

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE BİR POPÜLER KÜLTÜR ALANI OLARAK TASAVVUF:  
MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİK ÖRNEĞİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

Adem BÖLÜKBAŞI

İstanbul, 2011

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**TÜRKİYE'DE BİR POPÜLER KÜLTÜR ALANI OLARAK TASAVVUF:  
MEVLÂNÂ VE MEVLEVÎLİK ÖRNEĞİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

Adem BÖLÜKBAŞI

Danışman: Prof. Dr. M. Tayfun AMMAN

İstanbul, 2011



Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi ADEM BÖLÜKBAŞI'nın TÜRKİYE'DE BİR POPÜLER KÜLTÜR ALANI OLARAK TASAVVUF : MEVLANA VE MEVLEVİLİK ÖRNEĞİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 23.06.2011 tarih ve 2011/12-16 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliğiyle Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 08.07.2011  
1) Tez Danışmanı : PROF. DR. M.TAYFUN AMMAN  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ZEKİ ARSLANTÜRK  
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. MAZLUM UYAR

  
.....  
  
.....  
  
.....

## ÖNSÖZ

Sosyal bilimler alanından bakarak günümüzde tasavvufun ve mevlevîliğin popüler kültürdeki temsillerini incelediğim bu tez çalışmasında, hem postmodern-popüler edebiyat ve görsel kültür bağlamında tasavvufî algıların değişimini ve hem de dinî-tasavvufî içerik vasıtasıyla ülkemizdeki popüler kültürün nasıl dönüştüğünü anlatmaya çalıştım. Amacım felsefi, kültürel ve politik boyutlarıyla yeni bir çağın başlangıcına işaret etmektir. İşaret ettiğim çağ, dinî olanın ve kutsalın popüler kültürel formlar vasıtasıyla profanlaştırıldığı, mutlak hakikati reddeden, İslâm'ın tasavvufî boyutlarını politik olarak yeniden tanımlayan postmodernist bir çağdır.

Bu yeni çağı incelediğimi çalışmanın ortaya çıkması, en başta danışman hocamın yönlendirmeleri sayesinde mümkün olmuştur. Bu vesileyle, tez danışmanım olmayı kabul eden, çalışmam boyunca da bana rehberlik eden ve talebesi olmaktan gurur duyduğum kıymetli Hocam Prof. Dr. M. Tayfun AMMAN'a teşekkür ediyorum. Ayrıca yüksek lisans eğitimimde bana destek veren bütün hocalarıma, kaynakları edinmemi sağlayan bütün kurumlara ve fikir teatisinde bulunduğum arkadaşlarıma teşekkür ediyorum. Son olarak, sevgili babam başta olmak üzere bu süreçte bana hep destek olan aileme ve eşime teşekkür ediyorum.

Bu çalışmadaki bütün hata ve noksanlar bana, bütün doğruluk ve güzellikler ise yolun ve yoldaki rehberlerin bereketine aittir.

Adem BÖLÜKBAŞI

İstanbul-Bursa-Bilecik, 2011

# İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
<b>ÖNSÖZ</b> .....	ii
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	iii
<b>ÖZET</b> .....	vi
<b>ABSTRACT</b> .....	vii
<b>KISALTMALAR</b> .....	viii
<b>1.GİRİŞ:ARAŞTIRMADA SORUN VE YÖNTEM</b> .....	1
1.1.Araştırma Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Temel Sorunu: Sayılı ve Hipotezler.....	4
1.3.Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	5
1.4. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	6
<b>2.TARİHÎ ARKAPLAN: TASAVVUFA ve MEVLEVİLİĞE</b>	
<b>GENEL BİR BAKIŞ</b> .....	8
2.1.İslâm'da Tasavvuf ve Tarikatlar.....	8
2.1.1.İslâm Tasavvufunun Kaynakları ve Tarihî Gelişimi.....	9
2.1.2.Sosyal ve Kültürel Boyutlarıyla Tasavvuf.....	12
2.2. Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Mevlevîlik.....	14
2.2.1.Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Eseri ve Tasavvuf Anlayışı.....	16
2.2.2.Mevlevîliğin Kuruluşu ve Tarihî Gelişimi.....	19
2.2.3.Mevlevîlikte Âdâb ve Erkân.....	20

2.2.4.Mevlevîlik ve Kültür.....	22
2.2.5.Modernleş(tir)me Süreci ve Cumhuriyet Döneminde Mevlevîlik.....	24
<b>3.TEORİK ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE: YENİ ÇAĞIN YENİ DİNİ FORMLARI.....</b>	<b>28</b>
3.1.Modern Sosyal Bilimlerde Din ve Tasavvuf.....	28
3.1.1.Sekülerleşme Paradigması ve Dönüşümleri.....	29
3.1.2.Antropolojik ve Kültürel çalışmalar Ekseninde Din ve Tasavvuf.....	34
3.1.3. ‘Türkiye’de İslâm ve Tasavvuf’ Konulu Çalışmalar.....	38
3.2.Postmodernizm, Kültür ve Küreselleşme.....	41
3.2.1.Felsefi Çerçeve: Posmodern-Popüler Din Formları ve Tasavvuf.....	45
3.2.2.Kültürel Çerçeve: Popüler Kültür, Tüketim ve Gündelik Hayat.....	51
3.2.3.Politik Çerçeve: Küresel Kültür, Kimlik ve Temsil.....	55
<b>4.ANLATI VE YENİDEN İNŞA: DİN YORUMLARI ÇAĞI.....</b>	<b>60</b>
4.1.Postmodern Edebiyat ve Din .....	60
4.2.Türk Edebiyatı’nda Dinî Form ve İçeriğin Dönüşümü .....	67
4.3.Kayıp Mesnevî’yi Yeniden Kurgulamak.....	72
4.3.1.Kara Kitap’tan Suskunlar’a: Kayıp Mesnevî’nin İzinde.....	74
4.3.2.Dört Unsur’dan Kırkı Kural’a: Yeni Bir Aşk Politikası.....	78
4.4.Benliğin Kutsallaş(tırıl)ması: Kişisel Gelişim Kitapları.....	86

<b>5.İMAJ VE TEMSİL: DİN RESİMLERİ ÇAĞI</b> .....	97
5.1. Dinî Kimliklerden Ruhânî İmajlara: Gösteri Çağında Sanat ve Kutsal.....	99
5.2. Film Şeridindeki Mevlevilik.....	104
5.3. Rûhânî Pazarın Reklamlar Kuşağı.....	113
<b>6.SONUÇ VE DEĞERLENDİRME</b> .....	120
6.1.Felsefî Sonuçlar .....	120
6.2.Kültürel Sonuçlar .....	121
6.3.Politik Sonuçlar .....	122
<b>EKLER:</b> .....	124
EK 1: Mevlevilik ve Sema Törenleri Hakkında Genelge.....	125
EK 2: Mevlânâ ile İlgili Bazı Popüler Kitapların Listesi.....	127
EK 3: Mevlânâ ile İlgili Bazı Reklam Görselleri.....	128
<b>KAYNAKÇA</b> .....	131

## ÖZET

Bu çalışma “popüler kültür ve din” sorununu, tasavvufu konu edinen popüler kültür ürünleri vasıtasıyla gündelik hayattaki popüler din temsilleri ekseninde incelemektedir. Araştırmanın temel sorusu; “Türkiye’de modernleşme sürecinde sosyal düzlemde(hukuk, eğitim vb.)laikleşme ve bireysel düzlemde(aile, ibadet, gündelik hayat vb.) sekülerleşme deneyimlerini yaşamış bir toplumda, 1980’lerden ve özellikle 2000’lerden sonraki süreçle birlikte dinî-tasavvufî öğelerin popüler kültürde giderek artan bir şekilde yer alarak onu nasıl şekillendirdiği, hangi noktalarda popüler kültüre eklemelendiği ve bu eklemelenmenin ne tür yeni dinî anlatı, imaj ve temsilleri ortaya çıkardığı”dır.

Amacımız bu temel soru ekseninde Mevlana ve Mevlevîlik örneğinde din ve tasavvuf olgusunun dönüşümlerini kültür sosyolojisi açısından incelemektir. Çalışmamızda yazılı ve sesli-görsel popüler kültür ürünleri metin analizi, söylem analizi, film ve reklamların semiyotik analizi gibi yöntemlerle ele alınmıştır. Bu çözümlenmeler sonucunda, üretilen popüler kültür ürünlerinin kutsal öğeleri profanlaştırdığı, dinî olanın ana akım popüler kültürü büyük ölçüde şekillendirdiği, dinî-tasavvufî içerikli popüler ürünlerin mutlak hakikati reddeden postmodernist anlayışa eklemelendiği ve tasavvufun din alanını yeniden tanımlamada felsefî, kültürel ve politik düzeyde anahtar bir rol oynadığı ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Mevlânâ ve Mevlevîlik, popüler kültür, sekülerleşme.

