elini eteğini çekip başa geleceklere yönelik pasif bir teslimiyet geliştirmek değil, gereken tedbirleri alıp sıkı bir çaba gösterdikten sonra gerisini Allah'ın takdirine bırakmaktır. Bir kere de azmettin mi gerisini Rabbine bırak der kutsal kitap.<sup>385</sup> Ülgener, tasavvufla birlikte tevekkül anlayışının atalet dönüşmesiyle iç anlamını yitirdiğini rahatlıkla söyler. Tevekkül burada atalet ve kayıtsızlığın savunulması anlamına gelmekte ve belki de felsefesi halini almaktadır. Peşinden sürükleyeceği ve ortaya koyacağı sonuçlar daha az önemli sayılamaz. Emek her şeyden önce gereken kadarına katlanılacak bir külfet olarak görülünce ister istemez değer basamaklarının en altına itilmiş olur. Gelecek kaygısı ise bu yaklaşımda açıkta ve boşta. Allah'a gereği gibi tevekkül eden kimse artık yaşadığı zamanın çocuğu -ibnü'l-vakt- sayılır. Ne geçmiş ne de gelecek onun gözünde değildir.<sup>386</sup> Ona göre tasavvuftaki anı yaşama olarak tabir edilen vaktin çocuğu olmak, geleceği de beraberinde götürmüş bir sorumsuzluk olarak baş göstermiştir.

Bâtınileşen bir tasavvuf düşüncesinin tevekkül kavramına yönelik yaptığı bu çarpıtma, tevekkül eden bireyi yaşadığı anın çocuğu olarak (ibnü'l-vakt) sayarken ferdi, gelecek ve geçmiş bilincinin daha ötesine taşımaktadır. Bu durum, onları her türlü tedbirin uzağına çekerek onu dünya gailisinden uzaklaştırması ve azade kılması tam bir yokluk ve yoksullukla eş değer olarak kabul etmelerini sağlamaktadır.<sup>387</sup>

*3. Tasavvufla birlikte İslam toplumunda iki uç dini tabaka oluşur: Tavan ve taban dindarlıkları. Üstte elit ruhi sınıf olan ulema, altta ise halk yığınları vardır.*

Tasavvufun dini kuralları yorumlayıp topluma iletimi iki şekilde olmaktadır. Biri şahıslar üzerinden diğeri kitaplar üzerindedir. Bir yandan sözlü ifadeler diğeri yandan yazılı bilgi imkânları kullanılmaktadır. Yazılı bilginin odağında âlimlerin yetiştiği medrese kurumu, diğeri yanda geniş halk tabakasının bulunduğu tekkeler vardır. Bu da

---

<sup>385</sup> Ülgener, a.g.e., s. 88.

<sup>386</sup> Ülgener, a.g.e., s. 89.

<sup>387</sup> Ülgener, a.g.e., s. 90.

Ülgener'e göre tasavvufun toplumu giderek katılaştıran tabakalaşmaya dönüştürdüğü anlamına gelmektedir. Şöyle ki yukarıdan aşağıya doğru süzülürken öz ve anlam yönü giderek sığ, monoton bir düzliğe gelip yerleşmiş bir kültür dünyası ve bu dünya ile birlikte her türlü anlamdan soyunmuş şekilde boşlukta yüzen bir yığın cansız, kuru kalıplar ve şemalar halini almıştır.<sup>388</sup> Tasavvuf, öğretilerin topluma yönelmediğini, yorumların kavuştuğu toplumda teorik bir şekle kuru ham bir bilgi çerçevesinde iletilmediğini söyler. Ülgener, tasavvufun tavanda elit bir düşünce iken, tabana sızdırdıkça bozulduğunu ifade eder.<sup>389</sup>

Sosyal sermayesi yüksek olan tasavvuf ile şeyhlik kavramını kısa yoldan köşeyi dönmek sayan bireyler nedeniyle resmi otorite sert bir mücadeleye girişmiştir. Diğer taraftan resmi din anlayışını temsil eden ve bir çeşit memur sıfatında olan din uleması da sivri dilli ve iddialı tarikat kurucuları karşısında toplumu korumak amacıyla çetin bir mücadele içerisine girmişlerdir. Mistik inançlara bakıldığında çevreden kitlelere doğru veya günlük hayat için bir köprü kurmak neredeyse imkânsızdır. Tavan ile taban arasına kapatılması mümkün olmayan bir mesafe girmiştir. Bizde olduğu gibi Sünni ulema ve devletin kendisi yeniçeri ve esnaf katlarındaki Bektaşiliğin karşısında olmuştur. Açıkçası üst ve alt birbirine zıt değildir, aksine üstte nasıl bir inanç yaşanıyorsa üstten alta doğru o sızmaktadır.<sup>390</sup>

Üstte din âlimlerinin yaşadığı dindarlık, bilgiyle desteklenmiş bir tasavvuf iken, bunun halk katına inerek farklılaştığını, ikisi arasında uçurumun farklı tabakalaşma doğurduğunu, aynı zamanda dini yaşayışın içinin boşaltıldığını vurgulamaya çalışır. Bâtini olan tasavvuf ve tarikatların tüketimin yanı sıra bol yaşama arzusuna sağladığı destek bir açıdan dünyevi siyaset ahlakının sunabileceğinden çok fazladır. İlk çağlar ile Orta Çağların siyaset yaklaşımı, kapıyı üsttekine devamlı açık tutup alttakine sınıksız kapamakta her zaman ısrarlı ve kararlı olmuştur. Tasavvuf -Bâtinilik şeklinde- bir yanda üst tabakada bulunan kişilere hayatı bol ve ferah bir şekilde yaşama şansı verip irşad vazifesinin ayrılmaz bir parçası haline getirmek yoluyla asrın siyaset düşüncesine destek sunarken, diğer yanda orta ve daha aşağı seviyeye kapılarını açık bırakmaktan geri durmamıştır. Üstte cezbe ve keramet<sup>391</sup> ile ağa ve diğer sıfatların karışımından hayat

---

<sup>388</sup> Ülgener, a.g.e., s. 75.

<sup>389</sup> Ülgener, a.g.e., s. 39.

<sup>390</sup> Ülgener, a.g.e., s. 41

<sup>391</sup> Kerâmet, peygamberlik iddiasında bulunmaksızın bir kişide olağanüstü bir halin meydana gelmesidir. (Küçük, Osman Nuri, Mevlana'nın Tasavvufi Görüşleri, Rumi Yayınları, Konya 2006, s. 163).

bulmuş bir rantıye sınıfı ve bu rantıye sınıfının etrafında uyumlu, uysal kişilikler olduğu için kayırılma ve sivrilme şansına sahip bir yaşama halkası yer almaktadır. Bunlar özellikle taşrada yarı dini-feodal bir rant kapitalizminden söz etmeyi haklı çıkarır. Bu da tüm bunların tasavvuf ve tarikatlar yoluyla olduğu gerçeğini ortaya çıkarır.<sup>392</sup>

Ülgener, tasavvufla birlikte ruhban sınıfı yerine ruhi sınıf oluştuğunu söyler. Bu sınıfta belli bir tabakanın oluşmasının nedeni olarak da kişilerin yeteneklerinde bulunan farklılık odaklı dindarlık durumlarının doğal bir tavan oluşturduğunu, daha sonra bu tavandan tabana doğru bir yayılım gerçekleştiğini ve tüm bunlar neticesinde tek görünen iki ayrı dindarlığın geliştiğini söyler.

4. *Tasavvufun zihniyet yapısını etkileyerek toplumsal yapıyı değiştirici ve dönüştürücü gücü vardır.*

Ülgener, toplumsal değişimi bir zihniyet değişimi olarak görür. Ekonomik faktörlerin etkinliğini hesaba katmaz. Ülgener'e göre toplumun zihniyet yapısı toplumsal yapıyı etkiler ve toplumu dönüştürür. Ülgener, tasavvufun devam eden bir süreç, toplumsal yapıda geniş tabanlı dini bir hareket olduğunu söyler. Günlük yaşamında - yerine göre iktisadi faaliyetlerin süjesi olarak- kişiliğinin ve ortam şartlarının orada şekillenmiş olduğu görülür. Göze ilk çarpacak olan, ağırlık ve yavaşlıkla beraber, bağlılık ve teslimiyetin ön sıraya geçmiş olmasıdır. Tanrı ile tek varlık halinde birleşmeye yönelen kişi eğer ayrı bir istidada haiz değilse tek çare bir rehber (pir veya şeyh) bulup ona teslim olmaktır. O kişi, İslam düşüncesinde artık ben yerine biz olmak üzeredir.<sup>393</sup>

5. *Tasavvuf toplumsal alanda cemaatleşmeye neden olur.*

İslam toplumlarında tasavvuf görünümünde bir tarafta Sünni bölgelerde İslami geleneği az çok koruyan tarikatlar, diğer tarafta ise köy ve kasabalara kadar yayılmış bir sah üzerinde İslami öğelerle İslam öncesi düşünce, duygu ve inançların karma bütünü oluşturarak tarikatlar bulunmaktadır.<sup>394</sup> İç ve öz unsurlardaki ayrılıklarla birlikte dış etkenler ve tepkiler de yer yer değiştikçe özellikle kitleler birbirinden çok büyük farklar göstermiştir. Bütün bunlara uygulama açısından ayin ve ibadetten kıyafete kadar şekil farkları da ilave edilince, manzaranın nasıl bir çeşitlilik kazanacağı görülecektir. Tek kişi ile başlayan bu hareketler dini gruplara dönüşerek devam etmiştir. Tek yol böyle olunca

---

<sup>392</sup> Ülgener, a.g.e., s. 136.

<sup>393</sup> Ülgener, a.g.e., s. 94.

<sup>394</sup> Ülgener, a.g.e., s. 99.

gerisi kendiliğinden kılavuzun etrafında sıkı bir şekilde kenetlenme ve ardından geniş toplum hareketi olarak oluşmuştur.

Ülgener Ortaçağdaşlaşma kavramının temelinde duraklama ve içe kapanmanın yer aldığını vurgular. Bu kapanma, mutasavvıfların toplumsal alanı biçimlendirme rolünde kullandıkları yorumları gösterir. İslam toplumunda iktisat ahlakının mekân ve zaman anlayışı; cemiyet hayatından cemaat hayatına geçiş, halktan kopuk ama hakka bağlı olma, bir tür cemaatleşmeyi getirir.<sup>395</sup> Ülgener'e göre, İslam toplumlarında tasavvuf ve onun kurumsallaşması olan tarikatlarla birlikte yaygın bir kümelenme ve kutuplaşma ile karşılaşmış oluruz. Ülgener, Sünni İslam'ın baskınlığının çatışmaya neden olduğunu, Hak ve batıl iddiaların bu tasavvufun bir ekol etrafında biçimlenişinin diğerlerini öteleyen taraf olduğunu belirtmektedir.

#### 6. *En ideal tasavvuf yolu Melamiliktir.*

Ülgener, tasavvufun bir sosyal gerçeklik olarak karşımızda olduğunu tasavvufun tarikatlara bölünerek farklı yorumlamalar geliştirdiğini ifade eder. Bunlar içinde rasyonel açıdan en makul yolun Melamilik olduğunu söyler.<sup>396</sup> Bunu da iki yönden savunur. Birincisi çalışma ahlakı ikincisi de diğer tasavvufi yollara göre daha rasyonel bakış açısı geliştirmesidir. Melamilik ilk olarak, toplum bütünleşmesinin, yani cemiyet içinde cemaatlerin, ayrılıklarına karşı şekilden uzak oluşudur. İkincisi ise çalışma hayatını disipline etmesinden dolayı makul bir yol olarak öne sürmesidir. Ona göre Mevlana'da bunu açık çizgilerle görebiliyoruz. Mesnevi'de tevekkül, aslan ve av hayvanlarının münazarası başlığı altında anlatılır. Tevekkül ve teslimiyetin tattıracağı huzuru av hayvanları dile getirir, gayret ve mücadelenin peygamber ve veliler yolu olduğu anlatılır. Bir taraf dünya hırsının hiçbir zaman takdir edilenden fazlasını vermeyeceğini ileri sürer; kisb onlarca isim, cehd ve kuşkudan ibarettir. Öbür taraf peygamberler ve veliler yolunda elinden geldiğince durmadan çalışmayı öğütler ve cehdin, kaza ve pençeleşmek anlamına gelmediğini çünkü çalışmayı da bize kazanın takdir ettiğini vurgulayan hikâyelere yer verir.<sup>397</sup>

Ülgener için Melamilik, belki büyük bir ihtimalle tek tarikat olmaktan daha ziyade diğer tarikatlara yol ve usul gösteren bir zevk ve meşrebin ismidir. Melami Allah'a yakın

<sup>395</sup> Ülgener, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, s. 79.

<sup>396</sup> Bkz. Çağman, Engin, "Ülgener'in Protestanları: Bayramî Melâmileri", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 2016, 2 (1), 51-72.

<sup>397</sup> Ülgener, a.g.e., s. 100.

olmayı toplumun dışında belli bir davranış kalıbıyla ve özel kıyafetlerle sergilememektedir. Bu herkesle birlikte ve herkes gibi iş, güç ve uğraşı peşinde koşarak, kulluğunu ise sessiz sedasız, arada yerine getirmekle meşgul olmuş ve bu durumu taban ile tavan arasını açan unsur olarak değil, aksine dengeleyici ve bütünlüğü destekleyici bir unsur olarak görmüştür. Burada adeta Melamilik yoluna Kalvinist kılıf giydirmiş, sıkı bir takipçisi olduğu Weber gibi Protestanlık içindeki Kalvinist düşünceye benzer bir yol arayışında olmuştur. Bu açıdan İslam toplumunda en yakın gördüğü tasavvuf yolu Melamiliktir. Görünürde halkla, gönülde Hakk'la beraberdir. Son derece sade ve gösterişsiz yaşantısı içerisinde çalışma ve üretim yapmanın Kalvinist çizgide geri kalmayan-ısrarlı takipçisidir. Melami Allah'ın varlığında benliğini eritmeyi gaye edinerek muhafaza ile birlikte, idare ve hareket yönünde yine de bir çıkış ve boşalma imkanı arayıp bulmayı elden bırakmamıştır. Muhtemelen tek başına belki bir hiçlikle, fakat o hiçlikle beraber emanet aldığı Allah kudretinin taşıyıcısı ve aracı olarak “var” oluşun eksiksiz ve tam bilincine sahiptir. Mevlana, kişinin kendisindeki kudretin O'ndan olduğunu ifade eder. Melamilik bireye ve bireyin kişilik değerine bakış açısı da bir çizgiden öteye geçmemiş ve muhtemelen yarıda kalmış olsa da bu durumu kendi özelliklerine bağlayabiliriz. Halk içinde zikir ve ayin tarafı ile birey, dikkati çekme ve göze görünme tutkusundan kurtulmuş ve arındırılmış insandır.<sup>398</sup>

Dünya, ister Allah'ın varlığının tecellisi, ister çeşit çeşit kötülükleri göğüsleyecek bir hasım olarak anılsın, iman ehlinin sadece atlayıp geçeceği bir durak değil, gerek tecelli neşvesini tadararak gerekse de masiva ile boğuşarak içinden bir adım dahi sıyrılmaması gereken bir varlık konumundadır. Bütün bunlara topluca bakıldığında ise Melamilik bireyi dünya dışına iten değil, kendi içine çeken motifler olduğu görülür. Melami için zühd, çile ve başka yollarla dünyayı terk etmek diye bir durum söz konusu değildir. İkinci devre Melamilerinden Sarı Abdullah Efendi şöyle söyler: “Melamiliğe gönül vermiş kişinin el-kasibü habibullah gereğince dünya işlerinden biri ile iştigal etmesi gereklidir. Menzile geldiğinde ikilik pasını üzerinden temizlemek için Allah'a niyaz ve teveccüh etmesi gerekmektedir.”<sup>399</sup>

Hakk'a yönelmiş kişilerin üçü- beşi bir araya gelip gönüllerden masiva/dünya muhabbetini atmak üzere dâhili sohbet ettikten sonra Allah'ın “fazlından taleb-i rızık

---

<sup>398</sup> Ülgener, a.g.e., s. 103.

<sup>399</sup> Kara, Mustafa, “Prof. Dr. F. Sabri Ülgener'e Armağan”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1987, 43 (13), s. 586.

eyleyin” sözü üzere herkes dağılıp kendi kârlarıyla meşgul olurlar. Tariki Hak erlerinin menzili tevekkül yahut kisb ile. Ama tevekkül ehli fenadan gayra caiz değildir. Zamanımızda mutlak ve tam tevekkülle kulun gücünün yetmeyeceği malum olmakla elkasibü habibullah kavlince kesbi helal etmek şarttır.<sup>400</sup>

Melamilik felsefesinin temel çizgisi Nefehatü'l-üns'de geçen, “filan kişi suda yürüyor dediklerinde, filan kuş da su üzerinde yürüyor diye ifade ettiler ve filan kimse bir anda bir şehirden diğer şehre varıyor dediklerinde şeytan dahi bir nefeste doğudan batıya varır, diyorlar. Pes, bunlar da ‘kıymet olmayacak ehlullah kimlerdir’ diye soru sordular. Buyurdular ki ‘halk içinde bulunup alışveriş eyleyip bir an Hüda’dan gafil olmayan!’ velilik rütbesi işte budur, dediler. Kur’an’da da geçen ‘o kimseler ki ticaret ve alım satımları Allah’ı anmaktan kendilerini alıkoymaz’<sup>401</sup> hükmüne uyarak vahdeti, kesrette bulmaya çalışmanın sakıncası kalmayacaktır. Durum böyle olunca her gün akşama kadar halkın beğenmediği işte olmanın imaj ve itikat tarafına zarar verileceği düşünülemezdi. Yine aynı kitapta geçen âdemlerine eyitti: “Şol işi işlediniz aletleri filan yere iletiniz, işte ben dahi size erdim.” Olayın şahidi devam eder: “Ol bu cümle işleri bir saatte işledi ben şaşırıp kaldım. Benden yana dönüp eyitti ey oğul, beni sabah mescitte gördün, şimdi Hüda Tealayı artık zikredelim sabah mescitte olduğumdan. Her vakit ki bir işle meşgul olaydı hiç selam cevabından gayrı kimseye söz söylemez idi ve derdi ki ben ücrete tutulmuş bir kişiyim eğer selamın cevabı vacip olmasaydı her zaman cevap vermezdim.”<sup>402</sup>

Melami uluları, gündelik yaşantılarında ticaret yapar ve ziraatla meşgul olurlardı. Hiçbir Melami büyüğü kendisi için zaviye kurup dilencilik ve sadaka ile geçinmeyi düşünmemiştir. Hepsisi de el emeği ve çalışmayı Batı’daki örneklerinden hiç de geri kalmayan bir yaklaşımla ortaya koymuşlardır. Melamilik ancak tavanda yer edinmiştir. Tabana bir türlü yayılamamıştır. Esnaf denilen geniş partizan grupları içinde belirgin ve kalıcı izler bırakamamıştır. Melamilik dağınık ve üstü kapalı olarak kalmıştır.<sup>403</sup> Melamilerin, az olmasına rağmen menfi değerlendirdiği, Batinilik hareketine açılan tarikatların kuşattıkları kitlenin çok daha kalabalık ve yaygın olduğu vurgulanmış, küçük şehirlerde, kasabalarda bulunan esnaf topluluklarına, oradan yeniçerilere ve şehirlerin

---

<sup>400</sup> Ülgener, a.g.e., s.106.

<sup>401</sup> Nur , 24/37.

<sup>402</sup> Ülgener, a.g.e., s. 107.

<sup>403</sup> Ülgener, a.g.e., s. 110.



orta sınıf halkına kadar yayılım gösterdiği vurgulanmıştır. Tasavvuf kütle üzerine etkisini daha çok bu kanal üzerinden yürütmüştür.<sup>404</sup>

### 3.1.3. Erol Güngör'de Tasavvufî Kabuller

Mistisizm, insanlığın her devrinde var olan ve insanın her zaman sorduğu ana metafizik sorulara karşı bulunan cevaplardan biridir. Belli bir sosyal atmosferin eseri olarak görülemez ancak toplumsal faktörler, bir bakış veya düşünce biçiminin toplumda bazen güçlü, bazen de zayıf halini alabilir.<sup>405</sup> Burada belirleyici olan mistik hareketler değil toplumsal yapıdır.

*Tasavvuf, çöküntü zamanlarında ortaya çıkan ümitsizlik felsefesi veya tembelliğin aklileştirilmesi düşüncesi değildir.*

Tasavvufun çöküş zamanlarında meydana gelen ümitsizlik felsefesi veya tembelliğin akli bir duruma getirilmesi görüşüne karşı çıkan Güngör, sufiliğin siyasi-iktisadi çöküntünün bir sonucu olmadığını, aksine bu çöküntüye karşı tepkisel bir duruş olduğunu söyler. Sufilerin böyle bir çöküşe sebep olduklarına dair ortaya atılan tez hiç savunma yapılmayacak kadar zayıftır. Tasavvufun temelinde dünyadan el etek çekme ve başka âlemlerde mutluluk arama olduğunu düşünenler, bu hareketin, hayattaki tatminsizliklerin son haddine çıktığı zamanlarda geliştiğini öne sürerler. Meseleye bu anlayışa yakın bakan İbn-i Teymiye de deccalın müjdesi olduğunu, Moğol İstilasası'nın gerçekleşme sebebinin bunlar olduğunu dolayısıyla yaşananların bir ceza olduğunu iddia etmiştir. İbn Teymiye'nin yaklaşımına bakıldığında İslam dünyasında sufi teşekküller ile Moğol İstilasası arasında bir bağlantı kurduğunu ve daha sonra gelen düşünürlerin ise bu yaklaşımı sosyolojik açıklama modeline dönüştürdükleri görülmektedir.<sup>406</sup>

Buradaki konu, çöküş ile tasavvuf arasında bulunan öncelik sonralık farklılığını doğru bir şekilde açıklayıp değerlendirmektir. Yaşanan şeyin sonucu olmak ile bir duruma reaksiyon göstermek aynı şey değildir. Sonuç sebeple daima pasif ilişki halindedir. Yani kendi sebebi üzerinde herhangi bir tesirin olmayacağı görülebilir. Reaksiyon ile reaksiyona sebep olan unsur arasında da bir çeşit illiyet bağı yer almakla birlikte, burada sebebin ortadan kaldırılıp o sebebe ait sonucun yok edilmesine yarayacak aktif bir müdahale durumu söz konusudur. Elimizdeki örneğe baktığımızda, İslam

---

<sup>404</sup> Ülgener, a.g.e., s. 111.

<sup>405</sup> Güngör, a.g.e., s. 81.

<sup>406</sup> Güngör, a.g.e., s. 138.

dünyasındaki siyasi ve iktisadi odaklı buhran dönemleri birtakım toplumsal değişimlere sebep olmuştur. Tasavvuf da bu değişimlere yönelik gösterilen bir reaksiyondur. Çöküş dönemlerinde güçlendiği görülmekle birlikte, çöküntü karşısında çözülüp dağılmayı değil, çöküntüye karşılık olarak manevi bir reaksiyonu simgelemektedir. Din ve gelişmenin birbirinden ayrılmayacağı fakat tek bir yönüyle de toplumsal gelişmeye bakılmasının yanlış olacağı kanaatindedir.<sup>407</sup> Siyasi-iktisadi çöküntü ile tasavvuf arasındaki bağlantının ne mahiyette olduğuna bakılırsa, Güngör, Molla Cami’de geçen ve onun tanımladığı üç sınıf insandan bahsetmektedir: Ulema (alimler), Ümera (idareciler) ve Fukara (dervişler). Ulema bozulursa din gider. Ümera bozulursa geçim bozulur, dervişler bozulursa da ahlak kaybolur. Ulemayı bozan temel unsur hırstır, ümerayı bozan durum adaletsizliktir, fukarayı bozan ise bizzat riya’dır. Şu halde eğer ümera ulemaya sırt çevirirse bozulma gerçekleşir. Ayrıca ulema da ümeranın emrine girerse bozulma kaçınılmaz hale gelir. Fukarada ise gösteriş söz konusu olursa bozulma meydana gelir.<sup>408</sup>

Güngör, tasavvufun bir tepkisel hareket olduğunu ancak bunun nasıl teşekkül ettiği konusunda çoğu zaman aynı şiddette ve karakterde olamayacağını belirtir. Diğer taraftan sufi doktrini hakkındaki klasik eserler ile ansiklopedik şeklindeki menkıbe kitaplarına bakıldığı zaman, ilk sufilerin çoğunlukla sünni ulema içinden çıktığı gözlemlenmiştir.<sup>409</sup> Güngör, İslam dünyasındaki siyasi-iktisadi buhranın birtakım sosyal değişimlere sebep olduğunu, tasavvufun da bu değişimlere karşı bir reaksiyon geliştirdiğini söyler. On beşinci yüzyılın sonlarından itibaren tasavvufun tamamen durgun bir hale gelmesi de aslında tasavvufun siyasi istikrarsızlıkla bağlantılı olduğunu gösterir. Bu tarih Osmanlı hâkimiyetinin Orta Doğu’da otoritesini tesis ettiği döneme denk gelir. Tarikatlar bundan sonra da devam etmiş ama artık modern bir kulüp haline gelmişlerdir.<sup>410</sup>

---

<sup>407</sup> “İslam ülkelerinin kalkınmasında ve güçlenmesinde İslam düşüncesinin itici güç olarak rol oynaması pekâlâ mümkündür. Fakat ben tefekkürü iktisadi gelişmenin manivelalarından biri olmaktan ziyade, kendi başına bir güç olarak düşünüyorum. Yani İslam ülkelerindeki kuvvetli bir düşünce hareketinin başlaması ve gelişmesi zaten onların dış-yabancı baskılardan kurtulması manasına gelir. Tefekkür ile iktisadi düşünce arasında muhakkak ki sıkı bir bağlantı vardır, ama bu bağlantıyı tek taraflı düşünmek doğru olmaz. Bizim iktisadi gelişmemiz düşünce hayatının zenginleşmesine yardım ettiği gibi düşüncemizdeki gelişmeler de maddi gücümüzü artıracaktır. Bence İslam düşüncesinin gelişmesi her şeyden önce İslam dünyasında kaybolan benliğini kazandırmak ve dünyayı başkalarının gözüyle görmekten kurtarmak suretiyle bundan sonraki gelişmeler içinde sağlam zemin hazırlanmış olacaktır.” (Güngör, Erol, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Ötüken Yayınları, İstanbul 2003, s. 472).

<sup>408</sup> Güngör, a.g.e., s. 157.

<sup>409</sup> Güngör, a.g.e., s.158.

<sup>410</sup> Güngör, a.g.e., s. 162.

Ona göre tasavvuf iki ayrı devreye ayrılır. Tasavvufun ilk devresi zahitler ekolüdür. Bu ekol, Arap-İslam İmparatorluğu'nun dünyevi bir saltanat içinde, israf ve safahatın giderek ön plana çıkmasına karşı gösterdiği bir reaksiyonu temsil eder. Bu devrede zahitler dünya saltanatının değersizliği, dünya hayatının geçiciliği, Allah'ın gazabının şiddeti ve ahiret azabının korkunçluğu üzerinde durmuşlardır. Bunları mistik mutasavvıflarla birlikte ve onların öncülü saymamızın nedeni, zahitlerin imanı içselleştirmesi ve şekilsel ibadetten ziyade ahlaki mükemmelliğe ehemmiyet vermeleridir.