## **ABSTRACT**

This study examines the question of “popular culture and religion” through popular cultural commodities concerning tasawwuf in terms of popular religious representations in everyday life. The main research question is that “in the modernization process of Turkey and in a society which has experienced laicization on social level(law, education etc.) and secularization on individual level(family, worship, everyday life, etc.), in the period after 1980s and especially after 2000s, how religious and sufistic elements form popular culture by taking place incrementally in it; on which points it is articulated to popular culture and what kind of new religious narratives, images and representations appear from this articulation.”

Our goal is examining the transformations of the facts of religion and tasawwuf through this research question within the case of Mawlana and Mawlawism in terms of sociology of culture. In our research, written and audio-visual popular cultural commodities are studied through the methods such as textual analysis, discourse analysis, and semiotic analysis of films and advertisements. As a result of these analyses, it is found that those popular cultural commodities profanize sacred elements; religious elements form mainstream popular culture to a great extent; popular cultural commodities containing religious and sufistic elements are articulated to postmodernist understanding that refuses absolute reality; and tasawwuf plays a crucial role in defining religious field on philosophical, cultural and political level.

**Key Words:** Tasawwuf, Mawlana and Mawlawism, popular culture, secularization.

## KISALTMALAR

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

A.g.e.: Adı geçen eser

A.g.m.: Adı geçen makale

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

BB: Büyükşehir Belediyesi

C: Cilt.

Çev: Çeviren

Ed: Editör

Hızl: Hazırlayan

İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Musıkî Dergisi

ODTÜ: Orta Doğu Teknik Üniversitesi

s. Sayfa

S. Sayı

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

SÜMAM: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi

TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

TTK: Türk Tarih Kurumu

UİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

UNESCO: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization

Vol: Volume

# 1. GİRİŞ: ARAŞTIRMADA SORUN ve YÖNTEM

## 1.1. Araştırma Konusu

Mevlana ve Mevlevilik Türkiye’de öteden beri ilgi gören bir konu olmakla beraber özellikle son yıllarda bir mutasavvıfın ve bir tarikatın ismi olmaktan öte anlamlar kazanarak, kadın veya erkek, “dindar” ya da değil, toplumun farklı kesimleri tarafından çeşitli düzeylerde görünür ve bilinir hale gelmiştir. 2007 yılının UNESCO tarafından Mevlana Yılı ilan edileceğinin belli olmasıyla birlikte de gerek Mevlana Celâleddin Rûmî’ye ait eserlerin orijinal ve sadeleştirilmiş metinleri, Mesnevi’den hikâyeler, Mevlana’dan öğütler tarzında kitaplar ve gerekse Mevlana ve Mevlevilik ekseninde yazılmış kurgusal ve kurgusal olmayan anlatı deneme, roman, hikaye, gezi ve benzeri türlerdeki kitaplar yaygınlık kazanmıştır. Hatta o kadar ki bu kitaplar aylarca çok satan kitaplar reyonlarında liste başı olmuşlar ve Türkçe dışındaki dillerdeki baskılarıyla diğer ülkelerde de yoğun ilgi görmüşlerdir.

Ancak benim 2009 yılında Mevlana ve Mevlevilik konusunu yüksek lisans araştırma konusu olarak seçmemin, Mevlana ve Mevleviliğin bu denli “popüler” olduğu evrelerden daha eskilere dayanan nedenleri vardı. 2003 yılının soğuk ve yağmurlu bir kış gününde İstanbul’daki Mevlevihaneleri ya da onlardan kalan enkazları aramaya çıkışımın hiçbir bilimsel merakla ya da araştırma sorusuyla ilgisi yoktu henüz. O zamanlar henüz ne Yenikapı Mevlevihanesi tadil edilip bugünkü gibi şatafatlı açılış törenleriyle medya gündemine gelmiş ne de Galata Mevlevihanesi’nin yeniden restore edilmesine karar verilmişti. O günlerde Mevlevilikle ilgili internet sitelerinde ya da gezi rehberlerinde “Dikkat! Yenikapı Mevlevihânesi sahil yolu üzerinde bulunan Yenikapı’da değil; E-5 Otoyolu ve Topkapı yakınında bulunan Merkez Efendi mahallesinde, Mevlana Kapı karşısında ve surların dışındadır.”<sup>1</sup> gibi ifadeler konulmasına gerek yoktu. Zira o yıllarda Yenikapı Mevlevihanesi ve orada nice büyük şair ve musikişinasların yetişmiş olması kamuoyunu pek alakadar etmiyordu. Ben 2003 yılında İstanbul’da Mevlevihaneleri aramaya çıktığımda onlardan sadece Galata

---

<sup>1</sup> Uluslararası Mevlana Vakfı (2009) “Harita ve Yol Tarifi”, [http://mevlanafoundation.com/activities\\_tr.html](http://mevlanafoundation.com/activities_tr.html), Erişim 17.12.2010.

Mevlevihanesi ve Üsküdar Mevlevihanesi'ni bulmayı başarabilmişim.<sup>2</sup> Zira İstanbul'daki diğer Mevlevihaneler olan Kasımpaşa, Yenikapı ve Bahariye Mevlevihanelerinden geriye sadece enkazlar kalmıştı. Galata Mevlevihanesi müze olarak haftanın her pazar günü yerli ve yabancı turistlerin ilgiyle takip ettikleri "sema gösterisi"ni belli bir meblağ karşılığında seyrettikleri bir otantik mekân hüviyetindeydi. Üsküdar Mevlevihanesi ise kendilerini Evrensel Mevlana Aşıkları ya da Çağdaş Mevlana Aşıkları olarak adlandıran bir grup olan Hasan Dede grubunun haftanın belli günlerinde sohbet ve "sema gösterisi" yaptıkları faal bir "tekke" idi. Bu "tekke"deki ilk deneyimlerimde bazı küçük ayrıntılar gözüme çarpmıştı. Bunlar; duvarda asılı olan Hz. Ali, Mevlana Celaleddin Rumi ve Atatürk resimleri, tekkeye giren herkesin önce secdeye kapanması, kadınlar ve erkeklerin aynı yerde zikre katılması, yine kadınlar ve erkeklerin birlikte sema yapmalarıydı. Ama belirttiğim gibi 2003 yılında henüz Mevlana ve Mevlevilik bugünkü gibi geniş bir kitlesel ilgiye maruz kalmamıştı.

Oysa daha sonraki yıllarda Türkiye'de Mevlana ve Mevlevilik daha yoğun bir biçimde gündeme gelmeye başladı. Öyle ki, öteden beri devlet erkânının ve televizyon kanallarının ilgi gösterdiği ancak televizyonların sadece birkaç kareyle yer verdiği Konya'daki Şeb-i Arus törenleriyle sınırlı olan Mevlana ve Mevlevilikle ilgili programlar, artık özellikle devlet televizyonu olan TRT'nin çeşitli kanallarında neredeyse bütün yıla yayılan bir yayın kuşağına dönüştü. Bu ekranlarda bir yandan "sûfi klipler" adı altında çeşitli popüler şarkıcıların ilahi yorumlarına yer verilirken semazen figürleri kliplerden eksik olmuyor, bir yandan da dünyanın dört bir yanında Mevlana ve Mevlevilik vasıtasıyla "sufizm"le tanışan insanların kişisel dönüşüm hikâyelerini konu alan belgeseller gösterime giriyordu. Bu da yetmiyor, Şeb-i Arus törenleriyle yâd edilen Mevlana Celaleddin Rûmî'nin vefat yıl dönümüne ek olarak her sene Eylül ayının son günlerinde Konya'da Mevlana'nın doğum günü kutlanmaya başlanıyordu. Ayrıca bu Mevlânâ doğum günü kutlama etkinlikleri, mistik müzik festivali adı altında dünyanın dört bir yanından gelen çeşitli ırklardan, kültürlerden ve dinlerden müzisyenlerin konseri eşliğinde semâzenlerin semâ performanslarıyla da taçlandırılıyordu. Semâ ve semâzenliğin turistik ve ticari amaçlarla giderek yaygınlaşması, sonunda Kültür ve

---

<sup>2</sup> Adem Bölükbaşı, "Başkalarının Aşkıyla Başlıyor Hayatımız" Rengâhenk Sayı:2 (Sonbahar 2007) s. 42

Turizm Bakanlığı'nı "Sema Genelgesi" yayınlamak zorunda bıraktı.<sup>3</sup> Nihayet 2007 yılının UNESCO tarafından "Mevlana Yılı" ilan edilmesiyle birlikte bu popülerlik had safhaya ulaştı. Çeşitli yaynevleri tarafından Mevlana ve Mevlevilik konulu onlarca kitap yayınlandı. Artık medyada, sosyal paylaşım sitelerinde, popüler kültür ürünlerinde ve gündelik hayatta Mevlana ve Mevlevilik bir dizi yazılı ve görsel sembole indirgenerek yeniden paketlenmiş şekilde sürekli karşımıza çıkmaktaydı. Kimi zaman eteklerini savuran bir semazen fotoğrafı, kimi zaman babacan bir Mevlana resmi, kimi zaman Mevlevi kıyafetleri içerisinde bir neyzen, kimi zaman lale ile semazen figürlerinin karışımından oluşan bir resim, sürekli göze çarpan görüntülerdi. Kimi zaman Mevlana'nın yedi öğüdünün yazılı olduğu hediyelik eşyalar, "Ne olursan ol yine gel" cümlesinin yazılı olduğu levhalar ya da semazen figürlerini kapağına taşıyan kitaplar sosyal paylaşım sitelerinde, çok satan kitaplar reyonunda, televizyonlarda ve bill-boardlarda yerlerini alıyorlardı. Artık kendini dindar hisseden insanlar kendilerine has düğün ya da sünnet düğünü organizasyonlarında yetişkin ya da minik semazen ekibi gösterileri talep ediyorlar ve bu talepleri karşılayan birçok organizasyon şirketi bulunabiliyordu. Kıyafet defilelerinde, kültür ve turizm tanıtım filmlerinde ve Türkiye'nin yurtdışında temsil edildiği Eurovision şarkı yarışması<sup>4</sup> gibi etkinliklerde Mevlevi kıyafetleri giyiliyor, semazenler boy gösteriyordu.

Öte yandan, 1970'li yıllardan beri İslâmcı-milliyetçi-mukaddesatçı siyasi grupların toplantılarında boy gösteren mehter takımı ve mehter musikisi yavaş yavaş yerini semazen ekibine ve Mevlevi musikisine bırakmıştı. Din ve tasavvuf ekseninde meydana gelen ve gündelik hayata yansıyan bütün bu "küçük" dönüşümler, aslında Türkiye'de İslâmcı-milliyetçi-mukaddesatçı toplumsal kesimlerin, muhafazakâr demokrat siyaseti ve neo-liberal küresel kültürü benimseyen bir tavıra doğru evrilişini ifade eden "büyük" dönüşümün bir parçası mıydı? Özetle bu çalışmada Türkiye'de din eksenindeki gelişmelerin şimdiye kadar alışıldığı üzere ağırlıklı olarak siyasi düzlemdeki büyük dönüşümler üzerinden değil de, kültürel düzlemdeki küçük dönüşümler üzerinden incelenmesi adına çaba sarf edilecektir.

<sup>3</sup> T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı (2008), "Sema Törenleri ile İlgili Uygulama Esasları Belirlendi" <http://www.kultur.gov.tr/TR/belge/1-77704/sema-torenleri-ile-ilgili-uygulama-esaslari-belirlendi.html?vurgu=sema+genelgesi>, Erişim 25.12.2010.

<sup>4</sup> Özkan Güven (25 Mayıs 2004), <http://www.milliyet.com.tr/2004/05/25/pazar/paz03.html>, Erişim 25.12.2010.

## 1.2. Araştırmanın Temel Sorunu, Sayıltı ve Hipotezler

Bu çalışmanın temel sorunu “Türkiye’de modernleşme sürecinde sosyal düzlemde(hukuk, eğitim vb.)laikleşme ve bireysel düzlemde(aile, ibadet, gündelik hayat vb.) sekülerleşme deneyimlerini yaşamış bir toplumda, 1980’lerden ve özellikle 2000’lerden sonraki süreçte birlikte dinî-tasavvufî öğelerin popüler kültürde giderek artan bir şekilde yer alarak onun içini nasıl doldurduğu, ve doldururken de hangi noktalarda popüler kültüre eklemlediği ve bu eklemlemenin ne tür yeni dinî anlatı, imaj ve temsilleri ortaya çıkardığı”dır. Bu temel sorun ekseninde bir dizi alt soru ve sorun da karşımıza çıkmaktadır. Bu alt soruları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Türkiye’de son otuz yıllık süreçte ve daha da özeldir 2000’li yıllarda “din alanı” ve “popüler kültür alanı” arasında oluşmakta olan yeni dini anlatıların ve popüler kültürel imajların din ve sekülerleşme ilişkileri çerçevesindeki konumu nedir?
- Mevlana ve Mevlevilik örneğinde oluşan yeni dini anlatılar ile geleneksel tasavvuf anlayışları arasında ne gibi farklılık ve benzerlikler vardır?
- Mevlana ve Mevlevilik konulu kurgu ve anlatılar içeren “postmodern-popüler” kitaplardaki tasavvuf anlayışı ile geleneksel tasavvuf anlayışları arasında ne gibi farklılık ve benzerlikler vardır?
- Mevlana ve Mevleviliğin gündelik hayattaki görünümü örneğinde belirgin hale gelen dinin görsel temsilleri; yeni dini kimlikleri mi, popüler kültürel imajları mı yoksa her ikisinin bir karışımı mahiyetinde olan popüler dinî imajları mı temsil etmektedir?

Bu temel sorun ve alt sorunlar ekseninde yürütülen bu çalışma “*din olgusu ve dinî anlayışlar, kendi iç düzeninden kaynaklanan normatif kuralların ve kutsallık algılarının yanı sıra, sosyal bir kurum ve bir değerler manzumesi olarak her dönemde kendisini çevreleyen kültürel öğeler tarafından da şekillendirilerek dönüşüme uğrar*” sayılına dayanmaktadır. Bu kapsamda çalışmamızın genel hipotezi “*günümüzde din olgusu ve dinî anlayışlar, tasavvufî öğelerin popülerleş(tiril)mesi vasıtasıyla popüler kültürel formlar içerisinde yeniden üretilerek kitleselleşmekte, yüzeyselleşmekte ve felsefî, kültürel ve politik düzlemlerde dönüşüme uğramaktadır*” şeklinde ifade edilmektedir. Bu genel hipotez çerçevesinde çalışmamızda ele alınarak sınanacak alt hipotezleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Mevlana ve Mevlevilik ekseninde ortaya çıkan popüler kültür ürünleri; kitle iletişim araçlarının ve kitle tüketim kültürünün yaygınlaşması, küreselleşme ve dinin popülerleşmesi gibi makro süreçler sonucunda ortaya çıkan dönüşümlerin hem bir sonucu ve hem de bir aracıdır.
- Mevlana ve Mevlevilik konulu kurgu ve anlatılar içeren “popüler” kitaplar roman, deneme ve kişisel gelişim gibi edebi türler içerisinde yeni alt anlatı türleri oluşturmakta ve bunları çeşitlendirerek yaygınlaştırmaktadır.
- Mevlana ve Mevlevilik konulu kurgu ve anlatılar içeren “popüler” kitaplardaki tasavvuf anlatıları, geleneksel tasavvuf anlayışlarıyla çelişen ve aynı anda geleneksel, modern ve postmodern kültür ve anlatı öğelerini içerisinde barındıran eklektik bir yapıya sahiptir.
- Mevlana ve Mevleviliğin gündelik hayattaki görünümü örneğinde belirgin hale gelen dinin görsel temsilleri, yeni dini kimliklerin kültürel imajlar düzeyinde yeniden üretilmiş ve popülerleştirilmiş ifadesidir.
- Mevlana ve Mevlevilik konulu kurgu ve anlatılar içeren “popüler” kitaplardaki tasavvuf kurgusu ile tasavvufî anlayışın görsel düzeyde imajlar yoluyla temsilleri arasında form ve içerik açısından önemli paralellikler vardır.