Tasavvufun ikinci devresine bakıldığında, reaksiyonun temel hedefi, akılcı kelamcılarının dini; akli ve dünyevi bir sistem gibi yorumlayıp açıklamalarına karşı çıkıştır. Dini, dıştan daha çok içe ait bir konu haline getirme çabası bu devrenin en önemli görevidir. Bu itibarla mistik odaklı tasavvuf, dış kaynaklardan etkilenen birtakım sufilerin geliştirdiği bir sistem değildir. İslam cemaatinin imanını kurtarmak üzere yaptığı bir girişimi ifade etmektedir. Bu dönemde dış tesirlere kapılanların kendileri aslında sufiler değil, kelamcılardır. Kelamcılar, felsefenin tesiri ve ilhamıyla, dini ispatlar sistemi haline getirmeye çalışmıştır. Bilinçli veyahut bilinçsiz bir şekilde kitap ve sünnete dayalı iman yerine, aklın hakemliğine öncelik vererek büyük bir tehlikeye yol açmışlardır. Onların açtıkları kapıdan türlü türlü yabancı doktrin içeri girebileceği gibi, insanlar da imanlarından her an şüphe edeceklerdir. Bu yüzden ilk büyük sufilerin Hanbeli uleması arasından çıkması ve aklın ispatlarına karşı iman hakikatlerini savunmalarının sebep-i hikmeti budur.<sup>411</sup>

Güngör'e göre tasavvuf, toplumsal alanda hak arayışı ve sorumluluk bilinci ile birtakım sosyal tipler ortaya çıkarmıştır. Ona göre, tarikat dergâhlarında fakir ya da derviş diye adlandırılan kişiler bulunmaktadır. Sadece ölmeyecek kadar yemeğe ihtiyaç duyan bu bireyler, İslam toplumunun sosyal yapısında o kadar önemli bir unsur olmuşlar ve önemli toplumsal fonksiyonlar yüklenmişlerdir ki bu durum diğer bütün insanlar üzerinde etkili olmalarına sebep olmuştur. Bunlar serbest meslek ve idari işlerin dışında kalmış, uzaklaşmayı tam uzlet veya dünyevi bir meslek haline getirmeyip toplum içinde yer alarak bir çeşit irşat görevinde bulunmuşlardır. Fonksiyonları ise dinin ahlaki, yardım, adalet ve şefkat gibi emirleri hususunda hem toplumu hem idarecileri hem de ulemayı

---

<sup>411</sup> Güngör, a.g.e., s. 159.

devamlı uyarmak olmuştur. Bunların şikâyetleri bir nevi halkın şikâyeti manasına geldiği için iktidar dervişlerle iyi geçinmeye çalışmıştır.<sup>412</sup>

*2-Tasavvuf Kurumları önemli ilim ve kültür şahsiyetleri yetiştirmiştir.*

İslam tarihine bakıldığında sufilerin imanları ile ahlakları konusundaki tartışmaların hâlâ devam ettiği görülmektedir. Belki din âlimleri için bu tür tartışmaların bir manası vardır. Hepsi İslam kültürü içerisinde yetişmiş, İslam kültürüne mal olmuş, sanatımıza ve ayrıca edebiyatımıza olduğu kadar dini düşünce dünyamıza da zenginlik katmışlardır. Onları yok saymak kültür mirasımıza büyük bir darbe olacaktır.<sup>413</sup>

Güngör, mutasavvıf ve önemli kültür taşıyıcısı olarak gördüğü Mevlana ve tasavvufta dönüm noktası diyerek adlandırdığı İbn-i Arabi ve İmamı Gazali'yi farklı yönleriyle eleştirir. Eleştirilerin en başında tasavvufa felsefi bir yön ve yorum kattığı, ekseriyetle halkın anlamayacağı bir dil oluşturduğu için Arabi vardır. Massigion'un görüşleri üzerinden Arabi'nin İslam tasavvufuna menfi yönden tesir ettiğini ispatlamaya çalışır. Ona göre İslam mutasavvıflarından Arabi, tasavvufun eski ahlaki muhtevasını metafizik muhteva ile değiştirmekle kalmaz; onu tamamıyla ahlaki içerikten mahrum bırakabilecek bir yola soktuğunu belirtir. Ona göre Muhyiddin Arabi'nin ahlak diye bir meselesi yoktur. Eski sufiler hep normatif ahlak meseleleriyle uğraşmışlar, yani insanlara ahlakın ne olduğunu anlatmaya çalışmışlar ve sadece ahlaki davranışın metafizik mekanizmasıyla uğraşmışlardır.<sup>414</sup>

Güngör'ün İbn-i Arabi'ye yönelttiği eleştirileri şu şekilde tasnif edebiliriz: Tasavvufu, sosyal fonksiyonundan sıyırmış, bâtni daireler haline getirmiş ve sufi ahlaki ile sufi ilahiyatı birbirinden ayırmıştır.

-Öne sürdüğü görüşlerin İslam toplumunda elit diyebileceğimiz dar bir kesimi ilgilendirmiş olması,

-Uğraştığı ve anlattığı şeylerin dinamik ve yaşayan bir dinin dışında kalmış olması,

-İslam düşüncesinin gelişim yolculuğuna ve İslam toplumunun ihtiyaçlarına gereği kadar ayak uyduramaması.

-Tasavvufun en parlak dimağları kültür yaşamının dışına çekmesi ve bu kişileri kısırlığa mahkûm etmesidir.

---

<sup>412</sup> Güngör, a.g.e., s. 90.

<sup>413</sup> Güngör, a.g.e., s. 169.

<sup>414</sup> Güngör, a.g.e., s. 76.

Erol Güngör, tasavvuf mesellerine açıklık getirmek için Gazali'nin tasavvuf hakkındaki görüşlerini beyan etmiştir. Ancak onun da bireysel gelişimini göz önünde bulundurarak kendini 40 yaından sonra uzlete çekmesini eletirmitir.<sup>415</sup> Bununla Müslümana rnek olarak görülen bir şahsın halk içinde olması gerektiğini ama kendi başına hayatını geçirmesinin topluma bir fayda sağlayamayacağını söyler.

*2.Tasavvufi hareket, oklarının zannettiği gibi İslam cemaatinin sefalete, ahlaki gevekliğe dmesine neden değildir, daha ziyade böyle hallere bir tepki olarak doğmuş ve kuvvetlenmitir.*

Güngör'e göre ikyet ve eleştiri konusu yapılan konulara tasavvufun metodunu kullanarak bir çözüm bulmanın imkânı yoktur. İslam topluluğunu tehdit eden bir konu ortaya çıktığında Müslümanların ilk yapacağı i, meseleyi görmemezlikten gelip yok saymak değil, bu meselenin üzerine gitmek olmalıdır. Üstelik bu üzerine gitmenin organize bir şekilde yapılması, planlı bir şekilde olması ve esas itibariyle toplumsal hedefler gütmesi gerekir. Mazide sufi tarikatların böyle bir fonksiyonu yerine getirmek yerine çoğu defa Müslümanları dünyaya ait iler konusunda tembelliğe sevk ettiğini belirtmek gerekiyor. Tarikatların birlik halinde zaman zaman şiddetli mücadeleleri beslediğini bilmi olmak bu hakikati değiştirmemektedir. Gerçekten bozulan dünya düzeni karşısında dervişlerin gerektiği zaman silaha sarıldıkları ve ciddi baskı unsuru teşkil ettiği haller olmuştur. Fakat bu mücadeleler, İslam esprisinden/kardeşlik anlayışından uzak kaldığı gibi bu yaklaşımların sosyolojik anlamda çözüm sunucu olmadıkları da muhakkaktır.

Tasavvufi hareketler öncelikle yapıcı olmaktan ziyade tepkisel hareketlerdir. Tasavvufi hareketlerin hedefleri bir sahanın düzene konması değil, nizamı bozucu görülen bir müdahalenin ortadan kaldırılmasıdır.<sup>416</sup> Güngör'e göre eksik kalan yn ise reaksiyon gösterdikten sonra sonuçlanan durumu devam ettirmeleri ileriye taıyamamalarıdır. Yani sosyal hayata bir yanıyla ilgili durmaları toplumun zararına bir durumdur.

*3.Tasavvufun yükselmesi dinin canlanma dönemlerinde görülür.*

Her ne şekilde olursa olsun, toplumların yaşamlarında dinin yönlendirici ve kavrayıcı bir rolü vardır. Tasavvuf geniş anlamda bir mistisizm eylemi olarak, bütün

---

<sup>415</sup> Güngör, a.g.e., s. 79.

<sup>416</sup> Güngör, a.g.e., s. 178.

mistik oluşumların genel özelliğini taşır. Mistik düşünce her zaman bulunmakla birlikte bunun bütün toplumu saran bir sosyal karakter kazanması, cereyan ve akım halini alması tarihin belli başlı zamanlarında görülmektedir. Bu zamanlar ise dinin canlanma zamanlarıdır. Burada bir dinin herhangi bir zaman diliminde yeniden güç toplaması ve hamle gücü kazanması değil, aynı zamanda yeni bir dinin bütün cemiyeti sarmasıdır. Bu dönemlerin zamanı veya iki dönem arasındaki süre hakkında bir şey denilemez.<sup>417</sup>

Güngör, insanların din açısından mana aramaları ve yaşamlarını dine göre düzenlemeleri, mantık gereği, dini olmayan bir anlam sisteminden memnun olmadıklarını gösterir. Dinin canlanması için öncelikle bir önceki anlam sisteminin sadece dini olmayışı değil, dinin getirdiği şeylere hemen hemen zıt bir yaşamı temsil etmesi gerekir. İnsanlar ya dinsiz bir durumda iken dindar olurlar veya kendi dinlerine ait eksik ve kusurlar buldukları için bazı önemli konularda tatmin sağlayan bir başka dini düşünceyi ve anlayışı kabul ederler. Her iki durumda da yeni sistemin eskisiyle bir veya birçok noktada karşıtlıklar oluşturması normaldir. Orfizmden Hristiyanlığa, Musevilik'ten İslamiyet'e kadar dinlerin ortaya çıkışında olduğu gibi, her dinin kendi içerisinde meydana getirdiği değişimlerde de aynı şeyi görebiliyoruz. Dini değişimin aslında toplumsal değişimle beraber algılanması gerekmektedir.<sup>418</sup>

Aşk ve imanın bulunmadığı bir toplumda, bu ikisinin ihtiyacı şiddetle duyulacak ve bu nedenle rasyonalist zihniyetin boş bıraktığı yeri doldurmak amacıyla bir sistem gelecektir. Gerçekte Türkiye bu ihtiyacı dinden başka unsurlarla gidermeyi de denedi. Ancak hiçbir dünya odaklı inanç veya merasim, ne kadar zorlanırsa zorlansın, kendi özünde bulunmayan bir maneviyat ihtiyacına cevap veremezdi. Nitekim aynı tür girişimler Türkiye'den başka yerlerde sonuca ulaşmamış, din kendi yerine bütün haşmetiyle oturmuştur.<sup>419</sup> Bununla dinin içindeki mistik cereyanların dışlandıklarında açık ve gizli yeniden ortaya çıkacaklarını ifade etmeye çalışır. İşte bu yüzden İslamcı genç nüfusun sahip olduğu büyük potansiyeli tasavvuf girdabında heba edip kendilerini perişan etmeleri tehlikesine karşı uyanık olmak zorundayız. Bugünkü farkları da göz önünde bulundurarak gençler arasında tasavvuf temayülü menşe itibariyle reformcu motiflere dayanmaktadır diyebiliriz. Bunlar İslamiyet'i kendi nefislerini selamete sağ salim çıkaracak bir cankurtaran simidi gibi değil, aksine toplumsal ideallerini

---

<sup>417</sup> Güngör, a.g.e., s. 173.

<sup>418</sup> Güngör, a.g.e., s. 174.

<sup>419</sup> Güngör, a.g.e., s. 177.

gerçekleştirebilecek bir kılavuz olarak görmektedirler. Nitekim bir yola girerken daha önce oluşmuş gruplarını bozmamaları ve yeni istikametleri için de toplu halde hareket etmeleri bunu gösteriyor. İslam dünyası zayıf bir anında Asya ve Afrika'dan gelen göçebe kalabalıkların ayakları altında ezilmekten kurtulduğu gibi, onları kendi adına bir güç haline getirdi.<sup>420</sup> Öncesinde böyle bir durum yaşansa da Güngör, tasavvufî hareketlere temkinli yaklaşmaktadır. 80'li yıllarda meydana gelen yeni dini hareketlerin yükselişi, tasavvuf kanalıyla oluşan dini canlanmanın sağlıklı olmayacağına altını çizmiştir. Bunun nedeni ise mevcut sistemin yürütmeye çalıştığı rasyonel/pozitivist kampanyaya duyulan tepkisel hareketlerin dini olmasından çok bir kesime duyulan öfkeden kaynaklı olmasıdır.

*4. Tasavvuf toplum tarafından yeterince anlaşılmamakta ve kime ne şekilde inanılacağı tam anlamıyla bilinmemektedir.*

Derviş hareketlerinin asıl çekici gücü lider mevkiindeki şahsa olan kalbi bağlılıktır ve bu nedenle ondan işaret gelmediği müddetçe hiçbir şey yapılamaz. Hâlbuki İslamiyet'te gerek içtimai nizam gerekse liderlik konuları dinin objektif kıstaslarına bağlanmış olup, şahısların yetkileri ile değerleri de ancak bu ölçütler dâhilindedir. Bu itibarla Müslümanlar, kendi toplumlarının meselelerini dinin herkes için gayet net olan yorumlarına göre ve İslam'ın verdiği ölçülere uyan liderlerin öncülüğünde çözmek zorundadır.<sup>421</sup>

Tasavvufa yönelmenin nedeni dini, toplum nezdinde katı ve ulaşılmaz sınırlarla çizdiğimiz gerçeği ve bunun neticesinde adeta ruhsuz bir dini ilginin oluşmasıdır. Güngör'e göre bu ilgi, yukarıda açıklanan ölçüde, dinin çok fazla formalist görünmesi ve adeta ihtiyaçlara kapalı hale sokulmuş olmasındandır. Tasavvufa dahil olmuş veya meyletmemiş bir genç, İslam dini içerisinde kendine has bir yer edinmiş değildir, direkt olarak böyle bir din anlayışının içindedir. İşte bu noktada bir ümit noktası olarak yeni tasavvuf hareketinin eski kusurlardan uzak kalabileceğine dair bir beklenti oluşmaktadır. Bu ümit aynı zamanda İslam'da yüzlerce yıldır tartışılan bir konu hakkında da bize ışık sunabilir. Bilindiği üzere, tasavvufun dinde manevi, bir diğer ifadeyle ruhi, yöne ağırlık vermek ve dini daha deruni ve içsel, daha gönülden yaşamak üzere bir yol olduğu savunulmuştur.

---

<sup>420</sup> Güngör, a.g.e., s. 150.

<sup>421</sup> Güngör, a.g.e., s. 179.

5. Tasavvufta şeriat ve tarikat ihtilafı vardır. Dinin zahiri yönü yanında bâtını yorumları da öne çıkmıştır.

Güngör, İslam tasavvufunda şeriat ve tarikat ihtilafının olduğunu söyler. Müslüman hem dünyanın geçici olduğunu hem de ahirette hesaba çekileceğini bilir. Bu yüzden bir davranış sergileyeceği zaman yarın rabbimin huzurunda nasıl hesap vereceğim diye tefekküre dalar. Diğer taraftan sufi ise ahiret hesabı yapmayı hemen hemen kaldırmış gibidir. Zira sufinin huzura çıkması için öte dünyayı beklemesine gerek yoktur. Yaptığının doğruluğu veya yanlışlığı yine onunla Allah arasındadır. Bu düşüncenin mantıki sonucu “peygamberi aradan kaldırma”<sup>422</sup> şeklindedir. Çoğu sufi için geçerli sayılmasa da peygamber olmadan Allah’ı, pekâlâ onun şeraitini anlayabilirler anlayışı vardır. Bundan sonra peygamber gelmeyeceğini, dolayısıyla vahiy ile bilginin elde edilmeyeceğini buna karşılık gelen ilham ile ancak biri tarafından etrafındakilere dini gerçeklerin tebliğ edileceği doğrusu kabul edilir.

Erol Güngör, Serrac<sup>423</sup> üzerinden tasavvufta düşülen hatalara değinmektedir. Ona göre aslında tasavvufla ilgili olarak klasik eserlerde Sünni itikattan uzaklaşmalara ve sapmalara karşı son derece hassasiyet gösterildiği görülmektedir. Bunların en önemlilerinden biri olan *Kitabu'l-Luma*’da tasavvufu yanlış anlayanların düştükleri hatalar sıralanmaktadır. Bu hataların bir kısmı tasavvufu bir kılık kıyafet meselesi zannetmek veya mağarada yaşadıkları takdirde veli mertebesine erişeceklerini düşünmek vs. gibi affedilecek hatalar olmakla birlikte diğer kısmı da dalalet sayılacak şeyler olarak sıralanır:

- Tanrı ile münasebetinde kul olarak değil de özgür bir insan gibi hareket etmek.
- Sadece Hakk’a yönelerek halkı hiçe saymak.
- Veli’nin Nebi’ye üstünlüğünü iddia etmek.
- Esasta her şeyin mubah olduğunu, ancak aşırılığın ve israfın haram olduğunu düşünmek.
- Hulule inanmak.
- Vücuda ifna etmekle ilahi evsafın kazanılacağını sanmak.

---

<sup>422</sup> Güngör, a.g.e., s. 91.

<sup>423</sup> Seraç İslam’ın tasavvufi boyutunu eleştiren şahısların en başında gelmektedir. Mustafa Kara İslam tasavvufunun eleştiren kişiler arasında gösterir (Kara, a.g.e., s. 23).



- Cenabı Hakk'ı bu dünyada ahirette göreceğimiz şekilde görme iddiasına yer vermek.
- İnsanın masivadan/dünyalıktan sıyrılabileceğini düşünmek, yani mutlak günahsızlık halinin olduğunu iddia etmek.
- İlahi bir nurla kalplerin aydınlığını iddia etmek (ilahi nuru dünyevi duygularımızla idrak etmemiz imkânsızdır).
- Aynü'l-Cem meselesinde hataya düşmek, yani tevhid halinde olduklarında, her ne yaparlarsa kendilerinin değil, bu yapılanın Allah'a ait olduğunu söylemek.
- Allah'a yakınlık dolayısıyla her türlü tehditten muaf ve masum olduklarını düşünmek.
- İnsani vasıfları terk ederek Allah'ın vasıflarına bürünme iddiasında bulunmak.
- Coşku halinde hislerini kayb ettikleri iddiasında bulunmak zira his kaybı yine ancak hisle anlaşılır.
- Ruh konusunda insanlara Kur'an'da bilgi verilmediği halde bu konuyla ilgili çeşitli spekülasyonlarda bulunmak.<sup>424</sup>

Güngör, sufiler arasında yukarıda aktarılan sapkınlıkları iki farklı şekilde ifade eder: Güngör'e göre bizzat bu uyarıyı yapan kişilerin kitaplarında da aynı cinsten hatalar vardır, ancak sufilerin o meşhur bâtinî yorumları sayesinde her şey hem şeriata çok aykırı, hem de tamamen şeriata içinde görülebilmektedir. Diğerleri ise sufi doktrini bu türlü bozulmalara ve sapmalara açıktır. Oraya bir defa girilirse artık her an uçurumun kenarında yürüme söz konusudur. Şathiyat<sup>425</sup> kitapları Müslümanı irkiltecek ifadelerle doludur ki sufiler bunları şeriat içerisinde gösterebilmek amacıyla şaşkıncı gayretler göstererek zihin enerjilerini bu yolda harcamışlardır. İnsan bunları gördükten sonra, aynı şeyi niçin daha baştan açık bir şekilde söylemediklerine hayret etmektedir. Zira kimileri bunların mistik sarhoşluk halinde söylenmiş sorumsuzca şeyler olduğunu söyleyerek hiç kafalarını yormamışlardır. Böylelikle her türlü yoruma uygun ifadelerin ilahi ilham alma iddiasında

<sup>424</sup> Güngör, a.g.e., s. 167.

<sup>425</sup> "Ciddi bir konuyu, düşünceyi şakayla, alayla karışık bir biçimde anlatan deyişler. Cezbe halindeyken insandan, akli ve iradesi dışında tuhaf ve şeriata uymaz sözler ve hareketler de çıkabilir. Bu çeşit sözlere "şath" derler. Şaht, lügatta hareket anlamındadır. Terim olarak, varlık, dava ve benlik kokusu duyulan sözlere denir ki gerçek erenler, bunları, olgun kimseler için kusur sayarlar (Gölpınarlı, a.g.e., 100 Soruda Tasavvuf, s. 83)."

bulunan ve etrafında bir kutsiyet halesi teşekkül eden insanlardan çıkmış olması meseleyi ciddiye almayı gerektirir.<sup>426</sup> Mutasavvıfların şatahat olarak nitelendirdikleri, şeriata aykırı gibi değerlendirilen ve fakihlerce eleştirilmelerine sebep olan sözlerine gelince, bu konuda onlarla ilgili yapılacak adil değerlendirme, onların vecd hali içerisinde maddi algılardan uzak olduğunu, kendilerinde olmadıklarını ve bu yüzden kastetmedikleri şeyleri söylediklerini kabul etmek olacaktır. Çünkü kendinde olmayan kişi yaptıklarından ve söylediklerinden sorumlu değildir. Zorunlu olarak iradesi baskı ve zorlama altında olan bir kimse, aynı zamanda mazurdur.<sup>427</sup>

Güngör, İbn Haldun üzerinden giderek, onun sufiye'yi red mi, yoksa kabul mü edeceğimize henüz karar vermeden, tasavvufun durumunu açıklamaya çalıştığını belirtir:

Sufilerin nefis muhasebesi, mücahede yaparak, bunların sonunda vecd ve zevk hallerine varmalarındır.

Allah'ın sıfatları, arş, kürsi, ruh vs. gizli ilimlere ve varlıkların birbirinden çıkması ile ilgili olarak söyledikleridir. Bahsi edilen bilgileri keşif yoluyla elde ettiklerini iddia ederler. Bu hususlardaki iddiaları sadece vecd ve zevk ile tahkik edilebilecek şeylerdir. Bu yüzden söylediklerini ale'l-ıtlak reddetmeyip, olduğu gibi bırakmak lazımdır.

Keramet ve tasarruf iddialarıdır ki bunları inkâr edemeyiz. İleri gelen sufilerin şeriatın zahirine muhalif görünen sözleri şathiyattır. Şeriat âlimleri sufilere bu konuyla ilgili hücum ederler. Ancak insafılı davranmak doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü kendinden geçmiş kimseler mükellef ve muhatap değildir. Bu nedenle söylediklerinden dolayı mesuliyet taşımazlar.

#### *6. Tasavvufta dini cemiyet ve cemaat ayırımı hâkimdir.*

Güngör; tasavvufun rağbet görmesini tasavvuf yaşantısındaki deruni fonksiyonuna bağlar. Mutasavvıflarca ortaya atılan en büyük iddialardan biri, kendilerinin tamamen Kur'an ve sünnete uygun hareket etmiş olmaları, yani Kur'an ve sünnette tasavvufi unsurların bulunduğu. Onlara göre bir dini grubun Kur'an ve sünnete uyma iddiası diğer sufi yapılanmalarının hepsinin bidat ve hurafe olduğu manasını çıkarır. Geçmişte Sünni Müslümanlığın temel kurumlarını ellerinde tutanlar, bir çeşit manevi kısırlığa yol açmışlardır. Kendileri dışında bir sufi cemaatinin teşekkül etmiş olmasını sırf tarihi bir olgu şeklinde kabul etmişlerdir. Fakat ayrılmanın dini bir zaruret olmadığı konusu bizzat

---

<sup>426</sup> Güngör, a.g.e., s. 168.

<sup>427</sup> İbn-i Haldun, a.g.e., s. 681.

mutasavvıflarca kabul edilmektedirler. Bu durumda tasavvuftan beklenenler konusunda, İslam çerçevesinde kalındığı müddetçe, ne ayrı bir zümreye, ne de ayrı bir teşkilata ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>428</sup> Burada da tamamen ayrı bir cemaat ve oluşum olmasının toplumsal bütünleşme açısından bir engel olduğunu söylemektedir. Ancak bu durum sosyolojik olarak mümkün değildir. Her toplumda muhakkak farklı bir grup veya dini cemaat olması kaçınılmaz olur.

Ona göre kişinin cemaatleşerek yaşamasını engellemek daha zararlıdır. Manevi rabıta yoluyla bir dini yaşamak isteyenler her zaman çıkabilir. Güngör, bunlara engel olmaya kalkmanın bir etkisi olacağına inanmamaktadır. Ancak yol ayrımında net bir şekilde tercih yapılması şarttır. Topluluk halinde İslami bir hayat mı süreceğiz, yoksa maddi ve manevi iki ayrı hayatımız mı olacak? İnanıklarımız, eylemlerimizin ve yaptıklarımızın birbirini tutmasını mı istiyoruz, yoksa sol elimizle Allah'a, sağ elimizle dünyaya uzanabileceğimizi mi düşünüyoruz? İkinci yolu tutarsak gündüz tefecilik yapıp gece ibadet etmemiz veya her türlü günahı işlerken kalbimizin Allah'a dönük ve saf olduğunu iddia etmemiz mümkündür. İstırabı yok etmek için tedbirler alınacağı yerde, özümüzü Allah'a bağladıkça bunların hiçbir öneminin olmadığını da düşünebiliriz. Bu ifadeler ile geçmişte tasavvuf yolunda bulunanların böyle yaptıklarını iddia edip onları kötülemek niyetinde olunmamalıdır. Sadece dini yaşamı, Allah'a yönelik bir ferdi muhasebe halinde anlamının insanı bu yola kolayca düşürebileceği, en azından bu yolu kendisine açık tutacağı belirtilmelidir. Birinci yolun tercih edilmesi durumunda, iman ve amel arasındaki beraberliğin kurulması gibi bir amacın ortaya konulması söz konusu olur. İnsanın iki hayatı bulunmamaktadır. Tek hayatı vardır ve bu hayatın da inandıklarıyla eylemlerinin bir bütünlük içerisinde olması gerekir. Kalbimiz temiz anlayışı ile evin pisliğine göz yumulmamalıdır. Mesela sufi tarikatların mazide birer terbiye kurumu olarak önemli rol oynadığını inkâr edemeyiz; fakat İslam'da önemli olan, herkesin toplumsal terbiye kazanabilmesi adına gerekli kurumları oluşturmaktır; keza bu terbiyeyi bozabilecek durumlara karşı yine sosyal planda tedbirler alınmalıdır. Sokağı temiz tutmadığımız takdirde evde verdiğimiz terbiye etkisiz kalacağı gibi, toplumu bırakıp fertleri, üstelik kendi ihtiyarlıklarına bakarak, düzeltmeye çalışmanın da pek az tesiri olabilir.<sup>429</sup>

---

<sup>428</sup> Güngör, a.g.e., s. 180.

<sup>429</sup> Güngör, a.g.e., s.181.

### 3.1.4. Amiran Kurtkan Bilgiseven’de Tasavvufî Kabuller

Bilgiseven Türk toplumundaki çatışmaların önlenmesi ve toplumun bütünleşmesinde en önemli etken olarak gördüğü tasavvufu, aslında dinin özü olarak tanımlar. Onun açısından tasavvuf; insanüstü bir menba ve Hz. Muhammed’den (s.a.v.) beri süregelen bir terbiye, eğitim ve öğretim faaliyetidir.<sup>430</sup> Bilgiseven, tasavvuf eğitimini ve terbiyesini de; Kur’an hakikatının çok güzel bir şekilde yorumlanmasıyla bireyi ve toplumu Allah varlığında bir araya getiren ve toplum için gelişme imkânlarını ortaya koyan büyük bir sosyal güç olarak açıklamıştır.<sup>431</sup>

Bilgiseven’in tasavvuf görüşü vahdet-i vücud ekolü etrafında şekillenmiştir. Tasavvufun sadece ilahiyatçıların kullanması gereken bir araç olmadığını aksine bütün meslek grupları için önem arz ettiğini söyler. Her ne kadar mana etrafında bütünleşmeyi ön planda tutsa da vahdet-i vücud anlayışını, kişinin maddi ve manevi olarak tevhide ulaşma gayreti olarak görür.<sup>432</sup>

Bilgiseven Kur’an’ı anlayabilmek için belli başlı sahalarda uzmanlaşmış olmanın şart olarak ileri sürülemeyeceğini ya da mutlak anlamda din eğitimi almanın zorunlu olmadığını savunmuştur. Özellikle Kur’an-ı Kerim’de Kamer Suresi’nde yer alan ve dört kere tekrarlanan “Andolsun ki, biz düşünüp öğüt alsın diye Kur’an’ı kolaylaştırdık. Fakat var mı bir düşünen?”<sup>433</sup> ayeti, eğitimsiz insanın hiç olmazsa sorular sorarak gerek kendisinin gerekse de bu soruların cevabını merak eden aydınların düşünüp doğruyu bulmasına imkan sağladığını ifade eder.

#### 1. *Tasavvuf toplumsal gelişmeyi sağlayan sosyal terbiye sistemidir.*

Sosyal gelişmeden kasıt, ekonomik büyüme tarafından gerçekleştirildiği esnada, birey ve toplum arasındaki menfaatlerin de aynı doğrultuda sürdürülmesidir.<sup>434</sup> Birey ve toplum bütünleşmesinin yaşandığı toplumda bireyler, maddeyle kurdukları ilişkide milletin menfaatini ister. Milletin menfaatini yükseltmekten de manevi zevk alarak madde ve mana arasındaki denge kurulduğu gibi, birey ve toplum arasındaki dengeli ve sağlıklı ilişki de kurulmuş olur. Böylece formüle edilen biz ve ben dengesi tekabül eder.

---

<sup>430</sup> Kurtkan Bilgiseven, s. 241.

<sup>431</sup> Kurtkan Bilgiseven, s. 126.

<sup>432</sup> Kurtkan, a.g.e., s. 39.

<sup>433</sup> Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

<sup>434</sup> Kurtan Bilgiseven, s. 13

Tasavvuf terbiyesi bir ibadet fikri oluşturmaktadır. Bu ibadet, bireyin kenara çekilmeksizin cemiyet içindeki günlük çalışmalarını devam ettirerek uygulamaya koyması şeklindedir. Hatta bu tecrübelerin ve kendi kendini alıştırmaların mutlak surette cemiyet hayatı içinde yapılması gerekmektedir. Çünkü ben-merkezli var oluş, bireyin olgunlaşmamış doğasında var olmakla birlikte bu duygunun egoizm şekline dönüşmesi toplum hayatında gerçekleşmektedir. Cemiyet içinde bireyin kendi aşırı egoizmini silmesi için gerekli bir terbiye sistemi var olmadıkça tek taraflı ve hatalı ön fikirlerin terk edilmesine çözüm bulunmamaktadır. İşte tasavvuf erbabınca ortaya konulan İslami tefsirler, temelinde fikri bir ibadet olan böyle bir terbiyeyi aşılâyıcı mahiyettedir. Böylelikle fikri olan bu ibadetin toplumsal ve ekonomik eylemlerle bağdaşan bir ibadet olacağını dile getirir.<sup>435</sup>

Vahdet akidesinin ve buna dayanan eğitim sisteminin tek tek bireyleri, varlıklarını millet bütünlüğünde yok etme egzersizine tabi tutmaya teşvik etmesinin, şahsi teşebbüsü, ilmi araştırma gayreti ve her türlü bireyciliği geliştirme yeteneklerini kısıtlamak şöyle dursun aksine kuvvetlendirdiği ifade edilmelidir. Türk-İslam düşünürlerine göre insanın kudretinin işareti Allah'ın emanetinin insan denen varlıkta olmasıdır. Akıl ve tasarruf kuvveti, bu emanetin öğeleridir. Bu nedenle emanete hıyanet etmemek ve kendisindeki potansiyel kuvveti gizli bir hazineyi ortaya çıkarırcasına kendine mal edebilmek ayrı bir gayret gerektirir. Bunun için de doğaya egemen olmak üzere tabii düzeni oluşturan doğal sırları ve manevi sırları çözmek için çaba sarf etmek zorundadır. Bu, Allah'tan gelen ve O'na ait olan bir emanet olduğuna göre, bu potansiyel gücü tam manası ile kuvveden fiile geçirebilme yeteneğine sahip olan insan için olanaksız diye bir şey söz konusu değildir. Üstelik bu vahdet anlayışını benimseyebilmiş insan, bahsi geçen başarıyı ve onun neticelerini sadece kendine mal etme egoizmini de çoktan terk etmiş olur.<sup>436</sup>

## *2. Tasavvuf bize bir metodoloji sunar.*

Temelini tevhit prensibine dayandıran iki farklı yöntem sunar: Bunlardan birincisi, tasavvuf, özü tevhit esasına bağlı olduğu için bize hemen her alanda olduğu şekliyle toplumsal meselelerimizi çözmeye yardımcı bir metot verir. Sosyal bilimler akılcı ve empirik yöntemlerin sentezlenmesi gereği yöntem ne olursa olsun bir de sezgici aklın kullanmasının zorunluluk olduğunu söyler. Tarih içinde rasyonalist ve empirist

---

<sup>435</sup> Kurtkan, a.g.e., s.150.

<sup>436</sup> Kurtkan, a.g.e., s. 153.

yaklaşımların kendi içlerinde hem güçlü yönleri hem de handikapları olmuştur. Bu handikapları aşmak için, bunların hepsini dikkate alan bir yöntem anlayışını benimsemek icap etmektedir.<sup>437</sup> Sezgici akla gelince, parçalar arasındaki bağlantıları görme ve anlama kabiliyeti olarak, sosyal bilimci için, araştırmanın hipotezini kurar ve ölçeklerini belirlerken iş görür. Ona göre bir şeyi bilmek ile onu yapabilmek farklı şeylerdir. Yapabilmek için hem metot bilgisine hem de sezgici akla ihtiyaç vardır. Bahse konu olan sezgi ulaşılan bilginin kontrolden geçirilmesi amacıyla bir bilgi kaynağı olarak görülmekte ve kabul edilmektedir.

İkinci olarak referans noktasını “la hüve illa hüve”<sup>438</sup> alır. Bunun anlamı tüm varlığın kökeninin bir olduğudur. Bu birlik sayesinde sosyal ve fiziki realiteler gibi bunlarla ilgilenenler de birdir. Bu ortak mana tesadüfen bir araya gelen bir bütün değildir. Herhangi bir manayı incelemek, kâinattaki bütünlüğü de görmeyi sağlamaktır. Bu bütünlüğü görmeyi sağlayan ilim olan ilmi ledün (hakikatin bâtni yönü) içinde mihenk taşı olarak mizan kavramını koymaktadır.<sup>439</sup> Soyut bir mihenk taşı olan mizan, Allah’ın yaratmasının mükemmel dengesini ifade eder. Ancak insan, bu mizani bozabileceği gibi, bozulan mizani da temeli tevhit olan “la hüve illa hüve” bakış açısıyla yeniden düzenleyebilir.

İnsanın gerçek manada insan olabilmesi için, topluluk hayatının gerektirdiği şekilde, şahsi menfaatlerinin bir kısmından feragat etmesi gerekir. Bu terk ediş de ancak sosyal yapılar içindeki terbiye ile mümkündür. Toplum içindeki terbiye de insan ile cemiyeti aynileştirerek insana tüm toplumun sorunlarını kendinde bulma olgunluğu verir. Fark ve cem ile ben ve biz kavram çiftlerinin tezahürü olarak insanın ve toplumun olgunlaşması birbirine bağlıdır.<sup>440</sup>

*3. Tasavvuf, toplumsal çatışmanın karşısında sosyal bütünleşme paradigmasıdır.*

---

<sup>437</sup> Özkul, Metin, “Amiran Kurtkan Bilgiseven”, Türkiye’de Sosyoloji (İsimler Eserler), (der. Mehmet Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınevi, Ankara 2008, s. 146.

<sup>438</sup> “İsmi Hu (Hüve) anlamı ve açıklaması: “Hû” Sûfilere göre, Allah (cc) Hazretlerinin zatına işaret eden ismidir. Arapça ’da üçüncü tekil şahıs zamiri olan hû (hüve) ilk tasavvuf kaynaklarında, cem’ halini yaşayan sâlikin tevhid anlayışını ifade etmek amacıyla “Hû bilâ Hû” ifadesi içinde kullanılmıştır(Tusi, Ebu Nasr Serrac, el-Lüm’a/İslam Tasavvufu, (çev. Hasan Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 438).”

<sup>439</sup> Bilgiseven Kurtkan, İlm-i Ledün (Genel Teoloji), s. 75.

<sup>440</sup> Bilgiseven Kurtkan, Türk Milletinin Manevi Değerleri, s. 67.

Kökleri din olan kıymet hükümleri, manevi kültürümüzün birer ögesi olarak toplumsal bir iç güç teşkil etmektedir. O halde, dinlerin de olumlu veya olumsuz anlamda tesiri olabilen bir sosyal iç kuvvet olduğunu kabul etmemiz gerekecektir.

Cemiyeti bu derece bütünleştirebilen kıymet hükümlerini bünyesinde taşıyan bir dinin, modern mevzuatla neden paralel bir yöne işaret ettiği böylece ortaya çıkmaktadır. İslam'ın mutasavvıfların tefsirlerinin, sosyal hayatla kurduğu ahengin şüphesiz bu sonuçta ciddi katkıları bulunmaktadır. İslami özün mezhep ihtilaflarını ve mezhepleşmeyi önleyici karakterini belirtip ayrıca Atatürk inkılâpları ile İslam'ın özündeki paralelliğe aslında bu hususların aydınlığa kavuşmasında tasavvuf odaklı açıklamaların rolünü belirterek işaret etmemiz son derece uygun olacaktır.<sup>441</sup>

Bilgiseven'e göre memleketimizde en mühim mezhep ayrılığı Sünnilik-Alevilik şeklindedir. Ona göre İslam peygamberi zamanında ve dört halife devrinde mezhepler henüz yoktu. Muaviye'nin devri olan Emeviler Saltanatında bir ahlaki ve dini temel kalmamış, İslam'ın özü adeta unutulmuş veya unutturulmuş; İslamiyet şekli ibadetlerden başka bir mana ifade etmez duruma gelmişti. Eğer ehl-i beyt<sup>442</sup> ve İslam'ın özüne hakkıyla vakıf bulunan bu şahısların yetiştirdiği kimselerin fedakârca gayretleri olmasaydı ihtimal ki Emeviler İslam âlemini daha şiddetli bir bozguna uğratacaktı. Emevi facialarının en korkunç ve iğrenç olanı Yezid tarafından Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesiydi. Bu devrede Emeviler tarafından Mekke ve Medine'nin tahrip edilmesi, peygamberin ashabının<sup>443</sup> öldürülmesi veya esir edilmesi, ehl-i beyt ile Hz. Hüseyin'e yapılan alçakça zulüm, Emevilerin alınlarına silinemeyecek bir lanet mührü vurmuştu.<sup>444</sup>

Ehl-i sünneti (Sünniliği) ve Ali Şia'sını (Aleviliği) temel itibariyle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Buradan çıkan zaruri sonuç: Sünni olan bir kimse, zaruretten Alevidir, yani Şiadır; her kim ki, Ali'ye mensuptur zaruretten ehli-i sünnettir. Tekrar edelim ki, burada Hz. Ali'ye ve ehl-i beyte bağlı ve taraftar manasına alınan Şia, bütün Müslümanların da ehl-i beyt'e ve Ali'ye sevgi bağlılıkları sebebiyle, Müslümanlıktan ve dolayısıyla Sünnilikten ayrı olarak mütalaa olunamaz. Çünkü Sünniler dahi Ali'yi ve ehl-i beyt'i üstün tutarlar ve onlara bağlıdırlar. Bu nedenle İslam, vahdet dinidir ve bölünmelere, parçalanmalara asla müsait değildir.<sup>445</sup>

<sup>441</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s.157.

<sup>442</sup> Peygamberin ev halkından olan damadı Hz. Ali ve ondan dünyaya gelen torunlarıdır.

<sup>443</sup> Peygamber tarafından yetiştirilen kimseler.

<sup>444</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s.160.

<sup>445</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 161.

Sonradan türeyen Cebriye, İsmailiye, Mutezile, Kaderiye ve diğer mezheplerin hepsi İslam tarafından reddedilmiş vahdet özüne bağlı İslam milletlerini bölmek için eyleme geçen dış kaynaklı unsurlardır. Muaviye'nin saltanat devrinde, kendisinin, dünya işlerinde vukufu olduktan başka, İslami kaideleri tefsir hususunda da kabiliyetli olmayışı sebebiyle, çeşitli memleketlerde o memleket halkının bazı hususlardaki tereddütlerini yok etmek için ibadet şekillerinin ne şekilde ve nasıl yapılacağı konusunu açıklama işini buna ehil kimi kimselerin ifa etmeleri gerekmiştir.<sup>446</sup>

İslam toplumunun çok küçük bir grup olduğunu, erken dönemde bir tek bireyin (mesela Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Hz Ali'nin) açıklamalarının bütün toplumun takip edebilme imkânı olduğu belirtilmektedir. Fakat cemaat büyüdüktan ve geniş bir alanı içine alır hale geldikten sonra bu imkân yok olmuş ve ibadet şekillerinin nasıllığı konusu farklı açıklamalar teşkil edebilmiştir. Böylece meydana gelen dört içtihat, şekille ilgili açıklamalar yönüyle birbirlerinden ayrılmıştır. Örnek olarak, Hanefilerde dış kaplatma halinde abdestin ve dolayısıyla namazın sıhhati bozulur. Hâlbuki Şafiilerde kaplama dışlarla alınan abdestin ve kılınan namazın sıhhati bozulmaz.<sup>447</sup> Tasavvuf terbiyesiyle yetişen fertler toplumu ileriye taşıyacaklardır. Türk milletçiliğinin İslam'la alakası olmaması gerektiğini müdafaa eden kimselerin, milli bütünlüğümüzü bozan ve kökü Arap tarihindeki vakalara dayanmasına rağmen fiilen Türk milletini gruplara bölen mezhepleşme realitesinin, yine İslam'ın özüne sarılmak suretiyle giderileceği gerçeğini idrak etmelerine gerek vardır.<sup>448</sup> Dinin özünde ayrılık olmadığını fakat bilgisizlik ve dış tesirlerin etkisiyle çatışmanın yaşandığını, bunun da tasavvufun birleştirici yönü olan özüne sarılmak ile bütünleşmenin sağlanacağını dile getirir.

#### 4. *Laiklik, dinin özünde vardır. Tasavvufun dışında bir şey değildir.*

Bilgiseven, İslam dini ile laikliğin çelişik olmadığını savunur. Bunun zemininin de tasavvufta yer aldığını söyler. Ona göre İslam'ın hakiki hüviyetini anlamayanlar, tasavvufi tefsirlerin önemini küçümseyerek ve İslam'ı laikliğe aykırı bularak onu tüm değer yargıları ile dünya yaşamı için lüzumsuz bulup bir kenara atmak isterler. Bizzat bu iddialarını ispat için çırpınırken, olumsuz manada ve tenkit kabilinden de olsa, İslamiyet'e son derece ehemmiyet vermekte ve ona o kadar ilgi göstermektedir ki onların

<sup>446</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 162.

<sup>447</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 163.

<sup>448</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 158.



bu alakaları, dinin toplumsal bir iç güç olduğunun en açık ispatıdır.<sup>449</sup> Bu durum tevhit prensibine uygundur.<sup>450</sup> Ona göre laiklik “din hürriyeti ile bundan doğan vatandaşlık hakkını korumak” anlamındadır. Bu yönüyle de, devlet otoritesi ve hukuku ile vatandaşın dini hürriyeti arasında doğabilecek çatışmaları tevil yöntemi ile yorumlar. Laik hukukun özünün İslam olduğunu savunur. İslam fıkhdaki miras hükümleriyle Medeni Kanun’un miras bahisleri şeriat ile medeni hukuk arasında bariz şekilde ortadadır. Ancak ona göre bu farklılık akidevi değil uygulanışıyla alakalıdır. Toplum sürekli geliştiğinden, gelişen toplumsal ilişkilerin ağını sabit ve değişmez dini kurallarla çevrelersek, son tahlilde bu çemberin dışına çıkan alanlar olacağından, o çember kırılır. Burada esas alınması gerekenin Kur’an’ın lafzı değil tevhide dayalı ruhu olmalıdır.<sup>451</sup> Kastettiği ruh da tasavvufun içindeki dini yorumlardan başka bir şey değildir.

Tevhit prensibine uygun medeni kanun konulursa dindarlık ile iyi vatandaşlığın aynı doğrultuda olacağını ifade eder. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) kendi bünyesinde dini liderlik ile devlet başkanlığını birleştirmiştir. Onun ardından gelen hilafet makamı da aynı şekilde devam etmiştir. Ayrıca Peygamberimiz (s.a.v.), Medine Anayasası’nı Müslüman ve gayrimüslimlere birlikte vaaz etmek ve bu yasadaki maddelerde zaman zaman değişiklik yapmak suretiyle din işleri ile dünyaya ait işleri birbirinden ayrı telakki ettiğini göstermiştir.<sup>452</sup> Laik devlet sisteminin dindar birey ile çatışma yaşamaması için kanunları koyarken, hükümlerde değişmeyen tevhit akidesini, İslam’ın özünün bilinmesi ve kanun koyucuların bunun farkında olması gerektiğini vurgular.

İslam’ın önerdiği gerçek laiklik olarak “bağımlı ve bağımsızlık” kavramını teklif eder. Bu kavramı anlayabilmek için, Bilgiseven’in tevhid prensibini ilahi ve evrensel yasa olarak gördüğünü ve dinin de bilim yoluyla bunu keşfetmeyi teşvik ettiğini söyler. Dolayısıyla *Kitab-ı Kerim*, bizi dinden bağımsız bir şekilde bu dinin mesajlarını bilim yoluyla sınamaya teşvik ederek sahip olunacak basiret üzere kesin iman ile bağımlı hale getirecektir.<sup>453</sup> Tehvid, hem dini hem de ilmi bir prensip olduğundan tevhide uygun kanunlar da hem dini hem ilmi olarak laikliği tahsis edecektir.

##### 5. Tasavvuf ideal kültürdür.

<sup>449</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 154.

<sup>450</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 24.

<sup>451</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 82.

<sup>452</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 62.

<sup>453</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 54.

Bilgiseven, Sorokin'in üçlü kültür tasnifini geliştirerek, iki tip kültür tasnifi daha yapar. Bilgiseven; maddi kültür, maddeci kültür, manevi kültür, ideal kültür ve maneviyatçı kültür ayırımına girer.<sup>454</sup> Sonradan eklediği kültür tiplerinden maneviyatçı kültürü, maddi kültür unsurlarının dahi manevi ve dini hazların tatminine yönelik tarafıyla ele alır. Bu kültürdeki şahsiyet tipleri ilk olarak zahitlik olarak karakterize edilen, tamamen içe dönük, dünyevi âleme karşı kayıtsızlık derecesine gelmiş tiplerdir. Nüfusun sayıca az bir kısmını kapsayan bu insan tipi, geneli kapsama niyetinde olursa toplumun bütününe kurtarmak gayesinde olduğu için halk üzerinde baskı kuracaktır.<sup>455</sup> Ona göre eğer bu maneviyatçı kültür, toplumun kalkınmasının ve gelişmesinin önünde bir sete dönüşürse, o kültüre yönelik tepkiler çoğalacak ve toplum maddeci kültüre yönelecektir.<sup>456</sup> İdeal kültür ise toplumsal ve kültürel yapıları bir mana etrafında bütünleştiren maddeci ve maneviyatçı kültür tiplerinin sakıncalı kısımlarını atarak yararlı taraflarını birleştiren, iktisadi ve sosyal gelişmeye imkân veren kültür tipidir.<sup>457</sup> Tasavvuf terbiyesi ile şahsiyet kazanmış kişiler, toplumda ideal kültürün taşıyıcısı olurlar.<sup>458</sup> İlk kez ideal kültürün yaşandığı zaman dilimi asrısaadettir. Bu da tasavvufun kaynağının olduğu döneme denk gelir. İkincisi de Türk İslam kültüründe görülmüştür. Türk İslam kültürü öz değerlerinden yola çıkarak ideal kültür tanımına bire bir uyduğunu söyler.

İdeal kültür, toplumsal ve kültürel yapıları bir mana etrafında bütünleştiren maddeci ve maneviyatçı kültür tiplerinin sakıncalı kısımlarını atarak yararlı taraflarını birleştiren, iktisadi ve sosyal gelişmeye imkân veren kültür tipidir.<sup>459</sup> Ona göre tasavvuf terbiyesi ile şahsiyet kazanmış kişiler, toplumda ideal kültürün taşıyıcısı olurlar.<sup>460</sup> Türk İslam kültürü üzerinden mutasavvıf anlayışlarının kader ve tevekkül kavramlarını ele almıştır. Onların tevekkül ve kadere bakışlarının gayret ve tedbirden sonraki sükûnet hali olduğunu bunun miskinlikle karıştırılmaması gerektiğini savunur.<sup>461</sup>

---

<sup>454</sup> İnan, Mesut, Türkiye'de Din Sosyolojisi Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, ss. 421-424.

<sup>455</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 421-422.

<sup>456</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 13.

<sup>457</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 335.

<sup>458</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 14.

<sup>459</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 336.

<sup>460</sup> Bilgiseven Kurtkan, İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar, s. 13

<sup>461</sup> Bilgiseven Kurtkan, a.g.e., s. 64.

### 3.2. Tasavvufun Problematik Alanları

Din, var olduğu sürece ruhi yönelimler olacaktır. İslam bir toplum içinde zuhur etti ve diğer toplumlara doğru yayılmaya başladı. İslam dini, mekân sınırlarını aşamamış olsaydı öğretileri de başka milletlere yayılmayacaktı. Dindeki bu değişim ve dönüşüm beraberinde tasavvufu da etkiledi.<sup>462</sup> Tasavvufun tezahür alanını, dinin toplumsal alandaki diğer sosyal kurumlarla birlikte yorumlayan mutasavvıfların varlığa bağlayabiliriz.

Türk sosyologlarının yukarıda öne sürdükleri tasavvufa ait kabullerinden hareketle, tasavvufun problematik alanlarına; tasavvuf olgusunun kendi yapısı, toplumla olan işlevsel ilişkisi ve Türk toplumunun sosyolojik gerçekliği şeklinde yaklaştıkları görülmektedir. Bu bakış açısıyla tablo 1’de görüldüğü gibi, *din-bilgi, din-devlet ve din-toplumsal hayat gibi problematik alanlar*; tasavvufun menşei, bilgiyle, kültürle, laiklik, tasavvufi dindarlık, toplumsal ilerleme, cemiyet içinde cemaatleşme konusundaki ilişkisi tespit edilmiş ve aşağıda sırasıyla verilmeye çalışılmıştır.

**Tablo 1.** Tasavvufun Problematik Alanları

<b>Tasavvufun Problematik Alan 1</b>	<b><i>Din-Bilgi</i></b>
<b>Tasavvufun Bilgi İle Olan İlişkisi</b>	<b><i>Bilgi ve Menşei</i></b>
<b>Tasavvufun Problematik Alan 2</b>	<b><i>Din- Devlet</i></b>
<b>Tasavvufun Devlet İle Olan İlişkisi</b>	<b><i>Devlet, Laiklik</i></b>
<b>Tasavvufun Problematik Alan 3</b>	<b><i>Din- Toplumsal Hayat</i></b>
<b>Tasavvufun Toplumsal Hayat İle Olan İlişkisi</b>	<b><i>Kültür, Tasavvufî Dindarlık, Toplumsal ilerleme, Cemiyet İçinde Cemaatleşme</i></b>

<sup>462</sup> Afifi, a.g.e., s. 68.

### 3.2.1. Tasavvufun Bilgi İle Olan Problematik Alanı

#### 3.2.1.1. Bilgi

Bilgi bir şeyin bilgisi anlamına gelir. Soyut ve somut bir varlıklarla kurduğu ilişkiden doğan birtakım öznel veya nesnel tecrübelerden elde edilen verilerdir. İnsanın tecrübesinden kaynaklı olan bilginin tek olması düşünülmez. Birçok bilgi türünden bahsedebiliriz. Bunlar; teknik bilgi, geleneksel bilgi, akli bilgi, bilimsel bilgi ve dini bilgi gibi.

Din-bilgi ilişkisinde tasavvufun problematik alanı, onun hangi bilgi türünü nerede kullandığına bağlıdır. Tasavvufta bilgi; akli, keşfi ve şeri olmak üzere üç açıdan ele alınır. Tasavvufçulara göre akli bilgi hata ve şüpheye düşebilir. Keşfi bilgi ise ruhanî ve manevi tecrübeler, ilahi tecelliler ve müşahede vasıtasıyla elde edilen Allah'ın bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriat bilgisi olduğundan hata payı yoktur. Bu bilgi türü sufinin erdemli yaşamı sonucunda doğrudan Allah'tan aldığı özel bir bilgi türüdür. Bu bilme şekli ise keşfi bilgi, zevk, feth, basiret, müşahede, ilmi ledün, ilmi esrar ve marifet gibi kavramlarla da ifade edilir.<sup>463</sup> Bu bilginin ölçüsünün yine bilgiyi aktaranın olması denetlenebilir olmasını ortadan kaldırmaktadır.

Tasavvufçular bilim ve bilginin yorumlanmasında farklı görüşlerdedir. İslâm'da bâtın ve zahir şeklinde iki bilgi türünün yer aldığı düşüncesi ilk defa Şîîlerce gündeme getirilmiştir. Hz. Ali daha hayatta iken onun çevresine toplanan bazı kişiler ondan başka hiç kimsenin bilmediği bir bâtın ilminden bahis açmışlardır. Fakat Hz. Ali bu iddiaları reddetmiş akıl ve nasların haricinde ilim olmadığını belirtmiştir.<sup>464</sup>

Tasavvufçular ayet ve hadislerin zahirinin yanında bâtını ile de ilgilenirler. Ülgener, tasavvufun dinin zahiri yönünü ihmal ettiğini bu yüzden irrasyonel bir anlayış geliştirdiğini söyler. Ona göre tasavvuf, sosyal meseleleri irrasyonel bir mantıkla ele alır. Gökalp de bu görüşü benimser, bu eksikliği fıkıh usulü ile tamamlayabileceğini düşünür.<sup>465</sup> Evliyaların bilgi kaynağı manevi keşiftir. Manevi keşfin de kendine has uzmanlık isteyen bir alan olduğunu belirtir, buna yetenekli kişiler, bu keşfi bilgiye

<sup>463</sup> Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Rasyonel Bilgi İle Ledünni Bilginin Özelliği", Tasavvuf El Kitabı, (ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, İstanbul 2012, s. 59.

<sup>464</sup> Buhârî, "Cihâd", 171.

<sup>465</sup> Efe, Adem., "Fıkıh ve İctimâiyât, Ziya Gökalp", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2010, 7 (25), s. 97.

yoğunlaşır, nitelikli emek ve zaman harcayarak onu elde eder. Usuldeki bu farklılık akıl ve keşfi zıtlılaşmaz.<sup>466</sup>

Göngür, tasavvufçulara dair düşüncelerini iki hususta belirtir. Birincisi, sufilerin bâtını yorumları sayesinde her şey hem şeriata çok aykırı, hem şeriatın tamamen içinde görülebilmektedir. İkincisi, sufi doktrini bu türlü sapmalara müsaittir ve oraya bir defa giren her an uçurumun kenarında gibidir. Ona göre eğer sufi bir ilimden bahsediyor ise bu ilim “bâtın ilmi”dir. Dünyanın dışındaki ilimdir. İlim denilen şey dünyadaki eşya ve olaylarla ilgilenir. Ama sufi, görünmeyen âlemin ilmiyle uğraşır, diğerlerini hiçe sayar. Tabiat ilimlerinin konusu Tanrı’ya en uzak olan şeydir. İnsan maddeyle ilgilendiği takdirde onu Allah’a götüren ruh güzelliğini kirletmiş olur.<sup>467</sup>

Ülgener, dinin sürdürülebilirliği açısından keşfi bilginin toplumsal tabaklara göre farklılaşabildiğini söyler. Üst tabakanın ürettiği bilgiler tasavvuf sayesinde kitle tarafından benimsenebilecek formasyonlara dönüştürülür.<sup>468</sup> Keşfi bilgi bazen de halkın anlayamayacağı biçimlerde üretilebilir. Bu durumda keşfi bilgi ancak tasavvuf uzmanlarına hitap eder. Kitle bu bilgilerle karşılaştığında Hallac (858-922) ve Arabî’de olduğu gibi olumsuz duygusal tepki verebilir.<sup>469</sup>

Güngör, tasavvufu felsefe ile denkleştirmez aksine ikisini birbirinden net bir şekilde ayırır. Çünkü ikisi de farklı bilgi türlerine sahiptir. Felsefe akli tecrübeleri kullanırken tasavvuf aklın bilgisini küçümser.<sup>470</sup> Akıl ve aşk farklı bilgi kaynaklarıdır.<sup>471</sup> Bu sebeple mutasavvıflar felsefeyle değil bizatihi pratikle uğraşmalıdır. Kur’an’daki tevhit ile tasavvuftaki vahdet aynıdır. Tasavvuftaki vahdet, felsefi değildir.