### **1.3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları**

Tezimiz, konuyla ilgili mevcut literatür ışığında konuya ilişkin tarihsel arka planın, teorik ve kavramsal çerçevenin ortaya konmasından oluşan teorik kısımların dışında uygulamalı araştırmaya dayanan bölümlerden oluşmaktadır. Tezin uygulamalı araştırma kısmı başlıca iki bölümden oluşmaktadır. Uygulamalı araştırmanın ilk aşaması olan ve edebî tür analizlerini içeren kısım, tezin 4. bölümünü oluşturmaktadır. Bu çalışmada edebî popüler kültür ürünleri için niteliksel bir araştırma yöntemi olan edebî tür analizi ve söylem analizi yöntemleri kullanılmıştır. Bu aşamada Mevlana ve Mevlevilik konulu popüler malzemeyi oluşturan çok-satan postmodern-popüler kitaplar ele alınmış ve metin analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu yazılı malzemeler roman ve kişisel gelişim türündeki kitaplardır. Tezimizin 5. kısmını oluşturan uygulamalı araştırmanın ikinci aşamasında, Mevlânâ ve Mevlevilik konulu görsel malzemeler göstergebilimsel(semiyotik) yöntemlerle ve film analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu görsel malzemeler sinema filmi, tanıtım filmi ve reklamlardan oluşmaktadır.

Araştırmamızın kaynakları teorik bölüm itibarıyla bakıldığında başta tasavvufun sosyal ve kültürel tarihi, modernleşme döneminde tasavvufun geçirdiği dönüşümler ve günümüzde tasavvuf konulu kitaplar olmak üzere genel bir tasavvuf ve mevlevîlik tarihi literatüründen oluşmaktadır. Yine tezin teorik kısmı dahilinde teorik ve kavramsal çerçeve başlığı altında ele alınan ve tezin uygulamalı kısmının zeminini oluşturan bölüm ise başta sekülerleşme teorileri, antropolojik ve kültürel tasavvuf çalışmaları ve özel olarak modern Türkiye’de İslâm ve tasavvuf konulu çalışmalar olmak üzere, ortaya koymaya çalıştığımız tezin postmodernizm, kültürel dönemeç ve küreselleşme gibi üç önemli veçhesini kuşatarak değerlendiren geniş bir literatüre dayanmaktadır. Bu bağlamda postmodernizm literatürü tezin felsefî çerçevesini, kültürel çalışmalar literatürü tezin kültürel çerçevesini ve küreselleşme literatürü ise tezin politik çerçevesini oluşturmuştur. Son olarak tezin uygulamalı kısmını oluşturan, edebi tür ve söylem analizine ve görsel popüler kültür ürünlerinin analizine dayanan bölümlerin kaynak malzemelerine değinmemiz gerekiyor. Bunlar da Türkiye’de özellikle 2000’li yıllarda yayınlanan popüler edebî ürünler, görsel malzemeyi ve reklamları içeren çeşitli dergiler, son yıllarda çekilen sinema ve tanıtım filmleri ve televizyonlarda yayınlanan diğer programlar olarak sıralanabilir.

#### **1.4. Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Bu çalışmadaki amacımız yukarıda belirtilen araştırma sorunu ve alt sorular kapsamında Mevlana ve Mevlevîlik örneğinde din ve tasavvuf olgusunu kültür sosyolojisi açısından incelemektir. Türkiye’de sosyal bilimler ekseninde yapılan din ve tasavvuf çalışmaları, modernleşme ve sekülerleşme sürecini çoğunlukla din-siyaset, din-ekonomi, din-hukuk ilişkileri gibi makro süreçler ekseninde irdelemiştir. Öte yandan, son yıllarda çeşitli dini ve etnik grupların kendine has kimliklerinin birer ifadesi olan ritüel ve özel günlerini merkeze alarak yapılan çalışmalarda ise bu ritüellerin daha çok dini ve etnik grup kimliğinin kamusallaşmasına ve grup kimliğinin yeniden tanımlanmasına yaptığı katkı temel sorun olarak ele alınmaktadır.<sup>5</sup> Ancak

---

<sup>5</sup> Bu çalışmalara örnek olarak Delal Aydın’ın Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as A Myth(ODTÜ 2005) adlı yüksek lisans tezi, Ayşen Baylak’ın Visibility Through Ritual: Shiite/Caferi Community in Turkey (Boğaziçi Üniversitesi 2009) adlı yüksek lisans tezi ve Fahriye Dinçer’in Formulations of Semahs in Relation to the question of Alev Identity in Turkey(Boğaziçi Üniversitesi 2004) adlı doktora tezi zikredilebilir. Zira bu çalışmalarda söz konusu ritüellerin ve onlar etrafında etnik ve dini kimliklerin yeniden inşa edilmesine odaklanılmıştır. Ancak bu ritüellerle

1980'lerden sonra kültürel çalışmalar bağlamında din, modernleşme<sup>6</sup> ve sekülerleşme ilişkilerini irdeleyen çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu yüksek lisans tez çalışmasının amacı da öncelikli olarak makro süreçlerde ortaya çıkan modernleşme ve laikleşme deneyimlerine değil mikro süreçlerde gözlemlenen ve gündelik hayatta görünür hale gelen dönüşümlere odaklanmaktadır. Bu çalışma bahsi geçen dini kimlik odaklı çalışmalardan farklı olarak, dini ya da tasavvufu sadece belli bir dini grup kimliğine münhasır bir kimlik algısı olarak değerlendirmemektedir. Bu tez çalışması dinî ve tasavvufî algı ve ürünleri genel olarak içerisinde bulunduğu popüler kültürü etkileyen ve ondan etkilenen bir olgu olarak incelemekte ve onun met'alaşması, postmodern bağlamdaki dönüşümleri ve ana akım popüler kültüre eklenmesi gibi konuları mevzu edinmektedir.

Bu yönüyle düşünüldüğünde, bu çalışma daha önce tasavvuf üzerine yapılan çalışmalardan farklı olarak tek taraflı biçimde sadece dinî tasavvufî oluşumların toplumsal dönüşümler üzerindeki etkilerini değil, kültürel eğilim ve dönüşümlerin din ve tasavvuf anlayışı üzerindeki etkilerini de gündeme taşımayı amaç edinmiştir. Söz konusu amaç doğrultusunda, bu araştırmanın tasavvufî gruplara dair çalışmalarda yeterince değinilmeyen din ve popüler kültür ilişkilerini ortaya koyarak, araştırma sahasının bu yönüne dikkat çekmesi iddiası açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla çalışmamız, şimdiye dek hep “modern toplumda bir dinî yeniden uyanış ve diriliş” şeklinde ortaya konan dinsel görünürlüğün esasında “örtük bir sekülerleşme”yi<sup>7</sup> de içerisinde barındırdığını uygulamalı şekilde ortaya koyabilme amacını taşımaktadır.

---

ortaya çıkan temsil ve imajların birer popüler kültür ögesi olarak gündelik hayatta yer alış biçimlerine değinilmemiştir.

<sup>6</sup>Çalışmanın Teorik ve Kavramsal Çerçeve bölümünde bu konuda ayrıntılı bir literatür taraması ve tartışma sunulacaktır. Ancak burada örnek olarak Nilüfer Göle'nin Modern Mahrem (Metis Yayınları, 1991), Nevin Meriç'in Âdâb-ı Muaşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927) (Kapı Yayınları 2007) ve Hatice K. Arpaguş'un Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları (Çamlıca Yayınları 2001) adlı çalışmalarını zikredebiliriz. Bu çalışmalar gündelik hayat kültürü üzerinden din, modernleşme ve sekülerleşme ilişkilerini ortaya koymaktadır.

<sup>7</sup> Teorik ve Kavramsal Çerçeve bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde değinilecek olan bu kavram M. Tayfun Amman tarafından “*inanç, ibadet ve sembol boyutlarıyla dinî hassasiyetleri daha fazla olan toplum kesimlerinin gündelik hayatlarında görülen sekülerleşme temayülü*” olarak tanımlanmaktadır. Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. M. Tayfun Amman, “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesi”, Aile ve Eğitim Sempozyumu, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 24-25 Nisan 2010, s. 4.

## 2. TARİHİ ARKA PLAN: TASAVVUFA ve MEVLEVİLİĞE GENEL BİR BAKIŞ

### 2.1. İslâm'da Tasavvuf ve Tarikatlar

Tasavvuf insanlığın varlık, bilgi ve ahlak yönlerini kavrayan, çok boyutlu bir dini yaklaşım biçimi olarak tarif edilebilir. Bu çok boyutluluğu içerisinde tasavvufu hem sosyal örgütlenme biçimi olan tarikatlar çerçevesinde ve hem de bir bilgi ve ahlak sistemi olarak dini ilimler geleneği çerçevesinde anlamlandırabiliriz. Dolayısıyla İslâm tasavvufu hem bir sosyal düzenin ve hem de bir ilim ve ahlâk geleneğinin esasını oluşturur. İslam tarihi boyunca gelişip farklılaşan değişik kollarıyla tasavvuf kendi içerisinde çok büyük bir çeşitlilik içeren bir yapıya kavuşmuştur. Tasavvufî ekoller yüzyıllar içerisinde buldukları coğrafyaya, bağlı buldukları silsileye, siyasi ve toplumsal değişkenlere göre dönüşüme uğramıştır. Ancak bütün bu farklılaşma ve dönüşümlerle beraber, İslâm tasavvufu için temel kaynak ve mihenk ölçüsü Kur'an ve sünnet olarak değerlendirilmektedir. Aksi takdirde İslâm tasavvufu hakkında basit bir şekilde ifade edildiği üzere bir "İslâm mistisizmi" tanımlaması yeterli olurdu. Ancak tasavvuf ile mistisizm arasında varlık, bilgi ve ahlâk problemleri açısından temel farklılıklar bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Tasavvuf ve mistisizm arasındaki benzerlik ya da farklılık meselesi iki açıdan önemli bir husustur. Evvela İslâm tarihi boyunca geliştirilen tasavvuf karşıtı söylem ve hareketlerin ana dayanak noktası olarak tasavvufun İslâm dışı etkilere açık ve bozulmaya son derece müsait, sübjektif bir anlayış olduğu gerekçesiyle tasavvuf ve mutasavvıflar zemmedilmiştir. Bu iddia temelinde Selefî ve Vahhabi akımlardan modern dönemdeki İslamcı hareketlere kadar her dönemde tasavvuf karşıtı hareketler var olmaya devam etmiştir.<sup>9</sup> İkinci önemli husus günümüz dünyasında küresel kültürde yerini alan "sufizm" adı altındaki çeşitli anlayış ve pratiklerin Türkiye'deki tasavvuf algısı ve pratikleri üzerindeki tesirleridir. Dolayısıyla tasavvuf ve mistisizm arasındaki

---

<sup>8</sup> Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1998, s. 15.[Yazar bu eserinde aksi yöndeki bir çok iddiaya rağmen son kerte tasavvufun İslâm mistisizmi olarak adlandırılmasının doğru olacağını ifade etmektedir. Bu konudaki farklı yaklaşımları ele alarak mistisizm ile tasavvuf arasındaki temel farklılıkları felsefi ve tarihî olarak ortaya koyan bir çalışma için bkz. Şahin Filiz, "Tasavvuf ile Mistisizm Arasındaki Temel Farklar-Felsefi Bir Yaklaşım" *Diyanet İlmî Dergi* Cilt-30 Sayı-1 1994 ss.103-123.

<sup>9</sup> Modern dönemde tasavvuf karşıtı hareketlerin genel bir değerlendirilmesi için bkz. Elizabeth Sirriyeh, *The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Curzon 1999.

veya tasavvuf ve “sufizm” arasındaki fark, benzerlik, benzeşme ya da aynılık tartışması günümüzde de geçerli olan ve bu çalışmada da ana eksenlerden birini teşkil eden bir meseledir.

Tasavvuf bizzat sufilerin kendi anlatımlarında da görebileceğimiz üzere İslâm’ın olmazsa olmaz bir şartı olarak görülmemiştir. İmam-ı Rabbani Mektubat’ta tasavvufun iman, amel ve ihlas olarak üç cüz halinde tarif ettiği şeriatın üçüncü cüzünü yani ihlası gerçekleştirmeye yardımcı olduğunu ifade etmiştir.<sup>10</sup> Tasavvufun İslam dini içerisindeki yeri ve tarifi söz konusu olduğunda her mutasavvıf farklı bir tanım yapmakla birlikte, üzerinde anlaşılan nokta tasavvufun İslam dairesi içerisinde, müslümanın kendi iradesiyle girerek mürid olacağı ve [kâmil bir müridin rehberliğinde] kalbini masivâdan temizleyip takva yoluyla Allah’a daha fazla yaklaşacağı bir yol olduğu görüşüdür. Bu yol bir yönüyle temel olarak Kur’an ve Sünnet kaynaklı âdâb ve erkânı içerdiği gibi, diğer bir yönüyle de kendine has bir bilgi ve ahlak sistemini içermektedir. Tasavvufu ve onun sosyal örgütlenmesini oluşturan tarikatları İslam dini içerisinde daha iyi konumlandırabilmek için kaynaklarını, oluşumunu ve tarihi süreçteki gelişimini kısaca ele almalıyız.

### **2.1.1. İslâm Tasavvufunun Kaynakları ve Tarihî Gelişimi**

Tasavvuf kelimesi bir rivayete göre sert yünlü kumaş manasındaki “sof” kelimesinden türemiştir. Zira asr-ı saadet devrindeki ilk zahidlerden beri bu tarz elbise giymek zühd ve takvanın ve bu dünya karşısında ahirete değer vermenin bir sembolü sayılmıştır. Başka bir yoruma göreyse tasavvuf kelimesi Grekçe “sofos” kelimesinden türemiştir. Ancak bu yorum tasavvufu İslâmi çerçevesinden öteye taşıyan ve felsefi kökene sahip, evrensel bir terim olarak kabul eden bir yaklaşımı içermektedir. Bunun yanı sıra saflık ve temizlik manasındaki “safa” ve asr-ı saadet dönemindeki “ashab-ı suffa” terimleri de tasavvufun kelime kökeni olarak bizzat mutasavvıflar tarafından öne sürülmüştür.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Reşat Öngören, “Ehl-i Sünnette Tasavvufun Yeri” Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, ss.158.

<sup>11</sup> Süleyman Derin, “The Origins of the Term Sufi”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı:2/4 Ankara 2000, ss. 108-111

Tasavvufun temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyyedir. Kur'an ve sünnete dayalı kaynakları söz konusu olduğunda ilk olarak dikkat çekilen nokta Kur'anın bir zahiri ve bir de batınî manası olması hasebiyle tasavvufun asıl amacının Kur'an'ın batını yönüne dayalı bir tefsir anlayışını esas almasıdır. Bu konuyu ele alan tasavvuf araştırmacısı Mustafa Tahralı Kur'an'ın anlaşılmasında tasavvufun rolünü şöyle vurgulamaktadır:

“Kur'an-ı Kerim nasıl ilk mümin ve müslümanların manevi ihtiyaçlarına, yani rûhî, kalbî problemlerine cevap olmuş ve onları küfr karanlığından, şirk cehaletinden tevhid nuruna, manevi ilim, irfan, ahlak ve insanlık zirvesine çıkarmışsa, bugün de Kur'an-ı Kerim öncelikle bu açıdan anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bu bakımdan “bilimsel tefsirler”den daha çok “işari” tefsirlerin, tasavvufî eserlerdeki tefsir ve tevillerin yararlı olacağını düşünüyorum.<sup>12</sup>

Dolayısıyla tasavvuf, bir ilmî metod olarak hem Kur'an'dan beslenmekte ve hem de Kur'an tefsirlerinde daha derinlikli bir bakış açısı sağlamaktadır. Öte yandan tarihi kökenleri asr-ı saadet günlerine kadar uzanan tasavvuf için sünnet de en önemli pratik kaynaktır. İlk sufilerden Abdülvahid bin Zeyd: “Gerçek sufiler, akıllarıyla sünneti tam anlamaya gayret eden, kalbleriyle ona bağlanan ve nefislerinin şerrinden de Allah'a sığınan kimselerdir demiştir.”<sup>13</sup> Schimmel tasavvufun kökenlerini irdelerken önemli bir noktaya dikkat çekmekte ve tasavvuftaki kâmil mürşid tipinin Hz. Peygamberin kişiliğindeki kemâl fikrinden hareketle şekillendiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> İlk tasavvufî oluşumlar Hicrî ikinci asırdan itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. İbrahim Edhem(ö. 166 Hicrî), Zünnûn-u Mısırî(ö. 245 H.), Maruf Kerhî(ö. 227 H.), Bişr-i Hafî(ö. 227 H.), Ebâ Yezid Bestâmî(ö. 261 H.) ve Cüneyd-i Bağdadî(ö. 298 H.) tasavvuf mesleğinin gelişmesini ve yayılmasını sağlayan ilk ehl-i tasavvuf isimler olarak bilinmektedir. Özellikle Zünnun-u Mısırî ve Ebâ Yezid Bestamî bu hususta önce çıkan mutasavvıflardır.<sup>15</sup> Milâdi 9. asırdan 11. ve 14. asırlara uzanan süreç literatürde klasik

<sup>12</sup> Mustafa Tahralı, “Kur'an ve Tasavvuf: Kur'an-ı Kerim'i Anlamada Tasavvufun Katkısı Neler Olabilir?”Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-1, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 170.