Tasavvufun konusu İslam’ın özü olup, herhangi bir mutasavvıfın kendi muhayyilesini ve zekâsını işleterek öne sürdüğü bir felsefi teori değildir. Sufiler, şâhiyat

<sup>466</sup> Kılıç, Ahmet Faruk, Ziya Gökalp’in Din Sosyolojisi, Değişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 143.

<sup>467</sup> Güngör, a.g.e., s. 167.

<sup>468</sup> Ülgener, a.g.e., s. 40

<sup>469</sup> Halk Hallac’ı, ben Allah’ım demekle dinsiz olduğuna kanaat getirip cezalandırılıyor. (Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 171, 1986, Ankara, ss.103-127). Hiç kimsenin bunu söylemeye hakkı olmadığını, yerine konuşanın kendisi değil bir başkası olduğu anlayışı ile tasavvufun lehine dönüştüğünü görmekteyiz (Lings, Martin, Tasavvuf Nedir? Akabe Yayınları, İstanbul1986, s. 131).

<sup>470</sup> Güngör, a.g.e., s. 13

<sup>471</sup> “Felsefe, akıl yoluyla gerçeğe ermeye uğraşır; tasavvufsa aklın gerçeğe ulaşamayacağına, gerçeğe ancak aşk ve cezbeyle ulaşmanın mümkün olacağına inanır. Felsefe bilgiyle yürür; tasavvufsa bilgiyi ancak bir vasıta olarak kabul edip gaye olarak tanınırsa, insana benlik vereceğini söyler. Felsefede ahlaki temizlemek, varlığından geçmek işraki teoriyi kabul edenlerde vardır fakat bir mürşide uymak, zikir halvet vs. yoktur; tasavvuftaysa bunlar esas olarak kabul edilmiştir. Sufiler, bu yüzden felsefeyi ve filozofları kınarlar; tasavvufun bâtın ilmi olduğunu söylerler (Gölpınarlı, a.g.e., 78).”

kitaplarındaki bilgileri şeriat içinde göstermek için zihin enerjilerini harcamışlardır. Mistik sarhoşluk içinde söylenmiş sorumsuzca şeylerin başkaları tarafından kullanılacağı düşüncesinin oluşabileceğini düşünmemişlerdir. Elde edilen bilginin her türlü yoruma müsait olup dinin dışında bir şey olmadığını savunurlar.<sup>472</sup> Bu da bilginin taassuba ve istismara açık olduğunun kanıtıdır. Sufilerin elde ettiği bilgi türü şeriata uygun olmak zorundadır. Şeriatca onaylanmamış ve uygun görülmemiş haller bâtıldır.<sup>473</sup>

Tasavvufçular, bilginin hangi aracı kullanarak yapılacağı konusunda akli tamamen dışarda bırakmayarak ilhama değer vermişlerdir. İlk tasavvuf düşüncesinde akla kuşkuyla yaklaşmışlar ancak zamanla akli da bir ölçüt olarak kullanmaya çalışmışlardır.<sup>474</sup> Güngör, tasavvufçuların bilgiyle uğraşmalarının iki nedeni olduğunu açıklar. Birincisi zühd hareketinin artık mistik felsefeye dönüşmesi ve mu'tezile kelamcılarının yarattığı zihin karışıklığıdır. Tasavvufta aklın hâkimiyetine karşı imanın hakikati savunulmuştur. Ona göre bu çıkış iman konusu olup hiç tartışılmayan mesellerin rasyonel inceleme konusu olmasına karşı bir reaksiyondur. Buna yönelik kitaplarda artık kıyas ve akıl yolu kullanılmaya başlanarak zühd ehlinin birbirine öğrettikleri ve iman sağlamlığının verdiği sezgili bilgi tek ölçüt olmaktan çıkmıştır.<sup>475</sup> Ona göre tasavvufta akıldan önce sezgilerin önemli olduğunu ve temel meselenin ise eşyanın hakikatine nasıl ulaşıldığı konusuna dikkati çekmektedir. Akıl belirli kavramlardan meydana gelmiş rabitali bir sistemler bütünüdür. Her türlü farklılığın silindiği bir evrensel varlık olarak akılda süje ile obje arasında yer alan tüm ayırım ortadan kalkar. Böylece aklın rasyonalist iddiasına göre dünya hakkında bir bilim algısı kurulur ve gerçeğe akıl yoluyla nüfuz edilebilir. Diğer taraftan varlıkların uluhiyet (ilahi varlık) içerisinde mistik odaklı vahdete ulaşmaları söz konusudur ki burada sezginin akla üstün geldiği görülür. İslam tasavvufuna bakıldığında esas itibariyle bu ikinci noktayı benimsemiştir.<sup>476</sup> Bizim akılla kazandığımız bilgi

---

<sup>472</sup> Güngör, a.g.e., s. 168.

<sup>473</sup> “Keşfte hata meselesini tasavvufun önemli şahsiyetlerinden İmâm-ı Rabbani (ö. 1034/1624) meşhur eseri Mektubat'ta değişik boyutlarıyla ele almıştır. Ona göre keşfte yanılmanın birçok sebebi vardır. Bunlardan birisi, ilham alan kişinin kendi yanlış sezgileri ile ilhamı karıştırarak hepsinin keşf mahsulü olduğunu zannetmesi, bazen de keşf yoluyla ya da rüyada gördüğü gaybe ait şeyleri, gördüğü gibi sanıp zahiri mânâsına hamlederek yanlış bir hükme varmasıdır. (Uludağ, Süleyman, Tasavvufun Mâhiyeti [Şifâü's-sâil "Giriş" yazısı], Dergah Yayınları, İstanbul 1984, s. 42). Kitap ve sünnetin gerektirdiği şekilde inanmak nasıl gerekli ise, bu iki kaynaktan müçtehid imamların çıkarıp ortaya koydukları hükümlerle de amel etmek aynı şekilde gereklidir (Rabbânî, I, Mektup, 286; ayrıca bkz. I, Mektup, 157).”

<sup>474</sup> Güngör, a.g.e., s. 98.

<sup>475</sup> Güngör, a.g.e., s. 102.

<sup>476</sup> Güngör, a.g.e., s. 100.

yalnızca eşyanın dış görünümüdür. Akılla elde edilemeyen marifet bilgisi akılla işlenmeyebilir. Sufî, bunları anlatmak isterse ortak lisan kullanmak zorundadır. Kuşeyri'ye kadar tasavvuf ehlinin iman ile bilgi arasındaki ilişkisi yani imanın vasıta olduğu kalbi bilginin, aklın bilgisine üstün olduğunu söylesek dahi bunun aktarımı akli olmak zorundadır.<sup>477</sup> Şunu diyebiliriz ki insanı ruhi özgürlüğe sahip kılan iki temel unsur vicdan ile akıldır. İnsan toplumdan aldığı bu iki ruhi yeti sayesinde, ruhu uzvi eğilimlere galebe çalar ve uzviyetine karşı bütünüyle müstakil bir hale girer. İnsanın bu hürriyete kavuşması bir terbiye işidir. İşte büyük kahramanları ve dâhileri vücuda getiren deruni hürriyetin kendilerinde vücuda gelmesidir. Fakat insanın ruhi özgürlüğü toplumdan alması her zaman ortaya çıkmaz. İhtiyar, yani birkaç tane ve birbirine zıt olabilecek mefkûreleri bir özgürlük atmosferi içinde karşılaştırma yapıp istediğini seçme hakkı sadece hür toplumlarda rastlanan haktır.<sup>478</sup>

Tasavvufta bilginin mekânsal dönüşümünü de görebilmekteyiz. Bu mekânlar genel itibariyle medrese ve tekkelerdir. Medrese uzmanların, tekke halkın uğrak yeridir. Güngör, Şiiliğin bu farklılığı istismar ederek siyasi kargaşa çıkardığını söyler. Ona göre tasavvufun Sünni Müslümanlıkla uzlaştığı bölgelerde Şiiliğin nüfusu kırdığını ve medrese kültürünün hâkim olduğu yerlerde tarikatların yayılma imkânı bulamadığını söyler.<sup>479</sup> Medrese uleması inanç ve ibadet dışında hiçbir bilgiye yer vermez. Olgunluk için bu iki alan yeterlidir. Mutasavvıflar ise böyle değildir. Dini bilginin de eylemlerin de türlü gelişime bağlı olduğunu ifade ederler. Bu gelişme yolunda hemen herkese kapıyı açık tutarlar. Tasavvuf ehli olmayanlar bazı kimseler bundan sosyal fayda sağlamak amacıyla bu açık kapıyı kullanıp kendilerine göre bilgi üretirler. Ürettikleri bilgilerle toplumu istismar edebilirler.<sup>480</sup> Gökalp, Ehlisünnet harici gelişen; Kızılbaşlık, Yezidilik, Nusayrilik, Dürzilik gibi yolların ortaya çıkmasının nedenini tekkelerin ıslah edilmemesinde arar. Bununla birlikte tasavvuf merkezlerinde Kuşeyri'nin Risalesi'nin, Gazali'nin İhya'sının okutulması gerektiğini tavsiye eder.<sup>481</sup>

Bilgiseven, bilim ve dinin birbirini kucaklaması halinde sosyal gelişimin sağlanması mümkündür, der. Bunun da tasavvuf metodolojisiyle olacağını ve din ile

---

<sup>477</sup> Güngör, a.g.e., s. 103.

<sup>478</sup> Kurtkan, a.g.e. s. 131.

<sup>479</sup> Güngör, a.g.e., s. 156.

<sup>480</sup> Kara, a.g.e., s. 64.

<sup>481</sup> Gökalp, a.g.e., s. 87.

bilimin Batı'daki gibi çatışma halinde olması gerekmediğini söyler.<sup>482</sup> Gökalp de Batı'nın şu an geçirdiği bilgi süreçlerini tasavvufçuların ortaya attığını savunarak bunların temellerinin İslam toplumunda mevcut olduğunu dile getirir.<sup>483</sup>

Dinin içinde bilginin üretimlerinde olan içtihat vardır. İctihadın olduğu yerde, bölgesel koşullar, ihtiyaçlar devreye girer. Burada belirleyici olan âlimin kavrayış seviyesidir. Yorum farklarının olması gayet tabiidir. Mezhepler bu yorum çabasının ürünüdür ve gereklidir. Sorun, doğası gereği herkes için bağlayıcı olmayan mezhebi içtihatları bağlayıcı sanmaktır. Dinin ilkeleri hayata bağlayan çabanın ürünüdür. İslam'da içtihadın olması için İslam'ın özüne vakıf olan ve onu topluma iyi bir şekilde hazmettirebilen ilahiyat mensuplarına ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü hiçbir cemiyette, yazılı hukukun mükemmelliği tek başına adaleti sağlama hususunda bir garanti teşkil edemez.<sup>484</sup> Gökalp'e göre şeriatın iki kaynağı bulunmaktadır: Bu kaynaklardan birincisi nasır; yani Kur'an yoluyla tebliğ edilen ilahî vahiy ve sünnettir. O, nassın mutlak ve hiçbir surette değiştirilemez olduğuna işaret eder. Fakat şeriatın ikinci kaynağı olduğunu zikrettiği örfün<sup>485</sup>, tüm adetler gibi toplumsal bünyeyle birlikte değişikliğe uğrayabileceğini belirtir. Mecelledeki kaide gereği bir konuyla ilgili ayet veya hadis bulunuyor ise o konuyla ilgili içtihadı cevaz olmadığını dile getirir.<sup>486</sup> Tasavvufta ilerlemiş kişilerin düştüğü ayrılıkların temelinde derin bilgi ve tasavvufî tecrübeden kaynaklı mevzular yatmaktadır.<sup>487</sup> Ona göre bunun bir karara bağlanması da ancak içtihadı gerektiren bir husustur. Buradaki boşluğun ilimsiz yapılan yorumlarla doldurulacağı vurgusunu yapmak ister. İslam toplumunun gerilemesi içtihat kapısının kapanmasına yol açmıştır. Bu nedenle hukuk alanında yetersiz kalmış, toplumsal hayattaki sorunlara cevap verememiştir.<sup>488</sup> Gökalp, içtihat konusundaki fikrini, içtimai konuları dikkate alarak izah etmektedir. Gökalp'in temel endişesi, tasavvufun meseleyi bâtın yönü ağır basan bir yaklaşımla ele alarak, zahir-bâtın ilişkisinin birbirinden koparmasıdır. Gökalp, İslam'ın hakikatlerin özü olduğunu; gelişmiş bir uygarlık ortaya koyabilmek için İslam dininin bu konuda yeterli olduğunu; bunun da içtihat merkezleri

---

<sup>482</sup> Kurtkan, a.g.e., s. 135.

<sup>483</sup> Gökalp, a.g.m., s. 91.

<sup>484</sup> Bilgiseven, a.g.e., s. 63.

<sup>485</sup> Gökalp, a.g.m., s. 87.

<sup>486</sup> Zavalısız, a.g.m., s. 78.

<sup>487</sup> Abdulkadiroğlu, a.g.m., s. 341.

<sup>488</sup> Güngör, a.g.e., s. 71.



konumundaki medreseler aracılığıyla gerçekleşeceğini ileri sürmektedir.<sup>489</sup> Güngör de modern hayata dair makul yol ve çözüm için keşfi bilgi yerine içtihadı önemsemektedir. İslami uyanışa yönelik yoğun ilgisinin birey kültürünü yücelten bir tasavvuf anlayışına değil de toplumun sorun ve açmazlarına dair içtihadı yöneltmesi gerektiği vurgusu bu noktada önem kazanmaktadır.<sup>490</sup> Her asırda sürekli olarak değişen toplumsal realitenin şartlarını görmezden gelerek, Kur'an'daki ayetlerin muamelatla ilgili dış manalarını Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında olduğu gibi anlamak ve tevhid akidesi açısından hiçbir açıklamaya tabi tutmamak çok büyük bir hatadır. Bu türlü açıklamaları yapabilme konusunda ise, sadece ilahiyat konusunda bilgili olmanın yetmeyeceği açıkça bilinmelidir. Toplumsal realitenin değişen şartlarına milli vahdeti temin amacıyla nüfuz edebilmek için siyaset, iktisat, maliye ve sosyoloji gibi bilim dallarında uzmanlaşmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Sadece harp halinde değil, iktisadi gelişme, büyüme ve sosyal gelişme için yapılan sivil kalkınma çabası da birçok konuda, özellikle iktisat, maliye ve sosyoloji ilimlerinin gösterdiği istikamette ve zamanın şartları dahilinde uygun bir vahdet temini politikasını gerektirmektedir.<sup>491</sup>

Tasavvufçuların keşfi bilgisi kişinin tecrübesine dayalı ve belli aşamadaki şahısların elde edeceği bilgi türüdür. Keşfi bilginin doğruluğu ve yanlışlığını belirleyecek ölçütün geliştirilmesi gereklidir. O ölçü de dinin değişmeyen esaslarıdır. Keşfi bilgi akli bilginin yerine geçemez ancak birbirini destekleyebilir. İctihadın bu konuda uzmanlaşmış kişiler tarafından yapılması ve bunun günün koşullarında bir ihtiyaç olduğunun bilinmesi gereklidir. Tasavvufçulara göre, istisnalar hariç, içtihat kapısının kapanması gereklidir. Bunun kapanması ile ayet ve hadiste bulunmayan güncel meselelerin nasıl çözülebileceğine yönelik çare arayışları ile karşılaşmakta ve bu karşılaşılacak durumların bir karara bağlanması gerekmektedir. Ancak bunların hemen hepsi de kaynağı farklı olsa da akıl yoluyla kıyas yapılarak elde edilip kullanılmaktadır. Keşfi bilginin akli bilgiyle sınanması herkes için yararlı olur. Onun haricinde şahsi tecrübe şeklinde olup o tecrübeyi yaşayanla sınırlı kalacaktır. Dinin içinde tür olarak iki bilgi türü bulunmaktadır; bunlar zahiri bilgi ve bätini bilgidir. Tasavvufçular ağırlıklı olarak bätini bilgiyi kullanırlar. Herkes için açık olan bilgi ise zahiri bilgidir. Dini yaşantıda birinin diğerine üstün tutulması yanlıya açık hale gelmesine neden olur. Bu yüzden Gökalep içtihat yapılırken

---

<sup>489</sup> Heyd, a.g.e., s. 63.

<sup>490</sup> Güngör, a.g.e., s. 164.

<sup>491</sup> Kurtkan, a.g.e., s. 63.

bâtını ilmin yanında zahiri ilmin de olması ve bunların birbirini desteklemesi gerektiğini vurgular.

### 3.2.1.2. Tasavvufun Menşei

Türk sosyologlarının din ve bilgi ilişkisinde tartışmalı saydıkları bir diğer problematik alan dinin özüne yabancı bilgi kaynağından beslenen tasavvuf anlayışıdır. Ülgener ve Güngör tasavvufu, İslam mistisizmi olarak adlandırır. Ülgener, bunu İslam'dan, ilk ve öz kaynağından uzaklaşma, sapma;<sup>492</sup> Güngör ise yabancı unsurların (Hint mistik öğretileri ve Eflatuncu) karışımından oluşan bir dini teşkilatlanma olarak görür.<sup>493</sup> Gökalp ise Batı düşüncesindeki mistisizmle onu karşılamamanın doğru olmadığını kanısındadır. O, tasavvufu daha çok idealizme yakın görmektedir.<sup>494</sup> Bilgiseven ise bütün metafizik oluşumlara tevhit nazarıyla bakar. Dolayısıyla tevhidin uygulama alanının özü olarak tasavvufu görmektedir.<sup>495</sup>

Tasavvufa yabancı öğretilerin girdiğine dair iddialara karşı, tasavvufun öğretilerinin kaynaklık ettiği birtakım sosyal hareketlerin olduğu savunulmaktadır. Ülken'e göre Gandhi, Hindistan'da Avrupalılara karşı açtığı silâhsız savaşta "aşk doktrini" olarak tanınan görüşün sahibidir.<sup>496</sup> Ona göre Budizm'de ve Hinduizm'de yer almayan bu fikri, Gandhi İslam tarikatlarının aracı olan tasavvufa borçludur. Burada da kaynağının İslam tasavvufu olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle Hristiyanlıktaki mistisizm ile İslam'ın ruhi yönünü oluşturan tasavvuf çoğu zaman karıştırılmış, aralarındaki farklar görmezden gelinmiştir. Burada, sanki bütün ruhi yönelimler tasavvufu ortaya çıkarmış gibi tam tersi bir fikir savunulmaktadır. Bu nedenle Hristiyanlıktaki mistisizm ile İslam'ın ruhi yönünü oluşturan tasavvuf çoğu zaman karıştırılmış, aralarındaki farklar görmezden gelinmiştir.<sup>497</sup>

Fransız Müslüman Abdülvahid Yahya (Rene Guenon) tasavvuf ve mistisizm arasındaki farkları şöyle sıralamaktadır:

---

<sup>492</sup> Ülgener, a.g.e., s. 51.

<sup>493</sup> Güngör, a.g.e., s. 60.

<sup>494</sup> Gökalp, a.g.e., s. 14

<sup>495</sup> Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 82

<sup>496</sup> Satyagraha: Gandhi'nin Hindistan'da Avrupalılara karşı açtığı silâhsız savaşta "aşk doktrini" diye tanınan görüştür ki aslında Hinduizm'de ve Budizm'de bulunmayan bu fikri Gandhi Hind'e girmiş İslam tarikatlarına ve tasavvufa borçludur. Kaynak: <https://ismailhakkialtuntas.blogspot.com/2020/10/sosyoloji-sozlu-gu-hilmi-ziya-ulken.html>.

<sup>497</sup> Tekeli, a.g.e., s. 24.

1.Mistisizmi karakterize eden iki şey vardır: Pasiflik ve metot yokluğu; mistisizm pasif, tasavvuf aktiftir. Mistisizmde fert gelen şeyi sadece kabul etmek zorundadır. Tasavvufta ise, bir istinat ve kabiliyet olmakla birlikte çalışma ve gayret de bir şart teşkil eder.

2.Tasavvufta, insanın kendi kendine tasavvufa intisap etmesine imkân yoktur. Tasavvufta sülûk ancak bir şeyh vasıtasıyla olur. Mistisizmde ise ne bir metot ne de bir müşid vardır.

3.Mistisizmde silsile olmamasına mukabil, bütün tasavvuflarda bir silsile vardır, buna çok önem atfedilir.

4.Tasavvufta bir doktrin ve şifahi bir öğretim vardır ve şeyh vasıtasıyla müride verilir. Mistisizmde şeyh olmadığı için böyle bir şey geçerli değildir.

5.Tasavvufa intisap eden kişide 3 şey olması gerekir: a. Ferdin isteği, b. Manevi tesir ve feyz verilmesi, c. Bazı dış destek ve yardımcı unsurlar.

6.Tasavvufta her tarikin bir erkân ve adabı vardır. Mistisizmin Batı'daki teşekküllerle hiçbir alakası yoktur.

7.Tasavvufta tespit edilmiş bazı zikirler ve evradların/virdlerin (ritüel) bulunması onu mistisizmden ayıran en temel farklardan biridir. Mistisizmde ritüel yoktur.

8.Mistiklerin bazıları yaptıkları dualarla, İslam tasavvufundaki tabirle, ancak ilmelyakin derecesine yükselebilirler. Hâlbuki tasavvuf ehli yaptıkları zikir ve müşahadelere aynel-yakin derecesini geçerek hakkal-yakin derecesine ulaşırlar.

9.Her tasavvufî çalışma ve tahkik/mana özü itibariyle içseldir. İçe aittir. Mistik haller ise aksine extase yani kendinden geçme ile alakalıdır. Tasavvufta her mevzuda hiyerarşi vardır. Mistisizmde hiyerarşi yoktur.

Bilgiseven de hepsine tevhit teorisinin cem ve fark formülasyonu ile baktığından bu benzerliğin doğal bir benzerlik olduğunu ama tamamıyla da aynı olmadığını savunur. Bunun nedeni muhteviyatın değişmesidir.

Ele aldığımız sosyologlar, tasavvufun kaynağı hususunda problematik olarak gördükleri alanın tasavvufun dinde olmayan bazı uygulamaları olduğuna vurgu yapmaktadır. Kaynağını İslam dininden alanlara örnek olarak, Ülgener ve Bilgiseven makul tasavvufî yolun Melamilik olduğunu düşünmektedir. Bu yolu İslam'ın esasına en yakın yol olduğunu savunurlar. Kaynağına ilişkin sosyologlarda oluşan genel kanaat ise tasavvufun dine yaklaştıkça toplumsal bütünleşmeye katkı sağladığı, dinden uzak yabancı

kaynaklar eklenince dini yaşayanlardan uzak bir dindarlık sergileneceğinden toplumda çatışmaya neden olabilecek potansiyeli içerisinde barındırdığıdır.

### 3.2.2. Tasavvufun Devlet İle Olan Problematik Alanı

Din ile devlet ilişkisinin insanlık tarihi ile başladığını söyleyebiliriz. Devlet örgütlenmeleri bazı fikir temelleri üzerinden gelişmiştir. **Bunlardan** birinci yaklaşımı Calvin, Luther gibi ilahiyat kökenli aynı zamanda papaz olanları öngördüğü tarzdadır. Buna göre devletin, dinden bağımsız bir varlığı yoktur ve devlet, dinden neşet eden ilkeler ve normlar uyarınca hayat bulan kurumdur. Devlet gücünü dinden aldığı için ve dinden aldığı sürece vardır. Bu görüş teokratik bir görüştür. Din ve devletin organik bir bütün olduğunu savunur. İkinci yaklaşım ise Machiavelli, Hobbes, Montesquieu ve J.J. Rousseau gibi Batı siyaset biliminin ve devlet teorisinin önde gelen isimleri tarafından savunulan, siyasetin din üzerindeki önceliği ve üstünlüğü; adeta dinin siyasete tabi olmasının gerekliliği şeklindeki görüşlerdir. Devletin elinde bir kilise, sivil dinle ama devlete tabi olan şekliyle olmalıdır. Üçüncü yaklaşım Tocqueville gibi liberal demokrasi savunucularının öncülük ettiği Fransız İhtilali'nden sonra çıkan dinde özgürlüğü talep eden ve özerk bir alan teşkil eden görüşü savunur. Gelişen demokratik ortam dinin devlet gücünden ayrılması gerektiğini savunur. Dördüncü yaklaşım, büyük ölçüde ülkemizde de anlayışı görülen pozitivist görüştür. Auguste Comte bu yeni dinin peygamberidir. Son aşamada bilimin olduğu yerde artık Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Modern hayat Tanrısız bir dini savunmaktadır.<sup>498</sup>

Kadim medeniyetlerde toplum ve siyaset din üzerinden örgütlenmiştir.<sup>499</sup> İslam, insan yaşamını ve toplumun işleyişini bir düzen dahilinde sürdürmek için birtakım kurallar getirmiştir. Bu kurallar farklı tabirler ile yorumlanmıştır. Bu yorumlama çalışmaları Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra başlamış ve günümüze değin devam etmiştir.<sup>500</sup> Bu yorumların bir kısmı da İslam'ın din-devlet ilişkilerine dairdir. Müslüman düşünürler devleti; mülk, hilafet, imamet gibi kavramlarla ele almış ve devleti toplum halinde yaşayan insanlar için bir zorunluluk görmüştür. Gazali devleti en az din kadar zaruri bir sosyal kurum olarak görür.<sup>501</sup>

Din ile devlet ilişkisinde iktidarın sahibi din olarak görülürken, toplumsal örgütlenmenin gelişmesiyle birlikte devlet önem kazanmıştır. Sonraları kimi zamanlarda

<sup>498</sup> Vergin, Nur, "Din Ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi", *Türkiye Günlüğü*, 1994, s. 29.

<sup>499</sup> Maurice, Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, (çev. Özkan Gözel), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 13.

<sup>500</sup> Fırlı, Ethem Ruhi, "Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılığı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, 22, s. 246.

<sup>501</sup> Gazali, İhya-u Ulumid-Din III, (çev.: Ahmet Serdaroglu), Bedir Yayınları, Ankara 1974, s. 503.

devlet dini kontrol altına alırken, kimi zaman din devleti egemenliği altına almıştır. Kimi zaman da aynı toplum içerisinde iki farklı iktidar alanının birbirlerine müdahalede bulunmadan yaşamaya çalıştıkları görülmüştür.<sup>502</sup> Tarihte siyasi gücü elinde tutan kuvvet ile dini yapının iç içe bulunduğu bazı Mısır medeniyetlerinde olduğu gibi, din ile devleti birbirinden ayırmak zordur. Kadim devletlerde tek egemen olgu din iken bu iki olgu arasındaki ayırmadan daha örgütlü ve daha büyük sosyal modellerin oluşmasıyla devletin, dini iktidar dışında belirmesinden söz edilebilir. Devlet ile dinin ayrışması ve ilişkilerinin niteliği her zaman tartışılmış ve günümüzde de tartışılmaya devam eden bir konu olmaktadır.<sup>503</sup>

Devlet ve din teorileri dinler arasında farklı yorumlanmaktadır. Hristiyanlık, siyaseti dini alanın dışına çıkarırken, İslam, ümmet yapısı olarak din ve devleti ayırmaz. Peygamber hem dinin hem de devletin başkanıdır. Onun vefatından sonra halifeler de din otoritesi sayılmışlardır.<sup>504</sup> Bu anlayış devlet önderlerine dini karizma sağlamıştır. Dini otoritenin yanında resmi otorite sağlamaları için meşruiyet zemini oluşmuş resmi sivil alan birbirinden ayrılamayacak bir hal almıştır. Güngör'e göre tasavvuf, resmi din anlayışlarının otoritesini zayıflatmış sivil alanda farklı bir yorumun oluşmasına neden olmuştur. Halk, resmi alanın temsilcisi olan ulemanın, katı din anlayışından tarikat şeyhlerinin yumuşak din anlayışını benimsemiştir.<sup>505</sup> Tarikatlar sivil alanı temsil etmelerine rağmen siyasi rol üstlenebilmiştir. Bu durumun tersi de görülebilmektedir. Mutasavvıflar resmi alandan uzak görülseler bile İslam ülkelerinde tasavvufla siyaset iç içe yürütüldüğünden kimi zaman bizzat devlet yöneticisi olduklarını dahi görebiliriz. Örneğin; Şeyh Safiyyüddin Erdebili'nin torunları, İran'ın yönetimini ele geçirmişlerdir.<sup>506</sup>

Tasavvufun devlet ile olan ilişkisini İlk Müslüman Türk topluluklarında görebiliriz. Yani Osmanlı ve Selçuklu ile sınırlı değildir. Hanefî-Mâtürîdî akâidinin bir mümini olan Yûsuf Has Hacib'te de manzara değişmez. İslâm'ı benimseyen ilk Türk devleti sıfatını taşıyan Karahanlı sarayında bir bürokrat olan düşünür, *Kutadgu Bilig* isimli klasliğini

---

<sup>502</sup> İslam tarihinde, Nizâmülmülk, Mâverdî, Gazzâlî, Muhammed b. Turtuşî ve Ebû Mansur es-Seâlibî tarafından ele alınmıştır (Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, Siyasetnâmelerde Din Devlet İlişkisi, *Sutad*, 2018, 43, ss. 313-324).