<sup>13</sup> Ahmet Yıldırım, “İlk Dönem Sufülerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları”, UİFD, Sayı-9, Cilt-9 2000, s. 393.

<sup>14</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill University of North Carolina Press, 1975, s. 26.

<sup>15</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 61.

tasavvuf dönemi olarak zikredilmektedir. Bu süreç içerisinde tasavvufî anlayışın ciddi bir sönüşüme uğradığı ve tasavvufî merkezin Arap dünyasından Horasan ve Maverâünehire kaydığı bilinmektedir. Bu dönüşüm sürecinde tasavvuf daha teşkilatlı, manevi terbiyeye daha çok önem veren, dini disiplinler arasında yerini almış bir dinî ilim dalına dönüşmüştür. Artık sufilerde keşif yönü daha çok ön plana çıkmış ve hocatalebe ilişkisi müşid-mürîd ilişkisine doğru evrilmeye başlamıştır. İlk ciddi tarikat oluşumlarının ve bunlara özgü âdâb ve erkânın doğuşu da bu döneme denk gelmektedir.<sup>16</sup>

Türklerde tasavvufun başlangıcı da Horasan'a dayanmaktadır. Anadoluda intişar eden tarikatların temelleri Horasan'daki tasavvuf ekolünün temsilcisi sufiler tarafından atılmıştır. Türklerin İslâmı daha yakından tanıyarak benimsemeye başladıkları süreçte ozan olarak adlandırılan kişiler artık "baba" ve "ata" olarak adlandırılmaya başlanmıştır.<sup>17</sup> Ahmed Yesevi ve onun halifelerinden olan Süleyman Bakırgani ve Hakim Ata Türklerin tasavvuf vasıtasıyla Müslümanlaşmasında büyük rol oynamışlardır. Bu aşamada Türkler arasında tasavvufî faaliyetler artarak devam etmiş ve bunun sonucunda birçok tarikat ortaya çıkmıştır. Türk sufileri Nakşbendilik, Kadirilik, Halvetilik, Kübrevilik, Mevlevilik, Bektaşilik ve daha birçok tarikat oluşumuyla tasavvufî canlılığı devam ettirmişlerdir. Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde etkili olmuş birçok tarikat olmakla birlikte en çok öne çıkanları Yeseviyye, Kübreviyye, Mevleviyye, Nakşibendiyye, Bektaşiiyye ve Melamiyye gibi tarikatlar ve bunların çeşitli kolları ve şubeleri olmuştur. Bütün bu tarikatlar Osmanlı asırları boyunca Anadolu topraklarında faaliyet göstermiş ve gerek sosyal hayatta ve gerekse ilim ve kültür hayatında önemli görevler üstlenmişlerdir. Özellikle 15. ve 16. asırlar ve sonrasında Osmanlı Devlet yönetimi tarikatların yaygınlaşmasını desteklemiştir.

Tasavvuf ve tarikatlarda en önemli boyut âdâb ve erkândır. Zira âdâb ve erkân tarikatte usûlü ve uslûbu belirleyen bir iç disiplin gibidir. Bu âdâb ve erkân içerisinde meydana gelen değişme ve farklılaşmalar ise tarikatların birbirinden ayırt edilmesini ve farklı kimlikler kazanmalarını sağlayan araçlar olmuşlardır. Âdâb ve erkân yüzyıllar içinde

---

<sup>16</sup> Fritz Meier, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu"(Çev: Ramazan Muslu) Tasavvuf Sayı-13, Ankara 2004, ss.444-447.

<sup>17</sup> M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 2003, s. 49-51.

gelişmekte ve zamanla billurlaşarak nihai halini almaktadır. Sûfilerin toplum içinde uygulamaları ile ilgili hususlar “*âdâb-ı sûfiyye* yahut *mi'yar-ı tarîkat*” denilen eserlerle anlatılagelmiştir. *Adâbu'l-mürîdîn*, *İrşâd'ul-mürîdîn*, *Âdâbu's-seniyye*, *Sünen-i meşâyihü Halvetiyye*, *Behçetü's-seniyye*, *Dürretü'l-esrar* ve *Kenzü'l-feyz* gibi örnekleri olan âdab kitapları tasavvuf klasiklerinde işlenip ele alındığı gibi yine tasavvuf klasiği kabul edilen *Risale-i Kuşeyrî*, *Keşfu'l-Mahcûb*, *El-Lumâ*, *Istilahât-ı Sûfiyye* veya *Tabakât-ı Sûfiyye* denilen eserlerin bünyesinde de ele alınmaktadır. Daha sonraki dönemlerde tarikat uygulamaları mutasavvıflarca müstakil risalelere de dönüşerek *mi'yar-ı tarîkât*, *âdâb-ı tarîkât*, *hurde-i tarîkât*, *tarikâtnâme*, *usul-i tarîkât*, *erkânname* gibi isimlerle çeşitli manzum veya mensur eserlerde toplanıp mensupları tarafından okunmuştur. Her tarikatin kendine has zikir, rabîta, murakabe, halvet, sohbet ve benzeri usulleri bulunmaktadır.

- Zikir Allah'ı anmaya, hatırlamaya ve unutmamaya dayalı çeşitli sözlerden oluşan ve belli bir ritm içinde söylenen sözlerden oluşan bir tarikat âdâbidir. Tasavvufta zikir cehri ve hafi olmak üzere ikiye ayrılır. Nakşibendiyye ve Şazeliyyede gerek tek başına ve gerekse topluluk halinde yapılan zikir hafi, diğer tarikatlarda ise cehridir.
- Rabîta mürid ve şeyh arasında müridin şeyhe öykünerek ve onu taklid ederek düşünmesi ve kalbini şeyhin feyziyle doldurmasıdır. Rabitanın nihai amacı fenafişşeyh halidir ki bu hal müridin her işinde ve halinde şeyhine tabi oluşu ve nefsinin teslim edilişidir.
- Murakabe müridin her an uyanık olması ve vahdet halini tecrübe etmesine dayanan ve müridin şeyhini ya da Hz. Peygamberi düşünmesiyle gerçekleştirilen bir haldir.
- Halvet tasavvufta çile olarak da isimlendirilen ve topluluktan ve insanlardan uzaklaşıp uzlete çekilerek zikir, ibadet ve riyazet ile meşgul olma halidir. Halvet tarikatlarda en önemli manevi terbiye araçlarından biridir.

### **2.1.2. Sosyal ve Kültürel Boyutlarıyla Tasavvuf**

Tasavvuf ve tarikatların bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde ve toplumlarında da son derece müessir olduğunu ve bütün bir hayatı kuşatacak şekilde örgütlendiğini söylemek mümkündür. Gündelik hayatta, siyaset, edebiyat, sanat ve kültür hayatında tasavvufun ve tarikatların izlerini görmek

mümkündür. Tasavvufun kültür ve medeniyet kaynağı olarak güçlü iç dinamikleri vardır. Kenan Gürsoy bu durumu şöyle açıklıyor:

“...tasavvufî bir mahiyetle yaşanan derûnî hayatın kendini kültür verimleri halinde dışa vurmasının ne kadar önemli olduğunu görmemek elde değildir. Bilhassa tasavvuf alanında kendini yeniden inşa eden insanın anlaşılmasının ve bu tarzın eğitim yoluyla candan cana sirayet ettirilmesinin zemini de, yine bu kültürle bütünleşilerek sürdürülen bir egzistansiyel ortamdır.”<sup>18</sup>

Gürsoy, burada bahsedilen kendini yeniden inşa sürecini tasavvuftaki temaşa, tecelli, alem-i kübrâ/alem-i suğra, emanet, mâsiva, ilahi cevher, vahdet/kesret, ahenk, itidal ve adalet gibi ıstılahlarla açıklamaya çalışmaktadır. Bütün bunlardan yola çıkarak “yaratıcı edeb” kavramını ortaya atan Gürsoy, bunu tasavvufun bir kültür ve sanat metodu olarak üretmiş olmaktadır.

Bu kapsamda düşünüldüğünde tasavvuf, edebiyattan musikiye kadar uzanan klasik sanatların sadece muhteva açısından kaynaklarını oluşturmakla kalmamış bizzat bu sanatların metodunu da tayin etmiştir. Ahmet Yesevi, Edip Ahmet Yükneki, Yusuf Has Hacib gibi Klasik Edebiyatımızın kurucu edib ve şairlerinden Şeyh Galib ve Esrar dede gibi son büyük örneklerine kadar her aşamada tasavvufun edebiyatımızı şekillendirdiği bilinmektedir. Tasavvuf hem halk edebiyatı ve divan edebiyatını büyük ölçüde etkilemiş ve hem de bunlardan ayrı olarak bir tasavvufî edebiyat geleneği oluşturmuştur.<sup>19</sup> Tasavvuf edebiyatının çoğunlukla sade, basit ve öğretici bir uslûbu tercih ettiği ve bu yolla tarikatlarda manevi eğitime destek sağlamayı hedeflediği bilinmektedir.<sup>20</sup> Tasavvufun musiki alanında da tıpkı edebiyat sahasında olduğu gibi sözleri ve usûlleriyle müstakil bir tekke musikisi olduğu gibi, klasik Türk musikisini ve halk aşıklığı geleneğini de etkilediği bilinmektedir. Musiki alanında uygulanan bir öğretim metodu olarak meşk usûlü, tıpkı ilim geleneğindeki müzakere usûlü gibi hoca-

<sup>18</sup> Kenan Gürsoy, “*Tasavvuf ve Kültür Yaratıcılığı*”, Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3, Bursa 2004, s.10.

<sup>19</sup> Mustafa İsen, “*Türk Edebiyatının Dini Tasavvufî Boyutu*”, TDV Diyanet Dergisi Özel Sayısı, 1990, ss.101-104.

<sup>20</sup> Azmi Bilgin, “*Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü*”, TALİD, Cilt-5 Sayı-10, 2007, s.333.

talebe ilişkisine dayalı bir öğrenmeyi ön plana çıkarmakta ve bu anlamda tekke ve zaviyelerdeki manevi terbiye ve âdâbın da bir parçası haline gelmektedir.<sup>21</sup>

Tasavvuf âdâb ve erkânının bir başka yönü de gündelik hayattaki kıyafetlerdir. Tarikat kıyafetlerinin kendi içerisinde bir sembolik dünyası vardır. Mesela gül mührü denilen ve tarikatte tac üstüne takılan mührün Hz. Muhammed'i simgelediği bilinmektedir. Yine dervişlerin giydiği tacların üzerine sarılan tülbentlerin boyuna ve rengine göre farklı anlamları vardır. Tasavvufta en bilinen sembollerden biri olan hırka; aba, cübbe ya da kaftan olarak da adlandırılmakta ve tasavvuftaki anlamı Hz. Peygamber'in ehl-i beytini abası altına alması ya da Ka'b bin Zübeyr'e hırkasını vermesi gibi olaylara ithafen açıklanmaktadır. Bunların yanı sıra kuşak, küpe ve benzeri gibi bir çok giysi ve eşya da tarikat kıyafetleri arasında yer almaktadır. Sonuç olarak tasavvufi kıyafetlerin arka planındaki sembolizm yine Kur'an'dan ve Hz. Peygamberin hayatından misaller ve olaylar etrafında şekillenmiştir.

## 2.2. Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Mevlevîlik

“Beylerbeyi'nden İstanbul'a inerken, vapurda Remzi Efendi isimli bir Mevlevi Şeyhi gördüm. Bu oldukça eski bir hatıra... Sağ veya vefat etti, bilmiyorum. Bana alâka gösterdi, böyle bir büyük zata' bağlılığım yüzünden... Remzi Efendi vaktiyle İstanbul'daki ilk İlahiyat Fakültesinde tasavvuf müderrisi imiş... Tasavvuf imtihanında mümeyyiz olarak bizim Efendi Hazretlerini rica etmişler... O da teşrif etmiş... İmtihan heyeti oturuyor. Remzi Efendi esas hoca, sağında Efendi Hazretleri...

Bir talebe gelmiş... Sorulan soru şu:

- Tarikatlar arasında farikalar nelerdir?»  
Talebe cevap vermiş :
- Efendim; harikuladeliğin izharında Kadiriler, Rufailer, aşk ve muhabbette Mevleviler, zühd ve takvada Nakşiler...»  
Ve hemen ilâve edeyim ki, Efendi Hazretleri Nakşîdir. Soran da Mevlevi... Belli ki, talebenin bu cevabında biraz da hocasının hoşuna gitme gayreti var... Bunun üzerine müderris Remzi Efendi derhal şu suali sormuş:
- Sen birinden birini tercih mevkiinde olsaydın, hangisini tercih ederdin?» Talebe gayet güzel bir cevap vermiş:

<sup>21</sup> İbrahim Benlioğlu, 17. Yüzyılda Bursa'da Yaşamış Süfi Musikişinaslar”, Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü, Bursa 2002, s. 276.

- Efendim, aşk ve muhabbete her şey dahildir. Ve bizim Efendi Hazretleri'nin dudağı kıpırdamış :
- Aferin oğlum!..  
Bitmiş imtihan, çıkmışlar. Efendi Hazretleri'ni arabaya doğru götürürken o Mevlevi şeyhi, — anlayın işi, hemen müşkülünü halledecek — demiş ki:
- Efendim; ben Mevleviyim, çocuk benim hoşuma gitsin diye aşk ve muhabbetten söz etti. Siz de aferin diye mukabelede bulundunuz. Nakşî olduğunuz halde... Bundaki, hikmet nedir?[ Kendi anlatıyor, Efendi Hazretleri değil... :]

Büyük zattan şu cevabı almış.

- Çocuğun görüşü doğrudur! Aşk ye muhabbete her şey dahildir! Ama Nakşîlerin zühd ve takvası o aşkı peçelemek içindir! Çocuk o kadar derine gidemezdi. Ben bunun için aferin dedim!

Ve Remzi Efendi erimiş bu cevap önünde... Yani Mevlevilerin aşk iddiasının çok çıplak kaldığını anlamış...<sup>22</sup>

Mevlevilik tasavvuf tarihinde ve özellikle Türk tasavvuf kolları arasında, ortaya koyduğu manevi ve maddi yüksek kültürle diğer tasavvufi ekollerden farklı bir yere sahip olmuştur. Bu anlamda Mevlana Celaleddin-i Rûmî'nin İslâm dünyasında büyük bir şair ve mutasavvıf olarak kimliği, Mevleviliğin daha sonraki dönemde kültür yaratıcı gücünü destekleyecek bir husus oluşturmuştur. Ancak Mevlevilik aynı zamanda kültür ve sanat hayatındaki rolüyle, devlet adamları arasındaki yaygınlığı ve tesiriyle ve siyasetteki etkinliğiyle her zaman tartışma konusu oluşturmuştur. Yukarıdaki pasajda Türkiye'de 20. yüzyılda bir Nakşibendî şeyhi olan Seyyid Abdülhakim Arvasî'nin ve ona intisab etmiş olan bir şairin; Necip Fazıl Kısakürek'in yorumuyla Mevlevilik ve Nakşibendilik arasındaki meşrep farkı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu pasajda Nakşibendi zühd ve takvasının, Mevlevi aşk ve muhabbetini de içeren ve onu gizleyen daha üstün bir merteye olduğu ve Mevlevi aşkının aslında bir zaaf olduğu anlatılmaya çalışılırken, hayatı boyunca tasavvuf araştırmacılığı yapan Anne Marie Schimmel'e göreyse aslında aynı aşk ve muhabbet Mevlana ve Mevleviliğin zaafi değil gücüydü:

“Rumi'nin gücü aşkından geliyordu; insani olarak tecrübe edilen ama tamamen Hakk'a dayanan bir aşk. Hiç kimse onun yaptığı gibi mistik duanın en derin sırlarını açığa vurmamıştı. O her

<sup>22</sup> Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999, ss.163-164

duanın ilahi bir lütuf olduğunu hissediyordu ve kendisini bu ilahi lutfu tamamen açık bırakıyordu.”<sup>23</sup>