<sup>503</sup> Özek, Çetin, Devlet ve Din, Ada Yayınları, İstanbul 1983, s. 9.

<sup>504</sup> Mardin, Şerif, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", (çev. Şeniz Gören), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 1998, s. 25.

<sup>505</sup> Güngör, a.g.e., s. 93.

<sup>506</sup> Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, Ankara 1959, s. 52.

tasavvufun istikamet verdiği bir zemin üzerine oturtur. Sembolik tiplerden biri olan Odgurmuş'ın şahsında tasavvufî hayatın peşine düşer. *Kutadgu Bilig*'de “halvet-der encümen” anlayışını esas alan bir tavrı, günün hadisesi haline getirir.<sup>507</sup>

Tasavvuf hareketlerinin iktidarla olan münasebetleri inişli çıkışlıdır. Tasavvufun sosyolojik bağlamda dönemsel olarak sosyal koşullara verdiği tepkiler çeşitlilik arz eder. Bu tepkiler, edilgen (uyum) ve etkin (danışma) biçimlerde karşımıza çıkar. Zaman zaman tasavvuftaki tepkilerin farklılaştığına şahit oluruz. Emeviler'in şatafatlı hayatına karşı fakirliği, Moğolların bozgununa karşı sosyal tevvekülü, Osmanlı'da yeniçerilerin kazan kaldırma olayı gibi örnekler değişik toplumsal kesimlerin mevcut düzene verilmiş farklı karşılıklardır. Bu yönüyle çatışmacı bir yapı arz ettiği durumlar da görülür. Belli dönemlere bakıldığında bunun böyle olmadığını tarihi tecrübeler göstermiştir. Örneğin Osmanlı'da tasavvufçulara oldukça kıymet verilmesine rağmen devleti tarikatlar yönetmemiş, onlar padişahın dünya işlerini danıştığı, devletin danışma merci olarak görülmüşlerdir.<sup>508</sup> Devletin zayıf olduğu yerlerde tarikatların devlete karşı isyanları kolay olmuştur. Örneğin Selçuklular zamanında çıkan Babaî İsyanı, Osmanlı'da Celali Hareketleri tarikatlar tarafından organize edilmiştir. Yeniçeri Ocağı, 1826'da II. Mahmut döneminde kapatılmıştır. Devletin dini alana düzenleme getirmesine örnek olarak, yeniçerilerin devlete karşı ayaklanmaları,<sup>509</sup> sonrasında yaşanan olayların ardından ıslahata devam edilmesinde bizzat padişahın emriyle birtakım kanunların çıkarılması gösterilebilir. Bu kanunlar postnişinlikleri inhilal eden zaviye ve tekke postnişinliklerinin silsile ve nesebi meçhul, hasebi ve nesebi bilinmez, usulü-ı tarikat ve ahval-i hakikatten habersiz şeyh geçinenlerin tayin edilmemeleri hakkında verilen kararlardır.<sup>510</sup>

Tasavvuf, devletin politikalarını gerçekleştirme modülü olarak da görülmüştür. Abbasiler zamanında bütün cemiyeti derinden etkileyecek iktisadi-sosyal bir değişmeden dolayı nüfusun şehir merkezlerine yığıldığını ve doğan siyasi-sosyal kargaşanın Abbasi

---

<sup>507</sup> Şeker, Fatih, “Kutadgu Bilig Tasavvufî Açından Nasıl Okunabilir?”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, s. 24.

<sup>508</sup> “Bu durumun sebebi devlet değil, gerçek tasavvuf önderlerinin bilinçli tercihidir. Bunun örnekleri çoktur. Meselâ bizzat Osman Gazi'nin kayınpederi olan Şeyh Edebâlî Osmanlı Devleti'nin temel düsturlarını bizzat vaaz eden manevî kurucudur (Müneccimbaşı, Ahmet Dede, Müneccimbaşı Tarihi, Tercüman Yayınları, İstanbul 1978, s. 271) Aynı şekilde Fatih'in ısrarlı talepleri karşısında Akşemsettin'in Göynük'e adeta kaçmıştır. Fatih'in Akşemseddin Hazretleri'ne olan hayranlığı gördüğü gibi tarih kitaplarına dahi girmiştir (Taşköprülüzâde, “Hadâiku'ş-Şekâik” s. 245).

<sup>509</sup> Osmanlı askeri teşkilatında özel konumlu, maaşlı, daimî yaya ordusu olarak bilinir. Tâife-i Bektaşiyân ve ağalarına da Ağayân-ı Bektaşiyân denmiştir (Akgündüz ve Öztürk, Bilinmeyen Osmanlı, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 52).

<sup>510</sup> Abdulkadiroğlu, a.g.e., s. 343.

iktidarına, hatta Arap hâkimiyetine karşı çeşitli hareketleri beslediği görülmektedir. Güngör, Abbasi hilafetinin çeşitli Şii-Bâtini hareketlerine karşı şiddetli mücadele verdiğini söylemektedir. 11. asırda sufiler esas itibariyle Sünni Müslümanlık yolunu müdafaa etmişler, Abbasi hilafetine yakınlık duymadıkları gibi, Şii davasına da uzak kalmışlardır.<sup>511</sup> Devletin politik olarak öne sürdüğü Sünni tasavvuf Şii hareketinin kırılmasında önemli bir işlev görmüştür. Güngör'e göre Selçuklulardan itibaren Türk sultanları politik nedenlerle dervişleri resmen tanımayı uygun görmüş ve onları düzenin parçası saymışlardır.<sup>512</sup>

Tasavvufun önemli kurumlarından olan tekkeler ve medreseler hem dini açıdan hem de toplumsal açıdan birtakım işlevleri sürdüren teşkilatlardır. Tekkeler halkın, medreseler ise ilim sahibi din büyüklerinin yetiştiği kurumlardır. Osman Bey'in kuruluş döneminde medrese ve tekkeyi bir arada yaptırması ayrıca fakih ile Şeyh Edebali'ye aynı hürmet ve bağlılığı göstermesi, Edebali'nin elinden gaza kılıcı kuşanması, onun devletin tasavvufa gösterdiği önem, toplumsal alandaki güç ve iktidar durumuyla alakalıdır.<sup>513</sup> Bunun yanında devletin ekonomik olarak zayıfladığı dönemlerde yerel iktisadi organizasyonlarıyla (meselâ Ahilik) tasavvufî hareket, ortaya çıkarak yaşanan krizi atlatmada önemli işlev icra etmiştir.<sup>514</sup> Güngör tasavvufî hareketlerinin karakterinin tepkisel olduğu söyler. Bu yönüyle krizi atlatması için önemli bir kurum olarak ortaya çıkmasına rağmen sonrasında bir gelişim göstermemişlerdir.

Devlet ile tasavvufî hareketler arasındaki ilişkide merkezi konum devletin bakış açısı olmuştur. Topluluk halinde yaşayan insanların birbirleri ile ilişki kurmasının farklı sebepleri bulunmaktadır. Kimi zaman bu sebeplerden biri daha ağır basabilir. Bu ağır basan taraf sosyal yapı ile sosyal yapı tipini tayin eder. Ülgener'e göre patrimonial devlet yönetim biçiminin halkı tasavvufa yönelttiğini diğer yanda gelişen tasavvufî cemaatleşmelerin de kişiyi ataletle sevk ettiğini dile getirir.<sup>515</sup> Burada belirleyici olanın devlet olduğunu düşünmektedir. Ancak toplumun gerilemesinin nedeni olarak bunu öne sürmez.

---

<sup>511</sup> Güngör, a.g.e., s. 146.

<sup>512</sup> Güngör, a.g.e., s. 155.

<sup>513</sup> Yılmaz, Necdet, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınevi, İstanbul 2001, s. 25.

<sup>514</sup> Taşgın, Ahmet, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2004, s. 29.

<sup>515</sup> Özkiraz, a.g.e., s. 245

Batı'da laikleşme diye adlandırılan süreç aslında geleneksel düzenin tasfiyesi sürecidir. Bu süreçte adalet, eğitim, bilim, sanat alanları kiliselerden çıkmış, siyasi meşruiyet dine bağlanma ihtiyacı duymaz hale gelmiştir.<sup>516</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın laikliğe verdiği önemin bir sonucu olarak dinin ülkenin modernleşme çabasında genellikle tasavvuf ve tasavvufi hareketlerin marjinal hatta olumsuz veya gerici bir rol oynadığını kabul etmiştir.<sup>517</sup> Bu tür dindarlıklarla anılan tasavvuf, halk dindarlığı diye alt tabakanın dini inancı biçimi olarak kullanılmaktadır. Türkdoğan'a göre kültürel yaşantımıza "paralel İslâm" sokulmuştur. Bunun nedenini de şöyle açıklamaya çalışır: İnsan aklına önem veren ve onu yücelten, gerçeklik ve deney sahası dışında hiçbir varlık alanını kabul etmeyen, mantıkçı pozitivist düşünce ile sekülerizm, Batı'da dini, toplumsal hayattan söküp atarak özelleştirmektedir. Ülkemizde dine bu niteliği laiklik kazandırmıştır.<sup>518</sup>

Tasavvufi hareketlerin devletle olan ilişkisi (resmi-sivil) belirli alan içerisinde kendini göstermektedir. Resmi uygulamalar ile dini uygulama alanlarının ne şekilde biçimleneceği laiklik çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Seküler anlayışta din ve devlet işlerindeki ayırım, Cumhuriyet tarihinin ilk yıllarından itibaren laik siyasal örgütlenme ve siyasal görüş çerçevesinde, dinin bireysel ve kamusal alanı bütün olarak görmesine karşı çıkılarak alanlar net bir çizgiyle ayrılmıştır.

Gökalp, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda tasavvufi hareketlerden doğan oluşum, hareket ve cemaatleşmelerin çağın gereklerini karşılayacak nitelikte olmadığını ve bu kurumların ıslah edilerek, resmi statü kazandırılarak devlete bağlanması gerektiğini savunur.<sup>519</sup> Güngör, laiklik için asıl ölçünün din hürriyeti olması gerektiğini söyler. Din hürriyetinin tam olması hem din alanındaki cehaleti hem de din istismarını engelleyecektir. Ona göre resmi olan dini kurumların varlığının dini otorite konusu olması, çarpık laiklik anlayışını gündeme getirmektedir. Dini kurumun başındaki resmi bir lider, altında çalışanlar ise memur olduğundan otorite anlamında sivil boşluk oluşturacaktır.<sup>520</sup> Bizdeki laikliğin şu anda bir toplumsal karşılığı yoktur. Gayrimüslimler özerk iken Müslümanlar resmi otoriteye bağlı olarak dinini yaşamaya çalışmaktadırlar. Oysaki laiklik anlayışı devletin her zaman her koşulda dine müdahalesini meşru

<sup>516</sup> Şentürk, Recep, Yeni Din Sosyolojileri, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 34.

<sup>517</sup> Özdalga, a.g.e., s. 75.

<sup>518</sup> Günay, Ünver, Ecer, Vehbi, a.g.e., s. 57.

<sup>519</sup> Zavalı, a.g.m., s. 788.

<sup>520</sup> Güngör, a.g.e., s. 167.



göstermeye çalışmıştır. Kimliğin sosyolojik tahlilinde bunu görmek mümkündür. Hangi kimlik baskılanıyorsa o, bir kimlik krizine dönüşerek toplumun ayrışmasına neden olan bir unsur haline almaktadır. Dini canlanmanın olması devletin dini kimliği baskı altında tutmasından kaynaklanmaktadır. Hangi kimlik baskı yerse o kimlik meydana çıkıyor, ardından toplumsal zeminde diğer bütün olguları da etkiliyor. Örneğin, Almanya'ya gidenlerin hangi kimlikleri tavan yapıyor? Müslüman ve Türk kimlikleridir. Çünkü orada bu kimliğin saldırı altında olduğunu görüyorlar.<sup>521</sup> Güngör'ün burada temel kaygısı farklı kesimlerin din ekseninde laik-antilaik, seküler-dindar ayırımının getirdiği kutuplaşmalardır. Ona göre din ve devlet işlerinin birbirine karıştırılmaması prensibinin uygulanması, söylendiği kadar kolay olmayan bir ifadedir. Dinin, özellikle Hristiyanlık gibi kurumsallaşmış bir ruhban sınıfına sahip olmayan bir dinin, devletin yönetim işlerine müdahalede bulunmaması imkânsız bir hale gelmiştir. Fakat meselenin diğer boyutu böyle değildir. Zira devletin, dini yaşama karışması gerek çok eğimli olması gerekse de imkânları bakımından oldukça müsaittir. Milletvekillerinin halk tarafından seçilmediği dönemde vatandaşların oyları söz konusu olmadığı için politikacılar dini hayata müdahale etmekte bir beis görmemişler, hatta bunu medeni ve ilerici olmanın gereği olarak kabul etmişlerdir. Halkın milletvekillerini seçmeye başladığı demokratik dönemde de değişen pek bir şey olmamış, bu sefer de partiler vatandaşa hoş görünebilmek için dini propaganda yapma yolunu seçmişlerdir. Devletin ve politikacıların dine bu yolla müdahale etmelerinin altında yatan bir sebep, bu kimselerin kendi milletleri ile ilgili yanlış ve birbiri ile çelişen kanaatlere sahip olmalarıdır. Halka din hürriyeti verildiği takdirde meclisi şeyh ve imamların dolduracağını düşünerek korkmaları da yine bu yanlış kanaatlerden ileri gelmektedir. Bu alanda sahip olunan ön yargıların ortadan kaldırılması ve hatalı bilgilerin düzeltilmesi mümkün olabilirse, hem devletin dine müdahale etmesine gerek kalmaz hem de din istismarının önüne geçilmiş olur.<sup>522</sup> Ayrıca Abbasi İmparatorluğu zamanında cemiyetteki hâkim sistemin din olması sosyal amillerin birbirinden ayrılamayacak düzeyde karışmasına neden olmuştur. Rahatsızlık durumunun da din anlayışlarının farklılığı üzerinden olması rejime karşı reaksiyonu din merkezli yapmıştır. Ortaya çıkan manzara dini doktrinler mücadelesi haline almıştır. Toplumsal yapıdaki değişimin din kurumu etrafında biçimlenmesinin büyük bir karışıklığa neden olacağını ve yaşanacak

---

<sup>521</sup> Arslan, Meselelerimizi Konuşmak, s. 50.

<sup>522</sup> Güngör, a.g.e., s. 177.

olan çatışmanın dinin kendisinden çok dini yorumların mücadelesine dönüşeceğini söyler.<sup>523</sup>

Bilgiseven, laiklik yorumunu, reel tecrübeyi değil, kendi kurduğu düşünce sistemini temel alarak ortaya koymuştur. Bu şekilde teorik olarak laikliğin İslam'a uygun olduğuna ikna olsak bile bu uygulamadaki görünümüne baktığımızda böyle bir şey olmadığını söyleyebiliriz. İnan, Bilgiseven'nin laiklik konusundaki görüşünü Hulusi Yazıcıoğlu'nun tasnifi üzerinden yorumladığını söyler.<sup>524</sup> Bu tasnife göre birinci tavır, resmi görüşün savunma temayülündeki aydınların laikliğin dinle devletin ayrılması olarak yorumlamasıdır. İkinci tavır ise, içtenlikle ve hiçbir araştırmaya dayalı olmayan, salt siyasi saiklerden kaynaklanan bir pragmatizm anlayışı ile laikliğin İslam'la bağdaştırarak yorumlanmasıdır. Ancak bu ikinci tavra yakın olmasına rağmen bu tavrın pragmatist olmadığı ve içten, samimi bir şekilde ciddi araştırmalar neticesinde bu fikre vardığını söylemek gerekir.<sup>525</sup>

Güngör, bütün bu hareketlerde başlarında bulunan şeyhin hırsından ziyade kitlenin hissiyatının baskın olduğunu söyler. Bu tür hareketler halk tasavvufunun mistik organizasyonlarıdır. 15. yüzyıldan başlayarak kurulu düzen içerisinde bir parça haline gelen Sünni tarikatlar, tıpkı ulemanın yaptığı gibi iktidara ortak olmuşlar ve devlet katında nüfuzlarını her an hissettirmişlerdir.<sup>526</sup> Tasavvufun 15. yüzyıl sonundan itibaren tamamen durgun bir hale gelmesi de yine onun siyasi istikrarsızlıkla bağlantılı bulunduğunu gösterir. Bu tarih Osmanlı hâkimiyetinin Orta Doğu'da otoritesini tesis ettiği döneme denk gelir. Tarikatlar bundan sonra da devam etmiş ama artık modern bir kulüp haline gelmişlerdir<sup>527</sup>

Güngör, dini oluşumlar konusunda resmi ve sivil ayırımını önemsemektedir. Ona göre devlet dinin alanını resmi alana hapsedmemelidir. Nitekim Güngör, sosyal hayatın dışına itilen dinin yeniden ve daha şiddetli ortaya çıkabileceğini ifade eder. Resmi kurumların dine karşı sıkı tedbirler aldığı dönemlerde dini canlanmanın meydana geldiğini vurgulayan Güngör, yürütülen pozitivist kampanyanın toplumda bir "reaksiyon hareket" meydana getirdiğini söyler.<sup>528</sup> Devlet; tasavvufî oluşum, hareket ve

---

<sup>523</sup> Güngör, a.g.e., s. 69.

<sup>524</sup> İnan, a.g.e., 168-174.

<sup>525</sup> İnan, a.g.e., s. 168.

<sup>526</sup> Güngör, a.g.e., s. 94.

<sup>527</sup> Güngör, a.g.e., s. 162.

<sup>528</sup> Güngör, a.g.e., s. 163.

cemaatleşmeleri ne toplumun dışına iten ne de herhangi bir dini oluşumu merkeze alan tavırda olmamalıdır. Çünkü bu durum toplumsal bütünleşmeye zarar verip toplumsal çatışmayı derinleştirebilir. Tersine durumda, tasavvufî cemaatleşmelerde ise sivil alan üzerinden resmi alana baskı yapması, toplumun bütünleşmesine zarar verebilir. Bu dengenin sağlanması için resmi-sivil temsilcilerinden oluşan bir denetim mekanizmasının devreye girmesi gereklidir. Laiklik bahane edilerek insanlar üzerinde oluşturulan baskılar nasıl tepkisel ve abartılmış bir dindarlık anlayışına yol açmış ise, din adına insanlar üzerinde oluşturulan baskıların da aynı şekilde bir din karşıtlığına neden olduğunun altını çizmek gerekir.

Ele aldığımız sosyologların din-devlet ilişkisinde tasavvufa bakışları üç şekildedir: Birincisi, resmi statü kazandırılarak devlete bağlanması, ikincisi, İslam dininin özünü yaşayan tasavvufî yaşantının sivil alanda kalması, üçüncüsü ise İslam dini içinde ayrı bir tasavvufî cemaatleşmeye gerek olmamasıdır. Nitekim din ve devlet arasındaki ilişkinin birbirine karşı değil, denge faktörünü koruyarak sivil-resmi kurumların uyumu içerisinde olması gerekmektedir. Tasavvufî cemaatlerin devlete hükmetmesi, sivil alanın resmi alana müdahalesi yolunu açabilir. Devletin dini cemaatleri baskı altına alması durumunda resmi otoritenin sivil alanda kısıtlama oluşturma ihtimali vardır. Her iki durumda da toplumsal katmanda radikal tepkiler oluşabilme ihtimali yüksektir. Devletin kontrol mekanizmasının gerekli olduğu ama bunun da dini yaşayışı baskı altına alacak şekilde olmaması gerekir.

### **3.2.3. Tasavvufun Toplumsal Hayat İle Olan Problematik Alanı**

Din ve toplumsal hayat arasında doğrudan bir ilişki biçimi vardır. Din toplumsal hayatı bir takım kurallar getirerek biçimlendirmeye çalışır. Toplumun kültürünü, iktisadi ve sosyal yapısını etkileyerek o toplumu ortaya koyduğu kurallar çerçevesinde değiştirmeye ve dönüştürmeye çalışır. İslam Arap dünyasına gelmeden önceki durumu ile dinin zuhur etmesinden sonraki toplumsal hayat farklıdır. Meydana gelen değişimler zamanla başka yönelimlerde doğmuştur. Dinin dinamik yönünü gösteren tasavvufî oluşum, hareket ve cemaatleşmelerde bireysel ve toplumsal itirazlarla toplumu etkilemiştir. Bunlar neticesinde tasavvuf, içinde bulunduğu toplumun zihniyet dünyasını etkileyerek o toplumun dindarlık yönünü, cemiyet yapısını kültürünü ve ilerlemesine etkilemiştir.

### 3.2.3.1. Kültür

Toplumsal hayat içerisinde tasavvufun etkilediği öğelerden birisi kültürdür. Tasavvuf ve kültür arasındaki etkileşimin karşılıklı olduğu aşikârdır. Kültür bir toplumun ortak ürünüdür. Toplumun toplum yapan yegâne şeydir.<sup>529</sup> Kültür, insanoğluna hazır şekilde verilmiş bir olgu değildir. Ancak insanoğlu, doğa da dahil olmak üzere kendisine sunulan her şeye kendi düşüncelerini ve duygularını katarak ve onları işleyerek kültürü meydana getirir. İnsan, sosyal bir varlık olarak kültürü, toplum içerisinde bulmaktadır. Kültür, insanlar tarafından paylaşılan değerler, davranış ve ideallerin standartlarıdır. Kültür, bireyin faaliyetlerini gruplar için anlaşılır hale getiren ortak belirleyicidir.<sup>530</sup> Kültüre zaman içerisinde birtakım maddi ve manevi unsurlar katılır. Katılan değerlerle birlikte canlılığını koruyarak yeni kültürel motifler oluşur. Kültür yeniden farklı tarzlarda hayat bulur. Dinin görevi, kültürün muhtaç olduğu çerçeveyi vermektir.<sup>531</sup> Bu bakımdan kültürü din ile aynı görmek mümkün olmadığı gibi dini de kültürden ayrı görmek mümkün değildir. Kültür, bir taraftan dini anlayış biçimimizle dünyayı anlamlandırmamıza yardımcı olurken, diğer yandan dünyayı algılayışımızı, dini anlamamızı ve din anlayışımızı bir şekle sokmaktadır. Çünkü insanın mana dünyası ile kültür arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunmaktadır. Bir taraftan insana ait mana dünyası, büyük ölçüde içerisinde büyüdüğü kültür tarafından şekillendirilirken öbür taraftan da insan, kültürü büyük ölçüde değiştirme yeteneğine ve kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla insanın anlam dünyasını şekillendiren ve insani faaliyetinin bir ürünü olan kültür sahası, yeniden şekillendirilmeye de açık bir alandır.<sup>532</sup> Dini anlayışlarımızın kültürün oluşumunda, gelişmesinde ve dünyayı anlamlandırmamızda etkili olurken, kültür de dini yorumlarımızda ve onu yaşanan hayata aktararak yaşanabilir kılmakta önemli katkılar sağlamaktadır. Tasavvuf da toplumun kültürünü etkileyen unsurlardan biridir. Örneğin, tasavvuf müziği bunlardan biridir. Mevcut müzik kültürünün tasavvufla biçimlenerek yeni bir kültür dili çerçevesinde gelişmesidir. Kültürün geliştirilmesinde dine, dinin anlamlandırılıp yaşanabilir hale getirilmesinde de kültüre önemli görevler düştüğüne

---

<sup>529</sup> Eliot, a.g.e., s. 31.

<sup>530</sup> Haviland, William A., Kültürel Antropoloji, (çev. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s. 65.

<sup>531</sup> Eliot, a.g.e., s. 27.

<sup>532</sup> Kılıç, Recep, "Yahya Kemal'de Din-Kültür İlişkisi", 4.Kasım.1998'de Türk Ocakları Genel Merkezi tarafından Ankara'da yapılan "Ölümünün 40. Yılı Münasebetiyle Türk Kimliği ve Yahya Kemal Sempozyumu"nda sunulan bildiri metni, bildiri metinlerini yayına hazırlayan: Yücel Hacıoğlu, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999, s. 88.

göre, kültürü dinden, dini de kültürden ayırt etmek ve soyutlamak pek mümkün görünmemektedir.

Kültür ile dinin birbirini etkileme noktasında hangisinin diğerine daha üstün geldiği konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bazıları kültürü bir üst değer olarak yorumlayıp din de dâhil olmak üzere bütün değerleri kültürün alt yapısı olarak hesaba katarken, bazıları da dinin kültürü oluşturduğunu ifade etmektedir. Kültürün dinden doğduğu şeklindeki düşünce, insanlığın dünya hayatının hiçbir döneminde dinden uzak olmadığı yolundaki düşünceyi de desteklemektedir.<sup>533</sup> Bilindiği üzere ilahi dinlerde ve tabii olarak İslam'da ilk insan olarak kabul edilen Âdem'in, aynı zamanda ilk peygamber olduğuna inanılmaktadır. Bu anlayış açısından bakıldığında din, insanla birlikte var olan bir olgudur. Bergson, tarihte dinsiz bir cemiyete rastlanmadığını dile getirir.<sup>534</sup> Ülgener, dinin tasavvuf aracılığıyla Müslüman toplumunda kültür değişimi oluşturduğunu; bunun iktisat ahlakında dünya malının insanı Allah katından saptırma tehlikesi oluşturup ona karşı zühd ve riyazet hali geliştireceğini, diğer yanda ise mütevazı şekilde de olsa mal mülk edinme arzusu arasındaki ilişkinin kültür durumunu ortaya koyacağını ifade eder.<sup>535</sup> Dinin ruhi yönelimle kültür arasındaki ilişkisinde tasavvufun esas kültürü biçimlendirdiğini ifade etmek ister.

Tasavvufî oluşumların karakterini dinin esasları mı yoksa kültür mü şekillendirmektedir? Tasavvufun esasları değişirse de toplumdaki farklılaşan yönleri vardır. Tasavvufun Rusya, Kuzey Afrika, Amerika ve Türkiye'de olduğu gibi birçok ülkede farklı görünüşleri vardır.<sup>536</sup> Gökalp bu soruya örf cevabını verir. Ona göre örf toplumun o günkü ihtiyaçlarının kültür tarafından sunulmasıdır. Toplumun ruhu olarak kabul ettiği örf, içtima-ı vicdandır. Ona göre yeni kültür hayatı için birtakım heretik yorumların olduğu halk dindarlığı yerine Sünnî İslam anlayışı olmalıdır. Ahmed Yesevî, Türklerdeki İslam anlayışına millî bir üslup ve bakış açısı kazandırmış, İslami değerler ile Arap örfünü birbirine karıştırıp, kimi örfî konuları İslâmî bir görevmiş gibi anlayıp sunanlara karşın, İslâmî vecibeler ile Arap örfünü birbirinden ayırarak Arap örfünden

<sup>533</sup> Sarıkçıoğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Fakülte Kitabevi, İstanbul 1983, s. 13.

<sup>534</sup> Bergson, Henry, Ahlak İle Dinin İki Kaynağı, (çev. Mehmet Karasan), MEB Yayınları, İstanbul 1967, s. 123.

<sup>535</sup> Ülgener, Sabri, a.g.e., s. 20.

<sup>536</sup> "Evrensel dinlerdeki yeni şekillere halk inancı denmektedir. Benzer durum İslamiyet için de söz konusudur. İslamiyet'in yayıldığı farklı yerlerde İslami anlayış ve yorumlar da farklı olmaktadır (Akpınar, Turgut, Türklerin Din ve Hukuk Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, ss. 34-54)."

gelen kimi gelenekler yerine Türk örfünü koymuştur. Bu yaklaşım ile İslâm'ın evrensel ve kuşatıcı mesajına son derece uygun hareket ederek Türk milletinin Müslüman hale gelme sürecinde yerini almıştır.<sup>537</sup> Türk örfü ile biçimlenmiş tasavvuf anlayışında nitekim Yesevî yolundan yetişen Türkmen babaları ile şeyhlerinin anlattıkları İslâmiyet, eski Türk dini ile diğer kaynaklardan gelen inanışların, topluma kadar inmiş, geniş tasavvufî fikir ve düşüncelerle birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu sebeple büyük İslâm mutasavvıflarının yanı başındaki bu Türkmen babaları, entelektüel çevrelerde sürekli olarak ithama maruz kalmışlardır.<sup>538</sup>

Güngör, tasavvufî yönelimlerin tarih boyunca İslam dünyasındaki parlak zihinleri toplumun ilim ve kültür hayatından alıkoyduğu noktasındaki iddiasını ve eleştirisini dile getirir. Bu eleştiriye göre tasavvufun İslam kültürüne yaptığı en büyük menfî tesir budur. Gazali'yi işaret eden Güngör, aslında toplumun ilim ve kültür hayatı derken en temelde akli ilim geleneğini kastetmektedir. Gökalp, mutasavvıfların önemli kültür öğeleri olduğunu söyler. Türk kültüründe tasavvufun ürettiği yüksek kültür öğeleri olan şiir ve musiki de önemli eserlerdendir. Güngör'e göre, bu kültür öğelerinin cemiyetin bütünüyle sürekli bir organik bağı yoktur. Ona göre, Mutasavvıflar kendi anlayışlarının bir gereği olarak toplumu daima geri plana atmışlardır. İslam kültürüne verdikleri en zararlı tesir ise en kaliteli zihinlerin, en parlak zekâların kültür yaşamının dışına itilmesi ve onların kısırlığa mahkûm edilmesi olmuştur. Mevlana, bir müderris iken bütün kitaplarını yakıp tekkeye çekilmiş, sonraki hayatını şiir ve musikiyle geçirmiştir.<sup>539</sup> Dini mistisizm yerine felsefi mistisizm yaptıklarını, bu felsefi mistisizmin zamanın koşullarında kabul görse de İslam cemaatinin ihtiyaçlarını karşılamadığını aksine kafa bulanıklığı yarattığını düşünmüştür. Muhyiddin Arabi'nin insanlara ahlakın ne olduğunu anlatmaya çalışmadığını, sadece ahlaki davranışın metafizik mekanizmasıyla uğraştığını söyler.<sup>540</sup>

Bilgiseven'in fikri sistematiği içerisinde Osmanlı yükselme devri, ideal kültür örneği olarak ayrı bir yer tutar. Bu ideal kültür olan Türk İslam kültürüne ve değerler manzumesine uzak düştüğü için, bugün içinde bulunduğu durumdan sıyrılamamakta yeniden maddi ve manevi unsurları mana ekseninde bütünleştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle olgulara yaklaşırken değer yargılarını dikkate alarak yaklaşmaktadır. Türk İslam

<sup>537</sup> Yakıt, İsmail, "Hoca Ahmet Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *SDÜİF Dergisi*, 194, 1, s. 10.

<sup>538</sup> Turan, Osman, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak, "Fustatu'l-Adale fi Kavâidi's-Saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 543.

<sup>539</sup> Güngör, a.g.e., s. 164.

<sup>540</sup> Güngör, a.g.e., s. 76.

kültürü üzerinden mutasavvıf anlayışlarının kader ve tevekkül kavramlarını ele almıştır. Onların tevekkül ve kadere bakışlarının gayret ve tedbirden sonraki sükûnet hali olduğunu, bunun miskinlikle karıştırılmaması gerektiğini savunur.<sup>541</sup> Ülgener ise bunun böyle olmadığını, tasavvufi kavramların bâtını yorumlarla içinin boşaltılarak yerine kader, teslimiyet ve tevekkül anlayışının geliştiği, bu gelişimin de tüketim kültürünü besleyen bir kaynağa dönüştüğünü söyler.<sup>542</sup> İnsanların tüketim, tasarruf, üretim ve yatırım gibi dünya görüşleri, topluma hâkim olan adet, gelenek, görenek, anane ve inançlardan bağımsız olarak ortaya konulamaz. Orta Çağ'ın ekonomi zihniyetinde “kalp huzuru”, “batın imareti” şeklinde basit ilke ve kurullarla zihinlere nüfuz etmiş olan tasavvuf ve özellikle bâtınlık akımları önemli ölçüde etkili olmuştur. Din ve ekonomi arasında güçlü bir bağ vardır. Fütüvvet, ahilik gibi birçok mefhumun gerek klasik ahlak eserlerinde gerekse de dini-tasavvufi kitaplarda hemen hemen aynı şekillerde yer alıp kullanılması, din ve ekonomi alanları arasında yakın ilişkilerin var olduğuna işaret etmektedir.<sup>543</sup> Dinin tasavvufla birlikte ekonomik ilişkilerde çok fazla etkili olduğunu hatta hangisinin dini, hangisinin ekonomik olduğunun birbirine karıştırıldığını dahi söyler. İktisadi ahlakı abartarak dine bağlayanlar, bu düşünceyi adeta aynı dine inanmayan insanların ürünleri ekip biçmelerinin dahi aynı olamayacağını savunacak kadar ileri götürmüşlerdir. Din ve ekonominin birbiriyle adeta bütünleştiğini, dinsiz birinin dünyalık işinde zarar göreceğini bile belirtmişlerdir.<sup>544</sup>

Güngör'e göre, Arabi'nin İslam tarihinde bu kadar üne kavuşmasının nedeni yazdığı eserlerin anlaşılır olmamasıdır. Münevver bir Müslüman okuduğu zaman yüksek zekâsına hayran kalır ve bundan zevk alırdı. Halk arasında gördüğü itibarı ise münevverlerden gördüğü takdirin yansıması olarak görmektedir.<sup>545</sup> Bu yönüyle halkın hayran olduğu fakat halktan kopuk bir mistisizmle uğraştığını belirtmektedir. Ancak Kurtkan'a göre, sosyal bilimlerdeki içten araştırma yöntemi en mükemmel şekilde Doğu İslâm kültür ortamlarında geliştirilmiştir. Kurtkan, içten metodolojiyi uygulayan bir

---

<sup>541</sup> Kurtkan Bilgiseven, Türk Milletinin Manevi Değerleri, s. 64.

<sup>542</sup> Ülgener, a.g.e., s. 168.

<sup>543</sup> Acar, Mustafa, Bilir, Hüsnü, “Gerçek Bir Âlim, Mümtaz Bir Sahsiyet: Sabri Fehmi Ülgener”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2014, 16 (26), s. 115.

<sup>544</sup> Ülgener, a.g.e., s. 177.

<sup>545</sup> Güngör, a.g.e., s. 79-80.

örnek olarak Muhyiddin İbn'ül Arabi'yi göstermiştir. Halkın içinde onların şuurunu yakalayarak insanı biçimlendirme vardır.<sup>546</sup>

Din-kültür konusunda tasavvufun iki yönden problematik alanını toplarsak birincisi; amaç-araç ilişkisi, ikincisi de tasavvufun oluşturmaya çalıştığı kültürün niteliğidir. Tasavvuf ve kültür arasındaki amaç-araç ilişkisi doğru kurulamamaktadır. İkincisi, tasavvufla birlikte kültürün ihmal edilmesine yönelik özcü yaklaşımların, kültürü meydana getiren mutasavvıfların amelî boyuttan çok dini felsefe yaparak kültüre katkı sunmadıkları belirtilmektedir. Kültürel motif ve uygulamalara din demek ayrı, onları dini törenler ile pratiklerde kullanmak ayrıdır. Bu bağlamda kültür-din etkileşiminde dikkat edilmesi gereken en önemli konu, kültürün din gibi algılanmamasıdır. Kültür, din gibi gösterilmeye çalışılırsa birçok problem doğar. O zaman neyin din olduğu neyin kültür olduğu bilinmez. Din, saf bir hale getirilmeye çalışılırken, kültürel unsurlar dinden ayıklanırsa din de duygudan yoksun kalır. Dalı ve yaprağı kesilen bir ağacın kuruyup yok olduğu gibi din de çoraklaşır. Söz gelimi mevlit, din değildir, ama dinin kültürel boyutunu temsil eden bir motiftir, bir formdur. Kültür, duygulardan hareketle oluşturulduğuna göre, mevlit de Süleyman Çelebi'nin son derece yoğun bir duygu ile peygamber sevgisini yazıya döktüğü, dini hissiyata hitap eden edebi bir sanat ürünüdür. Dolayısıyla dinin ritüel yönüyle bir ilgisi olmayıp, peygamber inancının sevgi boyutunun ifadesinden ibarettir.

### 3.2.3.2. Toplumsal İlerleme

Din, tarihteki en etkin ve en yaygın şekilde kullanılan meşrulaştırma aracıdır. Din, insani açıdan tanımlanan gerçekliği kutsal, evrensel ve sonsuz bir realiteye bağlamak sureti ile yasal hale getirerek toplumsal sosyal kurumlara güven ve kalıcılık görünümü vermektedir. Beşeri olarak kurulan düzene kozmik bir statü vermektedir.<sup>547</sup> Bu durum, fertlerin dine sıkıca bağlanarak yaşamlarına yön vermelerini sağlamaktadır. Tarihin hemen her döneminde gündelik hayatı belirleyen gerçek unsur, hep din olmuştur. İnsanlık inançları olmadan şimdiye kadar yaşayamamıştır. İnsanlık normal bir gelişim ve ilerlemeyi din olmasaydı sağlayamazdı. Din, bireyleri ortak bir hayata davet eder. Bu sayede toplum, devamlılık gösterir. Din ne kadar güçlü olursa sosyal bütünlük de o denli

<sup>546</sup> Bilgiseven Kurtkan, Sosyal İlimler Metodolojisi, s. 114.

<sup>547</sup> Berger, Peter L., Dinin Sosyal Gerçekliği, (çev. Ali Coşkun), İnsan Yayınları, İstanbul 1993, s. 56.



güçlü olur.<sup>548</sup> Katı gelenekleri ve putperest inançları içerisinde bocalayıp duran bir toplumda, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çağrısının kısa bir zaman diliminde köklü ve sosyo-kültürel açıdan değişimler gösterdiği görülmektedir. Üstelik bu değişim sadece Arap Yarımadası'yla da sınırlı kalmamış bütün bir dünyayı etkilemiş ve dinin sosyal işlevini ortaya koyacak nitelikte olmuştur. Dolayısıyla dinlerin, her zaman tutucu bir yönünün olduğu kadar, değiştirici ve dönüştürücü bir niteliğinin de olduğu görülmektedir.

Toplumda dinin muhafazakâr tutumu ile değişim taraftarlığı arasındaki dengede belirleyici olan nedir? Din sosyal bir kurum olarak hayatın birçok alanında kendini gösterir. Dinin toplumsal hayat içerisinde bazen itici bazen de engelleyici yönü vardır. Değişimin kaçınılmaz olması nedeniyle doğrudan ya da dolaylı olarak sosyal düzene etki eder. Din, bir yönüyle bütünleştiricidir. Doğaüstü inançlar sisteminin bizatihi kendisi, grubun amaçları ve bunların üstünlüğü konusunda bir açıklama getirir. Müşterek ayinlerle inananlarını bir araya getiren din, ortak duyguların güçlenmesini sağlamaktadır. Sınırsız ödül ve cezalar sistemi ile vicdanları kontrol altında tutarak ve toplumsal sapmaları önleyerek sosyal bütünleşmeyi sağlamaktadır.<sup>549</sup> Bu yönüyle din, sosyal hayatta istikrar sağlayıcı bir faktör olarak değerlendirilmiş, bunun sonucunda da, toplumsal çözülmenin freni ve toplumsal anominin önleyicisi olarak görülmüştür.<sup>550</sup> Dinin bu yöndeki muhafazakâr tutumu toplumsal değişimin niteliğini de ortaya koyar. Dini yaşayanlar tarafından sergilenen tutum toplumsal değişimi de etkilemekte, bu da gelişmenin olup olmadığı yönünde bize fikirler sunmaktadır.

Toplumsal ilerleme fikrinin tasavvuf üzerinden değerlendirilmesi neticesinde farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Ülgener, İslam dininin ilerleme fikrini doğrularken, tasavvufun toplumsal gelişmeye engel olduğunu iddia eder, Güngör ise bunun doğru olmadığını savunur. Ona göre, toplumun gerileme döneminde meydana çıkan tasavvufî hareketlerin, toplumun kötü gidişatının değişmesine yardımcı olmak için ortaya çıktıklarını, burada sebep-sonuç, öncelik ve sonralık sıralamasına dikkat edilmediği düşüncesindedir. Gerilemenin sonucunda oluşan tasavvuf ve tasavvufî hareketlerin gerilemeye neden olarak gösterilemeyeceğini söyler. Bilgiseven ise tasavvufun her şartta gelişimi sağlayacak tevhit gibi bir niteliğe sahip olduğunu vurgular. Bilgiseven'e göre

---

<sup>548</sup> Sezen, Yümnî, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990, s. 143.

<sup>549</sup> Aslantürk, Zeki, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001, s. 423.

<sup>550</sup> Günay, a.g.e., s. 578.

tekâmül düşüncesini işleyen inançlara, sadece gerçek din olarak İslam dini yer vermektedir. Bilgiseven'e göre, Kur'an-ı Kerim bazı ayetleri ile evrenin bir evrim içerisinde olduğunu belirtmektedir. Bu durum, olmuş bitmiş bir evrim şeklinde değil her an oluş içindeki bir evrimi yansıtmaktadır. Allah'ın kâinatta bir gerçeklik olarak ilk atomu yaratması ile birlikte hem evrim hem de ilerleme başlamıştır. Kur'an ayetleri dikkate alındığında, din ve tekâmül arasında bir ayniyet söz konusudur.<sup>551</sup> Diğer taraftan Gökalp, tasavvufun sosyal gelişim noktasında ilerleme olarak kabul edilmesi için tasavvuf kaynaklı oluşumların ıslah edilebilir nitelikte olmaları gerektiğini vurgular. Toplumsal gelişim neye göredir?

Tasavvuf ve tasavvufî hareketlerin tamamı gelişmeye engeldir veya engel değildir yargısında bulunmak doğru olmayabilir. Çünkü belli bir dönem etrafında söylenen yargılarla toptancı bir anlayış sergilemek yerine dönem dönem farklılaşan olgular etrafında daha bilimsel bir açıklama ortaya koymak daha yeterli bir açıklama olabilir. Örnek olarak Ülgener, Ahilik kurumunu ele alarak tasavvuf ve tasavvufî hareketlerin toplumsal yapıyı değiştirip dönüştürdüğünü savunur. Ama buna olumsuz bir anlam yükler. Diğer taraftan Güngör ise asıl yapının değişim ve dönüşümünden kaynaklı tasavvufun şekillendirdiğini savunur. Ona göre asıl belirleyici olan toplumsal yapının kendisidir. Bu olumsuz durumun faturasının tasavvuf ve tasavvufî hareketlere kesilmemesi gerektiğini savunur. Her ikisinin de tartışmalı yönleri olsa da doğru tespitleri de bulunmaktadır. Ancak tasavvufun sosyolojik görünümde de belirttiğimiz üzere tasavvuf kaynaklı dini gruplar hem yapıyı etkilemekte hem de yapıdan etkilenmektedirler fikri daha doğru bir zemine oturmaktadır. Yapıdan etkilenmeleri henüz güçlü olmadıkları dönemde gerçekleşir. Diğer bir ifade ile gerek nitelik gerekse de nicelik olarak belli bir güce erişmediği durumlarda yapıdan etkilenirler. Ancak yapıyı etkilemeleri ise toplumsal alandaki yaygınlıkları, iktidarla olan bağlantılarıyla doğru orantılıdır. Gerekli sosyal donanımlara sahip olduktan sonra yapıyı değiştirme ve dönüştürme arzularını gerçekleştirmeye girişirler.

Güngör, tarikatların 19. yüzyıldan itibaren bozulmasını toplumsal alandaki genel bozulmanın tasavvuf alanına yansımaları olarak görmektedir.<sup>552</sup> Tasavvuf ve tasavvufî hareketler her zaman bunalım dönemlerinde (Moğol İstilasası) değil bazen refah içinde

---

<sup>551</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e, s. 356.

<sup>552</sup> Güngör, a.g.e., s. 94.

(Emeviler) iken de çıkar. Tasavvufun sosyal bir güç olarak ortaya çıkması veya zayıflaması toplumda belirleyici bir güç olduğunun kanıtı olmayabilir. Tasavvuf bazen yapıyı etkileyerek dönüştürmeye çalışır.

Toplumsal olgulardan doğan sosyal hareketler her zaman için toplumsal yapıda değişim ve dönüşüm sağlayabilir mi? Ülgener'e göre, tasavvuf, zihniyet yapısını oluşturduğundan toplumsal yapıyı etkiler ve toplumu dönüştürme işlevinde en önemli etkendir. Güngör ise, tasavvufun toplumda görülen tehditlerin ortadan kalkmasıyla sınırlı olduğunu ifade eder. Ülgener, bunu devam eden bir proses olarak değerlendirir ve tasavvufun toplumsal yapıda bir gövde hareketi olduğunu söyler. Kılavuzun çevresinde sıkı sıkıya toplanıp halkalanma ve ardından meydana gelen büyük bir gövde hareketi olarak tarikatları kasteder.<sup>553</sup> Tasavvuf, zühd döneminde bireysel tarzda ortaya çıkmış daha sonra kolektif tarz kazanarak dini oluşumlara dönüşerek varlığını devam ettirmiştir. Ancak bu tarz da dönemsel olarak değişmektedir. Ülgener'in yapı ve toplumsal değişim meselesini ele alırken bir dönem üzerinden tasavvufu açıklaması onun indirgemeci bir üslupla olguya yaklaştığını gösterir.

Her toplum belli bir mantık çerçevesinde sosyal dünyasını inşa eder. Bu mantığın ölçüsü ise yine insanın müşterek kararlarıdır. Dünyada tek bir mantıktan bahsetmek mümkün değildir. Batı mantığının gelişimi ve dönüşümünün temelinde rasyonel mantık vardır. Rasyonel davranış veya rasyonel zihniyete sahip olmak ne anlama gelmektedir? Akılcı mantık, duygulara ve sezgiye dayanmayan bir mantıktır. Rasyonel mantığın temelinde ise Batı'nın geçirmiş olduğu aydınlanma dönemi yatar. Batı için mantık yaşadığımız dünya çerçevesinde vardır. Geliştirilen rasyonel seçim teorileri de gösteriyor ki rasyonel mantığın çerçevesini çizen onu şekillendiren şey kişinin veya kurumun fayda unsurunu temele alışdır. İç ve kendi toplumuna yönelik tahayyüllerini kapsar. Bu fayda üzerinde gelişen bir dönüşüm, sosyolojik olarak şahısların düşünüş biçimlerinin, onların hangi mantıkla sosyal hareketler sergilediklerinin ipuçlarını verir. Buradaki mantık, öteki toplumlarda değil kendi toplumunda bulunan bir mantıktır. Makul olan kendisine en çok fayda veren mantıktır.<sup>554</sup> Ancak bunun olabilmesi için somut, sosyal, siyasal en önemlisi de iktisadi zemine ihtiyaç duyulmaktadır. Batı, ticari yollarını değiştirmekte ve teknolojiye ileri adımlarla rasyonel mantığını geliştirmekte idi. Bu mantığın o toplumlar

---

<sup>553</sup> Ülgener, a.g.e., s. 94.

<sup>554</sup> Ayyıldız, Ünnü, Nazlı, Ayşe, "Rasyonel" Perspektif Işığında Karar Verme Eylemi: Nitel Bir Analizi, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 2014, 24, s. 94.

için gelişmişlik göstergesi olması, sadece gelişimi yani rasyonel mantık çerçevesinde ilerlemeyi düşünmekle başarılı olacağı noktasında bir iddiadır. Ülgener, Ahilik kurumunu ele alarak tasavvuf ve tasavvufi hareketlerin toplumsal yapıyı değiştirip dönüştürdüğünü savunur. Ama buna negatif bir anlam da yükler. Diğer taraftan Güngör, asıl yapının değişim ve dönüşümünden kaynaklı tasavvufi yapıların ortaya çıkmasını öne sürer. Ona göre, asıl belirleyici olan toplumsal yapının kendisidir. Bu olumsuz durumun faturasının tasavvuf ve tasavvufi hareketlere kesilmemesi gerektiğini savunur. Her ikisinin tartışmalı yönleri olsa da doğru tespitleri de vardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki tasavvuf kaynaklı dini gruplar hem yapıyı etkileyip hem de yapıdan etkilenirler fikri bu bilgiyi daha doğru bir zemine oturtmaktadır. Yapıdan etkilendikleri zaman dilimi henüz güçlü olmadıkları bir dönemdir. Diğer bir ifade ile hem nicelik hem nitelik olarak belli bir güce erişmediği durumlarda yapıdan etkilenirler. Ancak yapıyı etkilemeleri ise toplumsal alandaki yaygınlıkları, iktidarla olan bağlantılarıyla doğru orantılıdır. Gerekli insan sayısı ve sosyal donanımına sahip olduklarında yapıyı değiştirme ve dönüştürme arzularını gerçekleştirirler.

Max Weber, dini değerlerin ve fikirlerin toplumların değişiminde etkin rol alabileceğine vurgu yapmaktadır.<sup>555</sup> Karizmatik özellikteki dini önderler, geleneksel toplumlarda güçlü bir devrim ve reform yaparak toplumu çok farklı boyutlara taşıyabilirler. Peygamberlerin, kendi toplumlarını değiştirip dönüştürme özellikleri bunun iyi bir örneğidir.<sup>556</sup> Weber; buradan hareket ederek dinin, toplumların yükseliş ve çöküşünde çok önemli bir neden olduğunu söyler ve dinin batı kapitalizminin gelişmesindeki rolünü de buna delil olarak gösterir.<sup>557</sup> Dinin toplumsal yapıyı değiştirme gücüne vurgu yapar. Ancak dinden kaynaklı tasavvuf ve tasavvufi hareketler İslam dünyasında, peygamberliğin bitiminden sonra, dinin değişim ve dönüşüm rolünü üstlenmiştir. Bunun tamamıyla toplumsal değişim ve dönüşümün itici gücü olduğunu veya ilerleme fikrini engellediğini söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Geline nokta İslami protestanlaşma gibi eleştiriler de almaktadır. Dinden uzaklaştığı anda din kaynaklı kavramlara yüklediği anlam da hemen dünyaya uyum şeklinde biçimlenmektedir. İslam dininin kendine özgü bir ilerleme fikri vardır. Bu fikir ve kavramlar üzerinden gidilmesi

---

<sup>555</sup> Aron, Raymon, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, (çev. A. Korkmaz), Bilgi Yayınevi, İstanbul 1986, s. 128.

<sup>556</sup> Günay, a.g.e., s. 580.

<sup>557</sup> Giddens, Antony, Sosyoloji, (çev. H. Özel-C. Güzel), Ay-raç Yayınları. Ankara 2000, s. 221.

daha sağlıklı olacaktır. İslam dininde ilerleme yerine denge vardır. İslam dininin bize sunduğu dünya ile yaşadığımız dünya arasındaki uyumu salık verir. Bunun uyumlu hali alması bizim ileri ideal bir toplum olduğumuzu gösterir.

Toplumsal ilerleme, gerek bireyi gerek toplumu gerekse de toplumun kültürünü bütün yönleriyle ele alan bir kavramdır. İlerlemenin madde ile olan ilişkisi toplumlar arası farklılık arz etmektedir. Toplumların maddeyi anlamlandırması mantıksal çerçeve ile gerçekleşmektedir. Ülgener için Osmanlı neden kapitalistleşemedi sorusu oldukça önemlidir. Bu soruyu Ülgener tarzında yeniden soru haline getirirsek: Osmanlı neden Batı gibi bir mantıkla (rasyonel davranış) hareket edip ekonomik anlamda ilerleme sağlayamadı, öyle bir rasyonel tip neden bizim toplumumuzda ortaya çıkmadı? Bizim tembelliğimize neden olan mantık<sup>558</sup> nereden kaynaklanmakta? Ona göre, tasavvuftaki bâtını yorumlar halk tarafından yanlış yorumlanarak toplumu atalete sevk etmiştir. Gökalp ise medreselerdeki eğitimin duraksamasını ülkenin geri kalmışlığının sebebi olarak görmektedir. Dini cehaletin olduğu yerde istibdadın olacağını ancak İslam uygarlığının olduğu yerde ise özgürlüğün var olacağını savunmaktadır.<sup>559</sup> Kurtkan'a göre gerileme, bir toplumun mana ve madde hedeflerini dengeleyen ideal kültüre doğru yönelmemesidir. İdeal kültüre ulaşmanın bireysel şartını, fertlerin dimağlarında, maddi-ekonomik başarının, manevi yükseliş için sadece bir basamak olması gerektiği idrakinin yer etmiş olması olarak açıklamıştır.<sup>560</sup>

### 3.2.3.3. Cemaatleşme

Din ve dinin oluşturduğu kurumlar, insanları bir araya getirip bütünleştirme rolü yanında kimi zaman ayrıştırıcı ve çatıştırıcı bir işlevle de karşımıza çıkabilmektedir.<sup>561</sup> Bu ayrıştırıcı yöne bakıldığında yaşamın her yanında kendini hissettirebileceği görülür. Ekonomik açıdan bakıldığında aynı dine mensup kişilerin alacakları eşyada dindaşı olanı tercih ettiği gözlenmektedir. Komşuluk, arkadaşlık vb. toplumsal ilişkilerde de insanların

---

<sup>558</sup> Mantığın her toplumda davranış sergilerken temel aldığı şeyin kendine has bir ahlaksal metot olduğunu söylemek yanlış olmaz. Diğer yanda, Pareto bahsettiği mantıklı olmayan davranışların arka planında belirleyici olan bazı tortuların bulunduğunu, bu tortuların da birtakım türevler ile meşrulaştırıldığını söylemektedir. (Sarp, Çağatay, Paretoyu Okumak Mantıklı Olmayan Davranış ve Seçkinler Teorisi, *Kırıkkale University Journal of Social Sciences*, 2013, 3 (2), s. 91.

<sup>559</sup> Uriel Heyd, a.g.e., s. 63.

<sup>560</sup> Bilgiseven Kurtkan, Âmiran; "Eğitimle İlgili Milli Hedeflerimiz ve Eğitim Stratejimiz", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1988, 17 (3), s. 39.

<sup>561</sup> Wach, a.g.e., s. 42.

mensup oldukları din ya da dini grup belirleyici olmakta, ötekine karşı ise bir cephe oluşturmaktadır.

Cemaat hayatını benimsemiş ve aynı dine inanan insanlar arasında da birtakım dini düşünce ve anlayış farklılıklarının, genel olarak din esaslarının amaçlamadığı şekilde ayrıştırıcı fonksiyon icra edebildiğini görebiliyoruz. Kapalı cemaat yapısını ayakta tutmaya yarayan "biz" duygusu, beraberinde "siz" ya da "onlar" denilebilecek bir zümreyi de ifade etmektedir. Aynı dinden doğan mezhep ya da cemaat mensuplarının birbirleriyle mücadele içerisine girmelerini başka bir şekilde izah etmemiz mümkün görünmemektedir.<sup>562</sup> Tarih, bu konuda birçok kanlı mezhep kavgalarını kaydetmektedir. Günümüze gelindiğinde de bu tür anlaşmazlıkla varlığı gerek Hristiyan dünyasında, gerekse de İslam âleminde sık sık gündeme gelmektedir. Cemaat üyeleri arasındaki dayanışma duygusu, kendilerinden olmayan insanları ya da zümreyi iki türlü hedef almaktadır: Ya onları bütünüyle dışlayarak, çatışmacı bir bakış açısıyla yaklaşır, ki bunun sonuçları tahmin edilemeyen boyutlara da ulaşabilir ya da onları kazanılması gereken adaylar olarak görür.<sup>563</sup> Müslümanlar kardeşlerdir.<sup>564</sup> Cemaat kardeşliğinin önüne geçmesi gerekmektedir. Dini kaynaklı olmasından dolayı buna uyulması gerekir.

Bilgiseven'e göre din, "ideal kültür"ü meydana getirme ve cemaati yönlendirme gücüne sahiptir. Ancak dinin yaşandığı zümrede meydana gelen değişimler dinle karşılıklı olarak etkileşim halindedir. Zümre içerisinde yer alan dini doğru anlama ve yaşama hususunda dine uymayan anlayışların gelişmesi, bizzat dine dayanan cemaatin dinin arzu etmediği bir aşamaya gelmesine, ayrılıkların kaynağı haline gelmesine sebep teşkil edebilir.<sup>565</sup>

Güngör, cemiyet içinde cemaatleşmeye olumlu bakmaz. Ona göre toplumda dini cemaatleşmeler oluyorsa da bunda yapacak pek bir şey olmadığını, aynı dine mensup olan bir cemiyette böyle bir şeye gereksinim duyulmasının toplumsal yapıyla birebir ilişkili olduğunu, buna karşı çıkmak veya desteklemek gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Nitekim tasavvuf ve tasavvufî hareketlerin yasaklanması sonucunda zuhur eden dini hareketler fayda vermekten çok zarar vermiştir. Öte yandan Ülgener tasavvuf ve tasavvufî hareketlerden doğan dini cemaatlerin İslam toplumuna aykırı bir tabakalaşma

---

<sup>562</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e, s. 301-302.

<sup>563</sup> Joachim Wach, "Toplumun Sırf Dini Teşkilatlanması", (çev. M. Rami Ayas), *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1973, 19, s. 177.

<sup>564</sup> Hucurat: 48/10.

<sup>565</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 315.

oluşturduğunu dile getirir. Bu tabakalaşma üsttekilerin dini sermayesinden dolayı alt tabakayı sömürmesinin yolunu açtığını dile getirir.<sup>566</sup> Bilgiseven ise tasavvuf ve tasavvufi hareketlerin toplumsal bünyeyi koruyucu bir karaktere sahip olduğunu ve ondan doğan dini cemaatleşmelerin de toplumsal bütünlüğe katkı sağlayacaklarına inanır. Ancak bunun “tevhit” zemininde olursa topluma fayda sağlayacağını aksi bir durumda toplumsal çatışmaya neden olabileceğini öne sürer.<sup>567</sup>

Cemiyet içinde cemaatleşme hususunda Ülgener, tasavvufun İslam dininden ayrı bir yol olduğunu savunmaktadır. Güngör ise İslam dinine mensup olanların arasında dini cemaatlerin varlığını gerekli görmez. Bilgiseven ve Gökalp, Güngör’ün aksine tasavvufun karşılaşılabilecek sorunlar karşısında İslam’ın özünden ayrılmadığı sürece toplumsal bütünlüğü sağlayıcı nitelikte olduğunu söylerler.

#### **3.2.3.4. Tasavvuf Dindarlığı**

Dindarlık kişinin kendi dünya tecrübesiyle sınırlı değildir. Kişi, toplumda yaşayıp yine toplum içinde hususileşmiş kurumlar vasıtasıyla da dindarlığını sürdürür. Kişi, inancının manevi ve dış görüntüsü ile Tanrısal gerçeği, sosyal konumundan hareketle, kendi yaşamının fonksiyonel bir göstergesi kılmaktadır.<sup>568</sup> Toplumsal ve kültürel öğelerden bağımsız bir varlığa sahip olmayan dini yaşayış, diğer sosyal olaylarla karşılıklı etkileşim halindedir.<sup>569</sup> Weber, dindarlığın çeşitlerine mesleki ve mekânsal olarak bakmaktadır. Bu dindarlık tipleri: çiftçi, şövalye ve feodal beyler dindarlığı; bürokrasi, burjuva, küçük burjuva, şehir dindarlığı, kır dindarlığıdır.<sup>570</sup> İslam dininde mesleğe ve mekâna göre ayırımlar yoktur.<sup>571</sup> Dindarlık ayırımı, dini yorumlar etrafında şekillenir. Ocak’a göre, Tasavvuf dindarlığı iki şekilde belirginleşir: Birisi devlet ile birlikte hatta devletin kuruluşunda etkili olan görünümdür. Bir diğeri ise devletin dışında kalarak kırsal alandaki çevreler ve göçebeler üzerinde etkili olmaya başlamış yapıdır. Bu

---

<sup>566</sup> Ülgener, a.g.e., s. 39.

<sup>567</sup> Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 316.

<sup>568</sup> Subaşı, Necdet, Dindarlık Tipolojileri, *İslamiyat*, 2002, 5 (4), s. 8.

<sup>569</sup> Subaşı, Necdet, a.g.m., s. 21.

<sup>570</sup> Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (çev. Medine Beyaztaş), Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 58.

<sup>571</sup> “Dinin pratik (ibadet, ritüel) boyutu, din mensuplarının yerine getirdikleri bütün dini pratikleri içine alır. Çeşitli ayinler, törenler, ritüeller, seremoniler ve nihayet İslam’daki belli başlı ibadetler bu gruba dâhildir. Aslında, dinin bu iki boyutu birbiriyle çok yakından ilişkilidir. Çünkü İslam bilginleri iman ile amelin, yani İslam dininin inanç ve ibadet boyutunun birbirini tamamladığını, ne imansız amelin ve ne de amelsiz imanın tek başına bir anlam ifade etmediğini söylemişlerdir. Hatta bu konuda sıkça verilen örneklerden birinde, amelsiz iman meyvesiz ağaca benzetilmektedir (Subaşı, Necdet, a.g.e., s. 23).”

görünümünden ilki, İslam'ın kitabî esaslarına sadık kalarak aynı zamanda gelişmiş rafine kültür ve sanat ortaya koymuş olan “şehirli İslam” olarak anılır. İkincisi ise tarihsel kaynağı itibarıyla toplumsal taban olarak daha çok kırsal kesime dayanmaktadır. Sosyolog ve antropologlar tarafından popüler İslam olarak isimlendirilen, kısmen mitolojik inanç ve kültürlerle karışmış popüler sanat ve kültür ortaya koyan “halk İslam'ı”dır. Bu halk İslam'ının Türk toplumunda iki biçimi vardır: Bunlardan birincisi Ortodoks Sünnî yorumu benimsemiş halk kesimlerinin ortaya koyduğu biçimdir. İkincisi ise heterodoks İslam olarak isimlendirilen, bugün Türkiye’de Alevî-Bektaşî toplumu tarafından temsil edilen inanç biçimidir.<sup>572</sup> Güngör’e göre, bunun öteden beri var olduğu, tasavvufun yarı göçebe ve okuma yazması olmayan halk kitleleri arasında fevkalade tesirli olduğu buna karşılık, şehir medeniyetinin dışına çıkamaması şeklindedir.<sup>573</sup>

Ülken, tasavvufî oluşumları, anarşik ve teşkilatçı şeklinde iki grupta ele almıştır. Hacı Bektaş’a nispet edilen bir tarikat olarak Bektaşilik, bilhassa onun vefatından bir asır sonra Osmanlı Devleti içerisinde kuvvetlenmiş ve Osmanlı Devleti’nin Anadolu’daki hâkimiyeti ile beraber Anadolu’yu aşarak Rumeli ve Arnavutluk’a kadar yayılmıştır. Özellikle kuruluş döneminin temel özelliğinin “gazi” karakteri ile özdeşleştiğini belirtmektedir. İkinci gruptaki anarşik özellikteki tasavvufî hareket ise, Ortodoks olan, devletin dini ve iktisadi kontrolüne giremeyen, yani medrese ve İslami hukuk biçimleriyle tamamen uzlaşmayan göçebeler, homojen olmayan sosyal gruplar arasında yayılmıştır. Böylece devletin güçlendiği yerlerde kaybolan bazı heterodoks tasavvuf akımları meydana gelmiştir. Bunlar Hurufiler, Babailer ve Şeyh Bedreddin hareketleridir. Mesela Babaî hareketine bakıldığında, Bâtını boyutunun yanında ayrıca halkın yerel eğilimlerinin son derece etkili olduğu bir harekettir. Bunda da eski Şaman inancının kalıntılarının daha da belirleyici olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hatta bugün bile Anadolu Kızılbaş ve Tahtacılarında bu izlerin varlığına rastlanmaktadır.<sup>574</sup> Gökalp, tekkelerin bozulmasıyla beraber bu tür dindarlıkların ortaya çıktığını savunur. Onları, Tasavvufun yapı bozumu şeklinde görür.

Tasavvufa farklı bir açıdan bakan Mardin, İslam dininin Türkiye’de halk arasında hayat bulduğu biçimini karizmatik lider kültürü olarak tanımlar. Ona göre, eski Alp tipinin

---

<sup>572</sup> Ocak, a.g.e., s. 15.

<sup>573</sup> Güngör, a.g.e., s.155.

<sup>574</sup> Taşgın, Ahmet, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken’in Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2004, s. 29.



Türk toplumundaki karşılığına isabet eden bu kült, hâlâ halk tabakaları arasında geçerliliğini “Volk İslam” denilen halk dindarlığı şeklinde korumaktadır.<sup>575</sup> Güngör, halk dindarlığını geleneksel bağlardan kopuk yeni bir dini oluşum olarak görür ve toplum için tehlikeli olabileceği ikazında bulunur. Kuşkusuz daha sonraki dönemlerde farklı şekillerde teşkilatlanmıştır. Şehirde ve eğitilmiş kimselerin bağlandığı cerrahiler<sup>576</sup> tarikatını buna örnek verebiliriz. Tasavvuf ile Sünni Müslümanlık arasında kurulan uzlaşma sayesinde tasavvufa karşı ulemada bir alaka görüldüğü, mutasavvıfların da medrese eğitiminden geçtikleri bilinir. Böylece şehirlerde bulunan aydın tabaka Sünni Müslümanlık bakış açısından taşmayan bir tasavvuf anlayışı ile hareket ederken, taşrada neşet eden halk tasavvufu, bir nevi batıl itikada ilahi kimlik kazandıran cahil ve kontrolsüz dervişlerin elinde kalmıştır.<sup>577</sup>

Ülgener’in tasavvufu ile ilgili temel referansı, İslam dininin kuruluşundaki ilk ve “öz İslam” anlayışıdır. Daha sonra tasavvufun bâtîni yorumları nedeniyle İslam toplumunda tasavvufu beraber dinin dünya, zaman ve mekâna karşı tutumu da değişmiştir. Bunun nedeni tasavvufun özel bir biçimi olan Bâtînilik<sup>578</sup> -Kur’an’ın mecazi içeriğinin yorumlanması- olmuştur. Ancak bu, özel manevi ve fikri özelliklere sahip kişilerin üstesinden gelip çözümleri kavrayabilecekleri ve denetleyebilecekleri bir iş olarak değerlendiriliyordu. Bu şekliyle tasavvuf, manevi seçkinlerin dili olmak zorundaydı. Bu manevi seçkinlerin mutlaka yönetici memur veya memur kesimin birer parçası olmaları gerekmiyordu. Yine de bu kesimin özel ve tercihli bir statüsü vardı. Bu statü seçiciliği bu kesimin müminlerini kitlelerinden ayrı bir konuma yerleştiriyordu. Bahsi geçen seçkin kişilerin kitlelerle manevi anlamda hiçbir temasının olmaması onların manevi ihtiyaçlarına yanıt vermemesi anlamına gelmiyordu. Bildiğimiz tarikatlar arasında entelektüel açıdan en aristokratiği, Melamilikti.<sup>579</sup>

Ülgener, son dönemle birlikte Osmanlı dünyasında bulunan tasavvufu genel olarak iki zıt kola ayırarak ifade eder. Bunlardan ilkinin oluşturduğu tarikatlar, köy ve kasabalara kadar yayılmış ve İslam öncesi düşünce ve inançlarla da karışmış haldedir.

---

<sup>575</sup> Mardin, a.g.e., s. 76.

<sup>576</sup> Atacan, a.g.e., s. 44.

<sup>577</sup> Güngör, a.g.e., s. 155.

<sup>578</sup> “Bâtînilik, Kur’an’ın iç anlamına erenlerce dış anlamının lüzumsuz olduğuna, daha açıkçası, dini hükümlerin ve şeriatın, âlemin düzenini korumak için ve anlayışları, bu dereceye gelmemiş olanları idare etmek için konmuş bulunduğu inanmaktır (Gölpınarlı, a.g.e., s. 87).”

<sup>579</sup> Mardin, Şerif, Said Nursi Olayı, İletişim Yayınları, İstanbul 2007. s. 341.

Diğerleri ise Sünni merkezlerde İslami geleneği devam ettiren tarikatlardır.<sup>580</sup> Ülgener, taşrada yayılan tarikatlar İslam öncesi inançlarla karışmış bir formda iken şehirlerde gelişen tasavvufî akımın ise Sünni İslam'ın çizdiği çerçevede kalarak günümüze kadar geldiğini vurgular. Ülgener tasavvufun bir esnaf teşkilatı içinde yerleşip biçimlendiğini daha sonra oradan topluma yayıldığını söyler.<sup>581</sup> Gibb'in düşüncelerini destekleyen "avami" İslam yaşantısının hâkim olduğu bir dindarlık biçiminden hareketle onu taban dindarlığı olarak görmektedir.

Tasavvufun dindarlık biçimi sosyal kurumlar arasındaki ayırımında farklılık göstermektedir. Güngör, halk dini haline gelen tasavvufun bazen kaynağındaki esaslardan uzaklaşıyor olmasının adeta onu tanınmayacak hale getirdiğini söyler. Güngör'e göre, tasavvufun iki önemli boyutu vardır: Tasavvuf odaklı din anlayışının bir çeşit "sınır dini" olması, düşman bir mekânda Türklerin daima diri tutulmasında önemli bir etkidir. İkinci boyut ise medresenin istikrar halinde bulunan bir cemiyet bünyesi içerisinde çalışmasına karşılık olarak Tekke'nin heyecan unsuruna karşılık gelmesidir.<sup>582</sup> Burada dışa karşı güçlü bir askeri savunma sistemi içinde olması içerde ise toplumu bilgiyle yoğurmasının yanında toplumsal coşkuyu yüksek tutmasıdır. Ona göre Cüneydi Bağdadi, İmamı Gazali mistisizmi ile Horasan erlerinin mistisizmi belki tecrübe bakımından birbirine benziyordu ama İslamiyet açısından bunların ortak noktaları pek azdı. Medrese ile irtibatlı olmadığı için, halk tasavvufu, tüm dış tesirlere açık bulunuyordu. Böylece din, büsbütün yeni ve yabancı unsurlarla doluyordu. Medrese bunlarla çetin ve uzun bir çatışma aşamasına girdi. Bu mücadeleyi kazandığı ölçüde istikrar, sükûn ve birlik sağlanmış oluyordu. Medresenin egemen olamadığı yerlerde ise eksik kalan milli bütünleşme büyük bir problem olarak varlığını sürdürüyordu.<sup>583</sup> Medreseler İslam dininin bilgi ocakları olduğundan onlara yakın olan tasavvufî dindarlık makul gözükürken, İslam dininin bilgi kümesinin uzağında olanların yaşamaya çalıştığı dinde yeri olmayan birtakım dindarlıklar hoş karşılanmayabiliyordu. Netice itibari ile toplumsal alandaki bu tür dindarlıkların iki şekilde oluştuğunu söyleyebiliriz: Dinin özünü temel referans alan ile dinin araç halini aldığı kültür organizasyonu şeklini almış ruhi yönelimli aktörel dindarlıklar.

---

<sup>580</sup> Ülgener, Sabri, a.g.e., s. 99.

<sup>581</sup> Ülgener, a.g.e., s. 136-137.

<sup>582</sup> Güngör, a.g.e., s. 154.

<sup>583</sup> Güngör, a.g.e., s. 153.

Tasavvufun doğuşu ve gelişimiyle ilgili hipotezler, halk dindarlığı- paralel İslam, şeklindedir. Ancak bunların her biri, böylesine karmaşık ve büyük bir olguyu tek bir kaynağa indirgemeye, öteki yönleri bir kenara bırakıp tek bir yönden bakmaya çalışmaktadır. Oysa bu oluşumlar, dediğimiz gibi, doğuş ve gelişimi bakımından İslam tarihinin, çeşitli coğrafyalarda, farklı milletler ve çok sayıda kültür içinde doğup gelişmesiyle paralellik göstermiş bir harektir. Bu hipotezlerin her birinde, başka doğruluk payı vardır, hiçbiri gerçeği tam olarak ifade edememektedir. Tasavvufi oluşumlar coğrafyanın etkisi açısından farklılık arz ettiği kadar, akli, kültürel ve sosyal açıdan da farklılık arz eden çeşitli millet ve çevrelere yayılmıştır. Bu bakımdan, bu yeni realitenin/fenomenin tohumlanarak gelişip serpilmesi, bittiği çevrenin şartlarının durumuna göre şekil alıp ürün vermesi doğaldır.

Türk toplumunu sağlıklı bir şekilde anlama ve açıklamamız için önemli fırsatlar doğurabileceğini söyleyebiliriz. Çalışmanın doğal bir sonucu olan toplumun ruhi yapısı ile diğer sosyal hayat üniteleri ele alınırken merkeze mistisizmin yani Batı dini dünyasındaki mistik yöneliminin konulması, problemi derinleştirmiştir. Ruhi yönelimlerimiz üzerine sorulan soruların kendi anlam dünyamızda üretilmediğinden zorunlu olarak verilen cevaplarda bize ait olan yönünü teğet geçmektedir. Dünyalaşan (profan) bir dinin örnekliğinde yanlış çözüm önerileri de dine bakışı yanlış yorumlamalara götürmüştür. Diğer bir ifade ile mistisizm bir adlandırma iken ardı sıra gelen tasavvuf araştırmacıları, mistisizmi kendi dinlerinde de benzerlikleri yakalama ve iki olguyu tek açıdan ilişkilendirme girişiminde bulunmuşlardır. Tasavvufun, diğer dinlerdeki mistisizmin hangisi ve hangileri kaynaklı olduğunu doğrulama yoluna gitmişlerdir. Nihayetinde sosyolojik olarak ruhi yönelim, bir dinin kendini tamamladıktan sonra dini aktörlerin etrafında şekillenen dini yorumlamalarını kapsar. Hristiyanlıkta mistisizm, Yahudilikte kabalizm, İslam dini çerçevesinde oluşan yönelim de tasavvuftur. Bu tür yönelimlerin toplumsal alandaki problemleri onların dinden beslenerek aldıkları dini kuralları toplumun birçok veçhesinden uygulamaya çalışmasından kaynaklıdır. Bu arada esas mesele dini nitelikli aktörlerin kuralları yorumlayarak din ile toplumsal ahlak arasında köprü vazifesi görmeleridir. Bu da dinin kuruluşunda yer alan dini hareketliliğin iz düşümü şeklindedir. Şöyle ki, peygambere inen vahiy ardından etrafında en yakınlarından oluşan çekirdek kadro ile birlikte toplumsal alana ahlaki bir form ve içerik kazandırma işlevinden başka bir şey değildir. Sonrasında çıkan dindarlık mutasavvıflar

etrafında şekillendiğini söyler isek yanlış olmaz. Nitekim Mevlana'ya bakıp İslam tasavvufunu o dönem içinde daha net görebiliriz. Ancak bütün tasavvufun Mevlana etrafında şekillendiğini de söylemek yanlış olur. Kendi döneminde tasavvufi oluşumların şekillenmesinde en önemli etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı dönemi yaşamış, ölümleri arasında 2 yıl olan Hacı Bektaş-ı Veli ile İslam yorumlamaları farklılaşabilmektedir. Bunun farklılaşma da tarikatın başındaki aktörlerin dini esasları yorumlarının aynı olmamasından kaynaklıdır. Her dönem, mevcut dini bir şahsiyetin ortaya koyduğu dindarlık yorumlarına bağlı olduğundan bu aktör (şeyh, baba, üstad, pir, mürid, dede, hoca...) dinden aldığı kuralları işleyerek ahlaki bir boyutta bunu topluma kazandırmaya çalışır. Tasavvufî dindarlıkta problematik oluşturacak mevzu aktörün dini yorumları yaparken dini merkeze almayıp kendi şahsını ön plana çıkarmasıdır. Bu şekilde olduğunda kendi hareketlerine kutsiyet atfederek mensuplarını kurguladığı bir toplumsal formasyona sürükleyecektir. Bu tür dindarlıklar genele hitap etmediğinden istismara açık şekilde bir durum sergileyecektir. Bunun için şahsi dindarlık yerine dini ilkelerin ölçü alınması gerekir. Güngöre göre bu tür dini şahsiyete bağlanılmasında en önemli şart halk tarafından tanınmayan, her postnişini indiren kişiye tabi olunmaması gerektiğidir.<sup>584</sup> O dini önderlik edecek şahsın öncelikle bir geleneğinin olması gerekir. Ondan önce gelenlerin onun bu mevkide olduğunu ispatlayacak referanslar sunmasının zorunlu olduğunu söyler. Sırtını geleneğe yaslaması bir de tasavvufun yolunun ehli şartı vardır. Bu şekilde kişi kendini din ticareti yapanların elinden kurtarmış olur.

---

<sup>584</sup>Güngör, a.g.e. sa.83-84.

## SONUÇ

Çalışmamızda tasvir metodu esas alınmış ve öncelikle ele alınan düşünürlerin tasavvuf hakkındaki görüşleri tespit ve tasnif edilmiş, bunun sonucunda da sosyologların tasavvuf olgusu hakkındaki tezleri ortaya konulmuştur. Sonuç olarak, Türk sosyologlarının çalışmalarında tasavvufun problematik alanlarının; *Din-Bilgi*, *Din-Devlet*, *Din ve Toplumsal Hayat* olarak üç şekilde olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlar tasavvuf olgusunun menşei, bilgi, kültür, dindarlık, toplumsal ilerleme ve cemiyet içinde cemaatleşmeyle olan ilişkisi biçiminde ortaya çıkmıştır.

Ele alınan sosyologların tasavvuf çalışmalarında tasavvufa farklı bir biçimde yaklaştıklarını görmekteyiz. Sosyologlar, dönemin kendine has sosyal dünyanın etkisinden kurtulamamışlardır. Tasavvufun farklı şekillerdeki yansımalarının zaman zaman sosyologların anlam dünyasıyla sınırlı olması, toplumun sosyal gerçekliğinin doğasıyla doğrudan bağlantılı olduğu şeklinde izah edilebilir. Türk sosyologlarında tasavvufun problematik alanlarının ortaya konulmasında da bahsettiğimiz toplumsal yapının oluşturduğu değişim ve dönüşümlerin etkilenimi her sosyolog için farklılık oluşturmaktadır. Her ne kadar bu ilgi kendi alanlarına bağlı olarak değişse de Türk sosyolojisinde, özelde din sosyolojisindeki çalışmalarda, devlet merkezli sosyolojik anlayıştan toplum merkezli anlayışa doğru bir gidiş vardır. Gökalp'in tasavvuf kurumlarına resmi statü verilerek devlete bağlanması gerektiği düşüncesinden, Bilgiseven'in ifade ettiği laiklik ile tasavvufun birbirini kapsadığı anlayışına doğru bir sosyolojik seyir görülmektedir. Başlarda tasavvufun problematiğine ilişkin sorun çözücü olarak devlet ve onun ortaya koyduğu kanunlar etrafında ele alınırken daha sonra toplumun ihtiyaçları da göz önünde bulundurularak sosyolojik çalışmalar yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda din ile bilimin karşıtlığı ağır basıyor iken gelinen noktada din ile bilimin birbirini destekleyebileceği hatta tasavvufun sosyolojik metodolojileri öne sürülerek bilime geniş fırsatlar sunabileceği tartışılmaya başlanmıştır. Ele aldığımız sosyologlar, tasavvufun problematik alanını irdelemeden önce İslam dini üzerine incelemeler yapmışlardır. Sonrasında tasavvufa yönelip İslam tasavvufunun problematik alanlarına değinmişlerdir. Metot olarak geniş daireden daha iç dairelere doğru çalışmalarını yürütmüşlerdir.

Gökalp'in yeni düzendeki amacı, tasavvufun kurumları olan geleneksel yapıları sentezleyerek modern biçimlere dönüştürme çabasıdır. Gökalp geleneksel tasavvufun

toplumsal bütünleşme açısından topluma katkılarının olduğunu ancak bu eski fonksiyonunu yitirdiğini, Osmanlı'da tasavvufun eski işlevine döndürme çabalarının olduğunu söyler. Bozulmalarını eğitime bağlar. Eğitim kurumları olarak gördüğü medreseleri bu bozulmanın merkezinde görür. Bunların modern tarza dönüştürülmesi gerektiğini vurgular. İslam dışı saydığı dini yorumların oluşturduğu Ehlisünnet dışı olarak tabir ettiği tarikatlara da bu bozulmanın neden olduğunu söyler. Bu yüzden tasavvuf kurumlarının laik bir çerçevede resmi statü kazandırılarak devlet kontrolünde yeniden yapılandırılması gerektiğini savunur. İctihadın gerekli olduğunu, bunun tasavvuf ehlinin tevil edilmeye muhtaç yorumlarının yanında alenen bilinen, hakkında ayet ve hadisler olan bilgilerle de desteklenmesi gerektiğini vurgular. Güncel bir mesele karşısında örf dediği o günün koşullarında toplumun mutabık kaldığı şeylerin muhakkak dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Gökalp'e göre tasavvufun nefsin kişiye özel yönü olduğu gibi toplumsal alanda kendini farklı şekillerde gösterme eğilimi de vardır. Kişiyi şahsiyet kazandıran mutasavvıf olur ama cemiyete karakter kazandırma işinin ancak peygamberlerin görevi olduğunu vurgular. Bu konuda tasavvuf ehlinin peygamberlik görevini üstlenemeyeceğini savunur.

Ülgener; tasavvufun oluşum, hareket ve cemaatleşme gibi dini fikirleri toplumsal alana taşıırken oluşturduğu ahlaki uzantılarından birisi olan iktisadi ahlak boyutu ile ilgilenir. Bu ahlakın toplumu ilerletmeden çok geriletmediğini ispatlamaya çalışır. Neticede Ülgener, Weber'in ihmal ettiği İslam'ın değişim ve dönüşümlerini yönlendiren iç dinamiklerini kendi tarzıyla yeniden ele alır. Protestan ahlakının kapitalizme yol açan saiklerini kendi tarihimizde yer alan ferdi teşebbüs, meslek ve tarikat yapılarıyla değerlendirir. Ancak toplumların tarihsel ve sosyolojik bağlamları farklılık gösterdiğinden bu değerlendirme anakronik açmazları da beraberinde getirmiştir. Nitekim yaptığı son tahlilde de Melamiliğin (protestan ahlakının kapitalizmi geliştireceği fikri) toplumsal gelişmeye en uygun tasavvuf yolu olduğunu Melamiliği kabul eder. Ülgener tasavvufun dinden ayrı düşünülmeceğini fakat özünde de yabancı birtakım unsurları barındırdığını savunur. Bunların bätini yorumların neticesinde oluştuğunu iddia eder. Ülgener bununla, tasavvufun var olan koşullarının meşru zemin oluşturma görevini üstlendiğini ifade eder. Diğer bir ifade ile maddi yoksunluk yaşayanların manevi bir çekim merkezi halini aldığını söylenebilir. Osmanlı'dan bize miras kalan bu irrasyonel mantığın bir önce atılması gereklidir. Atılmadığı takdirde ataletin devam edeceğini

savunur. Kapalı ekonomi ile birlikte meslek başında olan pir ile dergâhtaki kişinin aynı olmasının ortaya çıkabilecek sorunlarda bütün çözümlerin bu ekseninde gelişmesine neden olduğunu söyler. Ülgener, İslam dininin ilerici bir din olduğunu fakat gerilemenin asıl sebebinin dindeki bazı yorumların din ile yakından uzaktan alakasının olmamasından kaynaklandığını bunların içinde de yalnızca Melamiliğin İslam esprisinden uzak durmadığını söyler. Bunu söylemekle bir çıkış yolu yakalanabileceğini ifade eder. Batı da rasyonel mantığa en uygun yol olarak bu yaklaşımı bulur. Tasavvufun oluşturduğu ataletin ancak yine tasavvufun içinden aşılabileceği kanaatinde olduğu söylenebilir.

Güngör, gençlerin tasavvufa özellikle rağbet etmelerinin bir nedeninin de metafizik öğelere somut şeylerden daha fazla ilgi duymaları olduğunu düşünür. O tasavvufun heyecan unsurunun bilgiyle kuşatılarak denge sağlanması gerektiğini söyler. Güngör bilgisiz bir dini grubun toplum için ne kadar zararlı olabileceğinin ve cehalet üreteceğinin kaygısını yaşar. Bu yüzden tasavvuf kanalıyla meydana gelip canlanmaya kuşkuyla yaklaşmaktadır. Tasavvuf üzerinden yükselen dini canlanmanın bilinçsiz kitlelere dönüşeceği endişesini taşır. Çünkü bu hareketin reaksiyoner bir tepki niteliğinde olduğundan oldukça kaygılıdır. Bu yüzden Güngör, tasavvuf yolu ile gençlerin heba edilme ihtimalinin yüksek olduğunu söyler. İslami uyanışın günümüzde yarattığı enerjinin tasavvuf tecrübesiyle değil içtihadı yönlendirilmesi gerektiği görüşünü savunur. Güngör, bir yerde yabancı istilasına karşı çok tesirli bir derviş hareketi yaratılabileceğini ama yabancılar atıldıktan sonra tarikatın yapacağı bir şey kalmamıştır, der. İslami uyanışa yönelik yoğun ilgisinin birey kültürünü yücelten bir tasavvuf anlayışına değil de toplumun sorun ve açmazlarına dair içtihadı yöneltmesi gerektiği vurgusu bu noktada önem kazanmaktadır. Güngör heyecan unsuru olan tekkelerin bilgi ocakları olan medreselerle birlikte hareket etmesinin zorunlu olduğunu ancak bu şekilde dini cehaletin önüne geçebileceğini savunur. Böylelikle dini kanunların insan heyecanına kurban gitmesini engelleyeceğini düşünür. Kültür ve din ilişkisinin çok yakın temasta olduğunu, tasavvufun da bu manada din ve kültür içinde yeniden hayat bulması açısından önemli olduğunu ancak bunun sadece şiir ve musiki alanında olmayıp diğer alanlara da geçiş yapmasının kültür ve toplum hayatı için önemli olduğunu vurgular. Toplumsal hayat içerisinde tasavvufun kültür abideleri yetiştirdiğini düşünür fakat mutasavvıfların bir kısmını uzlete çekilmelerinden dolayı eleştirir. Dini bilginin diğer bilgilerin farklı olduğunu, bunların kesinlikle karıştırılmaması gerektiğini savunur.

Bilgiseven, tasavvufun sosyal terbiye açısından önemli olduğu kanısındadır. Tasavvufun bir metodoloji ürettiğini ve bundan faydalanmamız gerektiğini vurgular. İdeal kültürü bu metodoloji doğrultusunda yakalamanın mümkün olduğunu savunur. Problematik alanda değindiği bilimle dinin bir uzlaşma içerisinde olduğu kanısındadır. Laiklik ve tasavvuf ilişkisi o dönemde meydana gelen alevi-sunni çatışması gibi konuları ele alarak tasavvufun aslında sosyal bütünleyici yönüne değinerek, çatışmacı paradigma yerine uzlaşmacı paradigma olduğu dile getirir. Laikliğin tasavvufu dışlayacak bir yönünün olmadığını aksine hoşgörü ve kucaklayıcı bir karakterinin olduğunu vurgular. Devlet-din ilişkisindeki problematik alanın aşılması adına tasavvuftan hareketle geliştirdiği tevhit teorisinin öngördüğü şekildeki bir yapılanma ile mümkün olabileceğini söyler.

İslam dini kendini tamamladıktan sonra dini hareketler ortaya çıkmış, tasavvufun oluşum dönemlerinde bahsedildiği gibi tasavvuf, değişik bölgelerde dini oluşumları ekollerle meydana getirmiştir. Bu oluşumlar teşkilatlı yapılara daha sonra da tarikatlara dönüşmüştür. En son ise tarikatların değişik kollarıyla birlikte modern şekliyle vekâlet grupları halinde varlığını devam ettirmektedir. Toplumun kendine has tarafını yansıtan bir olgu olarak tasavvufun (ruhi yönelim), tıpkı kültür gibi dini yapıda mevcut olduğu görülmektedir. Fakat toplumun kültürüyle buluştuğundan değişik toplumlarda farklı şekilde tezahür eder. Tasavvufu bu yönüyle dinin temel yapısı üzerinde dinamik bir yapı olarak, toplumun ruhi dünyası şeklinde görebiliriz. Bu da ruhi dünyanın değişen nitelikleriyle toplumun kendine has yapısını görmemizi sağlayabilir. Tasavvuf sosyolojisinden de tam da bu kastedilmektedir. Tasavvufun yalnızca krize neden olduğu ve sonra da bu toplumsal krizden çıktığı değil bizatihi dönem dönem farklı işlevler icra ettiği gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Tasavvuftan kaynaklı oluşum, hareket ve cemaatleşmelerin belli süreçlerle tekdüze olmadığını ama toplumsal yapıyla birlikte topluma uzanış biçimlerinin değişim gösterdiğini söyleyebiliriz. Tasavvufi yapıların saik olarak değişmediğini ancak fonksiyonel yapısının değiştiğini söyleyebiliriz. *Vekâlet* dönemi diye adlandırdığımız döneme girildiğini ve bundan sonraki modern sürecin vekâlet yoluyla gerçekleştirileceği vurgulanmıştır. Her dönem ve her toplumda din büyüğü; pir, baba, dede vb. şeklinde adlandırılan dini şahsiyetlerin, dindeki kuralları yorumlayarak toplumda dini bir hareket meydan getirirler.



Bir olgunun temelini oluşturan ona canlılık veren kavramların dönemsel olarak değişebildiğini söylemek yanlış olmaz. Kavramlar da insanlar gibidir. İnsan değişikçe kavramlar da insanların onlara yüklediği anlamlarla hayat bulur. Bu anlamlandırış bir öncekine göre farklılaşarak devam eder. Her kavramsal düşünüş geliştigi temel üzerinde anlam kaybına uğrar. Tasavvufta da bunu görmek mümkündür; hak, tevekkül, kader, teslimiyet, sabır, çalışma, akıl, zaman gibi kavramlar anlam değişimine uğramıştır. Kaldı ki bu kavramların ontolojik ve epistemolojik oluşumları ve değişime uğramaları da kaçınılmazdır.

Tasavvuf ile ilgili bilimsel gözlem, tespit ve incelemeler ilahiyat fakülteleri dışında yaygınlaşmamıştır. Özellikle sosyoloji ve psikoloji sahalarında bu alanla ilgili araştırma kıtlığı dikkat çekicidir. Böyle olunca da konuyla alakalı bilimsel çözümlerinin doyurucu olamayacağı da muhakkaktır. Önceki kısımlarda modern dönemde cemaatleşme tipine yer vermeye çalıştık. Yeni cemaatleşme tarzı ile birlikte yeni bir dini tipolojinin de karşımıza çıktığını gözlemledik. Bu yüzden yeni bir dindarlık tipolojisine açıklık getirilmesi gereklidir. Toplumlarda dinden kaynaklı tasavvufun oluşturduğu sosyal bağların niteliği, bütünlükçü/çatışmacı yapısı, toplumdaki topluma hatta belki kendi içinde dahi değişik kalıpta ilişkileri barındırmaktadır. Tümüne benzer olarak bakmak, benzer biçimde yaklaşmak kolaycılığa kaçmak olur. Sosyologların yaptığı çalışmalar neticesinde ulaşılan sonuçlar özellikle tasavvufun vekâlet dönemine denk gelir. Problematik alanlar da bu döneme ilişkindir. Ancak inceleme alanları olarak ondan önceki dönemlere de ışık tutan bilgiler mevcuttur. Çalışma Türk sosyologların bakış açıları etrafında geliştiğinden doğal olarak Türk tasavvufu üzerinden problematik alanlar ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak, Türk sosyologları tasavvufun problematik alanlarını eserlerinde işlemişlerdir. Her biri farklı problematik alanlara değinse de temel problematik alanlar bilgi, devlet ve toplumsal hayat olarak karşımıza çıkmıştır. Bu çalışmada ortaya çıkan tasavvufun problematik alanlarının bunlarla sınırlı olduğunu söylemek yanlış olur. Aynı şekilde tasavvufu toplumsal meselelerimizin tek kaynağı olarak görmek de bir o kadar iddialı bir yorum olur. Sorunu ortaya koymak o sorunların çözümü için öneriler sunmak gereklidir. Bu yüzden tasavvufun problematik alanların aşılması adına hukuksal düzenlemelerin yapılması, dini özgürlük alanının genişletilmesi, toplumsal alanda resmi-sivil denetim mekanizmasının kurulması gereklidir. Toplumun dini inançlarını, yaşarken

nelere inandıklarını, kimlere bağladıklarını bilmeleri gereklidir. Son olarak toplumsal hayat içerisinde biz-öteki dengesinin çatışmaya sebebiyet verecek düzeye gelmemesi adına aydınlatıcı faaliyetlerin yapılması gereklidir.



## **KAYNAKÇA**

Acar, Mustafa ve Bilir, Hüsnu, “Gerçek Bir Âlim, Mümtaz Bir Sahsiyet: Sabri Fehmi Ülgener”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2014, 16 (26), 144-122.

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin, Siyasetnâmelerde Din Devlet İlişkisi, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2018, 313-324.
- Afifi, Ebu-l Alâ, Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, (4. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Afifi, Ebu-l Alâ, Tasavvuf, İslam'da Manevi Devrim, Risale Yayınevi, İstanbul 1996.
- Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Yapı Kredi Yayınları, Ankara 1959.
- Akgündüz, Ahmet ve Öztürk, Mustafa, Bilinmeyen Osmanlı, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1999.
- Aktaş, Ahmet, Tarikatların Toplumsal İşlevi: Diyarbakır Kadiri Tarikatı Örneği, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.
- Aktaş, Hasan, Yeni Türk Şiirinde İbrahim Edhem Okulu ve Misyonu, Yortsavul Yayınevi, İstanbul 2008.
- Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan, "Dini gruplar Sosyolojisi ve Yeni Dini Hareketler" Din Sosyolojisi El Kitabı, (ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Akyüz, Niyazi ve Çapcıoğlu, İhsan, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2008.
- Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Aman, Fatih, Sufilerin Toplum Görüşü, Gece Kitaplığı, Ankara 2017.
- Arslantürk, Zeki ve Amman, Tayfun, Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler), Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001.
- Arslantürk, Zeki, Sosyoloji, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2001.
- Atacan, Fulya, Sosyal Değişme ve Tarikatlar: Cerrahiler, Hil Yayın, İstanbul 1990.
- Attâr, Feridüddin, Tezkiratül-Evliya, (çev. Osman Yolcuoğlu), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Ay, Resul, Anadolu'da Derviş ve Toplum 13-15. Yüzyıllar, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.
- Ayas, Mehmet Rami, Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

- Aydın, Mustafa, İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Ayyıldız, Ünnü ve Nazlı, Ayşe, “Rasyonel” Perspektif Işığında Karar Verme Eylemi: Nitel Bir Analizi”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 2014, 91-116.
- Babinger, Franz ve Köprülü, Mehmet Fuat: Anadolu’da İslamiyet, (çev. Ragıp Hulusi), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Barkan, Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri, Hamle Yayınevi, İstanbul 1976.
- Bayer, Burcu, “Tehvid Merkezli Bir İlim Metodolojisi Teklifiyle Âmiran Kurtkan Bilgiseven’in Din Anlayışı”, *Türkiye’de Sosyal Teoride Din*, (ed. Cevat Özyurt, Ejder Okumuş), Hece Yayınları, Ankara 2017, 279-316.
- Berger, Peter L., Dinin Sosyal Gerçekliği, çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul 1993.
- Bergson, Henri, Ahlak İle Dinin İki Kaynağı, (çev. Mehmet Karasan), MEB yayınları, İstanbul, 1967.
- Bolat, Ali, “Tasavvufun Doğuşu”, *Tasavvuf El Kitabı*, (ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, İstanbul 2012.
- Burckhardt, Titus, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, çev. Fahreddin Arslan, Ribat Yayınları, İstanbul 1982.
- Canbay Tatar, Hüsniye, Nuh’un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme, Turan Yayınları, İstanbul 1999.
- Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Klasikleri, Erkam Yayınları, Ankara 2010.
- Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, (5. Baskı), Ağaç Kitapevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Cezayirli, Gülay, Dini Grup ve Toplumsal Grup, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (1), Ankara 2007.
- Cook, Michael, “Max Weber ve İslam Mezhepleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Celaleddin Çelik), 2004, 4 (4), 235-241.
- Crutchfield, Krech, Cemiyet İçinde Fert, (çev. Mümtaz Turhan), Devlet Kitapları, Ankara 1971.
- Çağman, Engin, “Ülgener’in Protestanları: Bayrami Melamileri”, *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 2016, 2 (1), 51-72.

- Çakmaklıoğlu, Mustafa, “Rasyonel Bilgi İle Ledünni Bilginin Özelliği”, Tasavvuf El Kitabı, (ed. Kadir Özköse), Grafiker Yayınları, İstanbul 2012.
- Çelik, Celalettin, Türkiye de Dini Grupların Sosyolojisi, *Erciyes Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi*, Kayseri 2011.
- Çiftçi, Adil, Din Sosyolojisine Giriş ya da Meleklerle Ağıt, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Davie, Grace, “Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ed. B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu), Çizgi Kitabevi, Konya 2006.
- Demirli, Ekrem, Tasavvuf Araştırmalarında Dönem Sorunu: Din Bilimleri İle Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi, *Nazariyat: İslam Felsefesi Ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, 1-29.
- Diril, Ferihan, Modern Tasavvuf <www.ferihandiril.com> 15.10.2019.
- Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, (çev. Fuat Aydın), Aytaç Yayınları, 2005.
- Dursun, Davut, Din Bürokrasisi, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Efe, Adem, “Fıkıh ve İctimâiyât, Ziya Gökalp”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 7 (25), Temmuz-Aralık 2010, 93-97.
- Ennedvi, Abdülvari, Tasavvuf ve Hayat, (çev. Mustafa Ateş), İrfan Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Erişirgil, Mehmet Emin, Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, Nobel Akademik Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Faruki, İsmail R, Tevhid, (çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Feroze, Muhammed, Laiklikte Aşırılık ve İlimlilik Türkiye’de İslam ve Laiklik, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, 22, 244-275.
- Fichter, Joseph, Sosyoloji Nedir?, (çev. Nilgün Çelebi), Anı Yayıncılık, Konya 1990.
- Frager, Robert, Kalp Nefs ve Ruh, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Freyer, Hans, Din Sosyolojisi, (çev. Turgut Kalpsüz), AÜİFY., Ankara 1964.

- Furseth, Inger ve Pal, Repstad, Din Sosyolojisine Giriş, (çev. İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp), Birleşik Yayınevi, Ankara 2011.
- Giddens, Antony, Sosyoloji, (çev. H. Özel, C. Güzel), Ayraç Yayınları, Ankara 2000.
- Giddens, Antony, Sosyoloji, Toplum Bilim ve Siyaset Bilim, Ayraç Yayınevi, Ankara 2005.
- Gökalp, Ziya, "İctimaî Usûl-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, 1330-1332, 1 (3), 84-87.
- Gökalp, Ziya, Makaleler I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1975.
- Gökalp, Ziya, Makaleler II, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977.
- Gökalp, Ziya, Yeni Hayat Doğru Yol, (haz. Müjgân Cunbur), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.
- Gökçe, Birsen, Türkiye'nin Toplumsal Yapı ve Toplumsal Kurumlar, Savaş Yayınevi, Ankara 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, 100 Soruda Tasavvuf, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1968.
- Günay, Ünver ve Ecer, Vehbi, Toplumsal Değişme, Tarikat ve Tasavvuf ve Türkiye, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999.
- Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982.
- Güngör, Erol, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, (2. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.
- Güngör, Erol, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.
- Gürer, Dilaver, Düşünce Ve Kültürde Tasavvuf, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Hakkı, İbrahim: Marifetnâme, (sad. Turgut Ulusoy), Tüz Ofset, İstanbul, 2005.
- Happold, Frederick Crossfield, Mysticism, A Study and an Anthology, Penguin, London 1977.
- Haviland, William A., Kültürel Antropoloji, (çev. Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002.
- Hill, Christopher, Protestanlık ve Kapitalizmin Ortaya Çıkışı, (çev. Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- İbn Haldun, Mukaddime II, (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara, 2004.
- İmam-ı Gazâlî, İhya-u Ulum'id-Din III, (çev. Ahmet Serdaroglu), Ayraç Yayınları, Ankara 1974.
- İmam-ı Gazâlî, Mühakün Nazar (Düşünmede Doğru Yöntem), (çev. Ahmet Kayacık), Ahsen Yayıncılık, İstanbul 2002.

- İnan, Mesut, Türkiye’de Din Sosyolojisi Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram, Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e, Doğu Kitabevi, İstanbul 2013.
- Kaçmazoğlu, Hacı Bayram, “İktisadi Düşünce Tarihimize Ülgener’in Katkıları”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 1995, 21, s. 205-212.
- Kara, İsmail, “Makbul ve Maktül Tasavvuf Kültürü İle İlgili Tespitler, Problemler, Teklifler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, 11 (1), 222-243.
- Kara, İsmail, Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- Kara, İsmail, Tasavvuf ve Tarikatlar, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- Kara, Mustafa, “Prof. Dr. F. Sabri Ülgener’e Armağan”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1987, 43 (13), 85-96.
- Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- Karaman, Hayrettin, İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu, Nesil Yayınları, İstanbul 1992.
- Kartal, Abdullah, Tasavvufun Bir Bilim Olarak İnşa Süreci: Şeri ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 24, 149-175.
- Kaya, Yaşar, Toplumsal Yapı, Turan Yayınları, İstanbul 2005.
- Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, (çev. Mehmet Emin Köştaş, Abdullah Topçuoğlu), Vadi Yayınları, Ankara 1996.
- Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, (çev. Y. Aktay-M.E. Köktaş), Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Keskin, Mustafa Yahya, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, 4 (2), s. 7-21.
- Kılıç, Ahmet Faruk, Ziya Gökalp’in Din Sosyolojisi, Değişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Kılıç, Recep, “Yahya Kemal’de Din-Kültür İlişkisi”, *Türk Kimliği ve Yahya Kemal*, Ankara 1999.
- Kızılçelik, Sezgin, Sosyoloji Teorileri 2, Nüve Kültür Merkezi, Konya 1994.
- Kirman, Mehmet Ali, Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

- Kocacık, Faruk, Toplum Bilim Ders Notları, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 2003.
- Konur, Himmet, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 3-27.
- Köktaş, M. Emin ve Aktay, Yasin, Din Sosyolojisi, (2. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Köprülü, Mehmet Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (3. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976.
- Kösemihal, Nurettin Şazi, Gurvitch Sosyolojisi, *Sosyoloji Dergisi*, 1954, 2 (9), 141-163.
- Kurt, Abdurrahman, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 17 (2), 73-93.
- Kurtkan, Âmiran, Sosyoloji, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1980.
- Kurtkan, Âmiran, Genel Sosyoloji, Filiz Kitabevi, İstanbul 1982, s. 4.
- Kurtkan, Âmiran, Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik, Kutsun Yayınevi, İstanbul 1977.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran “Türk İslâm Felsefesi Tarihinin “Fark” ve “Cem” Kavramları 1”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 198, 1 (11), 11-24.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, “Mevlâna”, *Din Araştırmaları Dergisi*, 2002, 10, 10-24.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, Büyük Türk İslam Düşünürü Niyâzî-i Mısırî’den Esintiler, Beka Yayınları, İstanbul 1998.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, “Eğitimle İlgili Milli Hedeflerimiz ve Eğitim Stratejimiz”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 1988, 17 (3), 25-52.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, İlm-i Ledün (Genel Teoloji), Filiz Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, İmtihan, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, İslamiyetin Kültürel Özellikleri ve İslami Kavramlar, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, Kur’an’dan Beş Hikmet, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003.
- Kurtkan Bilgiseven, Âmiran, Türk Milletinin Manevi Değerleri, Orkun Yayınevi, İstanbul 1984.
- Kurtuluş, Cengiz, “Küçük Bir Türk Kasabasının Sanayileşmesi”, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara 2012.



- Kuşeyri, Risale-i Kuşeyri (Tasavvufun İlkeleri), (çev. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Eser Yayınları, İstanbul 1978.
- Kutluer, İlhan, "Misticizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30, 188-192.
- Küçük, Hülya, Tasavvuf Tarihine Giriş, Ensar Yayınları, İstanbul 2015.
- Küçük, Osman Nuri, Mevlana'nın Tasavvufi Görüşleri, Rumi Yayınları, Konya 2006.
- Lings, Martin, Tasavvuf Nedir?, Akabe Yayınları, İstanbul 1986.
- Mardin, Şerif, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", (çev. Şeniz Gören), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, (der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Mardin, Şerif, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul 1983.
- Mardin, Şerif, Said Nursi Olayı, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Maurice, Barbier, Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, (çev. Özkan Gözel), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Mensching, Gustav, Dini Sosyoloji, (çev. Mehmet Aydın), (2. Baskı), Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Mensching, Gustav, Dini Sosyoloji, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Mert, Nuray, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce, Bağlam Yayınları, İstanbul 1994.
- Nicholson, Reynold Alleyne, İslam Sufileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1978
- Nirun, Nihat, Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1991.
- Şapolyo, Enver Behnan, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Diyanet Yayınları, İstanbul 1964.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Babailer İsyanı, İletişim Yayınları, İstanbul 1980.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Sûfilğine Bakışlar, Timaş Yayınları, İstanbul 2011
- Ocak, Ahmet Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar, Türkler, Türkiye ve İslam, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.
- Ortiz, Renato, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din*, (çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu), Platin Yayınları, Ankara 2007.
- Ozankaya, Özer, Toplum Bilim Terimler Sözlüğü, TDK Yayınları, Ankara 1975.

- Özdalga, Elizabeth, Kimlik, (çev. Sevgi Tuncel), (ed. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Özek, Çetin, Devlet ve Din, Ada Yayınları, İstanbul 1983.
- Özkiraz, Ahmet, Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Ve Geri Kalmışlık, *İ.Ü. Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2007, 36, 35-59.
- Özkiraz, Ahmet, Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi, A Yayınevi, Ankara 2000.
- Özyurt, Cevat ve Okumuş, Ejder, Türkiye'de Sosyal Teoride Din, Hece Yayınları, Ankara 2017.
- Russel, Bertrand, Mistisizm ve Mantık, (çev. Ayseli Uluata), Varlık Yayınevi, İstanbul 1972.
- Sarıçioğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Fakülte Kitabevi, İstanbul 1983.
- Sarp, Çağatay, Paretoyu Okumak Mantıklı Olmayan Davranış ve Seçkinler Teorisi, *Kırıkkale University Journal of Social Sciences*, 2013, 3 (2), 91-113.
- Sezen, Yümni, Sosyoloji Açısından Din, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1988.
- Sezen, Yümni, Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İFAV Yayınları, İstanbul 1990.
- Stace, Walter Terence, Mistisizm ve Felsefe, (çev. Abdullatif Tüzer), İstanbul 2004.
- Subaşı, Necdet, Dindarlık Tipolojileri, *İslamiyat*, 2002, 5 (4), 17-40.
- Sunar, Cavit, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sunar, Cavit, Melamilik ve Bektaşilik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.
- Sunar, Cavit, Mistisizmin Ana Hatları, Anadolu Aydınlanma Vakfı, Ankara 1966
- Şeker, Fatih, "Kutadgu Bilig Tasavvufi Açından Nasıl Okunabilir?", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, 25-62.
- Şentürk, Recep, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim, İstanbul 1996.
- Şentürk, Recep, Yeni Din Sosyolojileri, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Takış, Taşkın, Mardin Okumaları, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2008.
- Tanyu, Hikmet, Kızıl Elma, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.
- Taş, Kemaleddin, Türk Halkının Gözüyle Diyanet, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

- Taşgın, Ahmet, Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2004, 60-113.
- Taşköprülüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, Eş-Şekâiku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye, inceleme ve notlarla nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, İstanbul 1985.
- Tatlıoğlu, Durmuş, Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, 11 (1), 99-128.
- Tekeli, Hamdi, Tasavvuf Kültürüne Giriş, Uludağ Yayınları, Bursa 2011.
- Temren, Belkıs, Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.
- Turan, Osman, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak, "Fustatu'l-Adale fî Kavâidi'saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1953.
- Türkdoğan, Orhan, Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları, Dede Korkut Yayınları, İstanbul 1977.
- Türkdoğan, Orhan, Max Weber-Günümüzde ve Türkiye'de Weberci Görüşler, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1985.
- Türkdoğan, Orhan, Milli Kültür Moderleşme ve İslam, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.
- Türkdoğan, Orhan, Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplum Yapısı, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Türkdoğan, Orhan, Sosyal Hareketler Sosyolojisi, Birleşik Yayınları, İstanbul 1997.
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Uriel Heyd, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, (çev. Cemil Meriç), İlgî Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 1980.
- Uysal, Muhittin, Tasavvuf Kültüründe Hadis, Yediveren Kitap, Konya 2001.
- Ülgener, Sabri, Zihniyet ve Din, Derin Yayınları, İstanbul 2006.
- Ülgener, Sabri, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, Derin Yayınları, İstanbul 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, Sosyoloji Sözlüğü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- Ülken, Hilmi Ziya, Dini Sosyoloji, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1943.

- Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1946.
- Ünver, Günay, Din Sosyolojisi, (2. Baskı), İnsan Yayınları, Kayseri 2003.
- Ünver, Günay, Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Ünver, Günay, Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978.
- Ünver, Günay, Köylülük ve Din, *Türk Yurdu*, 2005, 217 (25), ss.48-56.
- Ünver, Günay, Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar, *İslamiyât*, 2002, 5 (4), 141-162.
- Wach, Joachim, "Toplumun Sırf Dini Teşkilatlanması", (çev. M. Rami Ayas), *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 1973, 19, 175-192.
- Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, (çev. Ünver Günay), MÜİFVY, İstanbul 1995.
- Wach, Joachim, Din Sosyolojisine Giriş, (çev. Battal İnandı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.
- Weber, Max, Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı, (çev. Zeynep Abuora), Hil Yayın, İstanbul 1985.
- Weber, Max, Sosyolojinin Temel Kavramları, (çev. Medine Beyaztaş), Bakış Yayınları, 2002.
- Weber, Max, Şehir Modern Kentin Oluşumu, Yarın Yayınları, İstanbul 2012.
- Yakıt, İsmail, "Hoca Ahmet Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *SDÜİF Dergisi*, 1995, 194, 1-15.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, Kuranı Kerim Meali, İstanbul 2011.
- Yerasimos, Sitefanos, "Sivil Toplum, Avrupa ve Türkiye", Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Yılmaz, Kâmil, "Osmanlı Sultanları ve Mutasavvıflar", *Mavera*, 1984, 8, 92-101.
- Yılmaz, Necdet, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Osmanlı Araştırmalar Vakfı Yayınevi, İstanbul 2001.
- Yücekök, "Ahmet Naki, Türkiye’de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Boyutu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1971, 26 (2), 301-306.

Zavalsız, Yusuf Sinan, “Ziya Gökalp’ın Din ve Tasavvuf Anlayışı”, *Journal of History Culture and Art Research*, 6 (4), 2017, ss. 773-789.