Bu iki zıt görüşün birisi tasavvufî gelenek içerisinde şeriata en sıkı şekilde bağlı olan Nakşibendiliğe mensup Müslüman bir şaire aitken, bir diğeri İslâm dünyasına ve tasavvufa dışarıdan bakan, oryantalist bilgi geleneğine mensup bir tasavvuf araştırmacısına aittir. Mevlana ve Mevlevilik hakkında ortaya konan bu iki farklı kanaat aslında bugün de hem müslümanlar arasında hem de tasavvuf araştırmacıları arasında kendisini hissettirmekte olan bir görüş ve meşrep farklılığıdır. Ayrıca tasavvufî ekoller arasındaki bu farklılıkların nasıl algılandığı, sadece onun bugünkü muhataplarının algı durumuyla değil tarihi boyunca önde gelen isimlerinin ve genel olarak tarihi gelişiminin de seyriyle ilgili bir sorundur. Dolayısıyla Mevlânâ ve Mevleviliğin tasavvuf tarihimizdeki yerini ve bugün nasıl algılandığını daha iyi anlamak için Mevlana Celaleddin Rumi'nin hayatı ve eserine ve Mevleviliğin tarihine bakmamızda fayda vardır. Bu çaba, tasavvuf edebiyatı ve klasik edebiyat tarihinde bir çok kişiye ve esere isim olan “Mevlana” ünvanı ve “Mesnevi” türünün Mevlana Celaleddin Rumi ve eserine münhasır isimlere dönüşmesinin sebeplerini anlamamıza da katkı sağlayacaktır.

### **2.2.1. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Hayatı, Eseri ve Tasavvuf Anlayışı**

Mevlana Celâleddin Rûmî milâdî 1207 senesinde Belh şehrinde doğmuştur. Sultan'ül-Ulema olarak da anılan babası Bahaeddin Veled ve Seyyid Burhaneddin gibi alim ve mutasavvıfların talebesi ve müridi oldu. Mevlana Celaleddin gerek ilmiyle ve gerekse ailesinden tevarüs ettiği asaletiyle Konya'da bir alim ve mutasavvıf olarak son derece sevilen ve sayılan bir müderristir. Rumi'nin Şems-i Tebrizi ile karşılaşması ise onun hayatında ve tasavvuf anlayışında yeni ufuklar açan önemli bir dönüm noktasıdır. Mevlana'nın Şems-i Tebrizi ile karşılaşmasının ne zaman olduğu konusunda rivayetler çeşitli olmakla birlikte, bu tanışma esnasında elli yaşını aşmış olduğu bilinmektedir.<sup>24</sup> Şems'le aylarca süren uzun sohbetleri ve onun coşkulu meşrebinin tesiriyle sarf ettiği sözleri, Mevlana'nın o güne dek yerleşen itibarını sarsacak şekilde talebeleri arasında ve

<sup>23</sup> Annemarie Schimmel *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill University of North Carolina Press, 1975, s.324.

<sup>24</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin Hayatı ve Eserleri*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 2010, s. 68

muhitinde rahatsızlıklara sebep olmuştur. Bütün bu rahatsızlıklar Şems'in Konya'yı terk etmesine sebep olmuştur. Babasının üzüntüsüne şahid olan talebeleri ve Mevlana'nın oğlu Sultan Veled Şems'i tekrar Konya'ya getirdi. Ancak çok geçmeden yeniden baş gösteren rahatsızlık üzerine Şems-i Tebrizi Konya'yı terk etti. Şems'in kayboluşu suikast olarak da yorumlanmıştır ancak şehadete mi erdiği yoksa kayıp mı olduğu hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Mevlana Celaleddin Rumi Şems'ten sonra Selahaddin Zerkubi ve Hüsameddin Çelebi gibi müridleriyle sohbetlerine devam etmiştir. Rûmî milâdî 1273 senesinde Konya'da vefat etmiştir. Vefat gününü “şeb-i arus” olarak isimlendiren Mevlana bunun sevgiliye kavuşma olduğunu ifade etmiştir. Mevlana'nın en meşhur eseri altı ciltlik Mesnevi adlı kitabıdır. Bunu yanı sıra Divan-ı Kebir[Divan-ı Şems-i Tebriz-i], Mecalis-i Seb'a, Mektubat ve Fihi Mafih adlı eserleri de vardır. Mesnevi adlı eserin yüzyıllardır Türkçe'de birçok şerhi ve tercümesi yapılmıştır. Ayrıca modernleşme sürecinde gerek Türkiye'de ve gerekse dünyanın çeşitli ülkelerinde ve dillerinde Mesnevi'de geçen hikâyelerden oluşturulan kitaplar ve Divan-ı Kebir'den seçme şiirler kitap olarak basılmıştır.

Mevlana Celâleddin Rumî'yi farklı bir mutasavvıf kılan en önemli etkenlerden birisi şüphesiz onun coşkulu ve neşve dolu aşkı ve güçlü şair kimliğidir. 13. asırda Anadolu'da yaşamış bir mutasavvıf olarak bir yandan güçlü bir şiir dili olan Farsça'da eser verirken, bir yandan da içerisinde yaşadığı topluma tasavvuf anlayışını yine o etkileyici uslubuyla aktarmıştır. Mevlana'nın tasavvuf anlayışında sadece akla ve mantığa dayalı ve tasavvuf ıstılahlarını ön plana alan bir yaklaşım yerine, misallere ve şiirlere başvuran bir anlatım tarzı söz konusudur. Mevlana'da müridin seyr-i sülûkteki hali kendisini unutmaya değil bilakis kendini bulmaya odaklanmaktadır.<sup>25</sup> Yine Mevlana'ya göre tasavvufta esas olan esma-ı zikir değil cezbedir. Zira cezbe müridin kendini bulmasını sağlayan bir ruh halidir. Mevlana dünyayı insanın kendisi bulmasını engelleyen ve onu Allah'tan uzaklaştıran hırs, tamah gibi bütün kötü özellikler olarak tanımlar. Mevlana söz konusu olduğunda değinilmesi gereken bir başka önemli nokta ise onun insan anlayışıdır. Birçok modern dönem – akademik ya da popüler - metinlerinde ifade edilen Mevlana'nın hümanistliği mevzuu aslında onun insan

---

<sup>25</sup> A.g.e., s. 172.

anlayışının yanlış anlaşılmasıyla alakalıdır. Zira Mevlana “insan”ı ve “insan”lığı doğuştan kazanılan verili bir kategori olarak değil, ömür boyu gösterilen mücadelede sonucunda ulaşılan bir manevi merteye olarak değerlendirir.<sup>26</sup> Dolayısıyla Mevlana’da bahsi geçen insan, hümanizm felsefesinin mevzuu olan beşer değildir. Son olarak bu çerçevede Mevlana’da öne çıkan bir mefhum olarak aşka da değinmemiz gerekiyor. Yukarıda alıntı yaptığımız pasajda Mevlevilikteki aşkın çok çıplak kaldığı görüşü ifade ediliyordu. Yine aynı eserde Abdülhakim Arvasi’ye göre Batılılar Mevlevilikteki örtünmeyen ve sürekli açığa vurulan aşkı cezbedici bulmaktadır.<sup>27</sup> Oysa biz tarih boyunca Mevlevilik tarikatında ve günümüzde yine Mevlevilik etrafında oluş(turul)an aşk anlayışıyla, Mevlana’daki aşk anlayışını ayırd etmeliyiz. Zira onun tanımladığı aşk ile muhatapların algılamasındaki aşkın hangi düzeyde birbirine tekabül ettiği ayrı bir tartışmadır.

“Akıl, aşk ve bilgi, Hakk damının merdivenidir”<sup>28</sup> cümlesi Rumi’de aşkın konumunu ifade etmektedir. Akıl ve bilgiyle birlikte aşk da böylece Hakk’a ulaşmada bir aşamayı temsil eder. Ancak Mevlana’nın aşkı akıldan üstün olarak tasvir eden ifadeleri akıl ve aşk arasındaki üstünlük ilişkisine dayanmamaktadır. Bu değerlendirme akıl ve aşkın Hakk’a ulaşmada insana ne sağladığı ya da insanı nelerden alıkoyduğunu ilgilidir. Dolayısıyla Mevlana, akli insanın somut duyuları olarak mülhaza ettiği için aşk aşamasında onu bir bağ olarak görmektedir. Sonuç olarak akıl, bilgi ve aşkın anlamları, Hakk’a ulaşma yolunu ifade eden seyr-i sülûk merhalelerindeki konumlarıyla birebir alakalıdır. Mevlana’da tasavvufun merhalelerini ele alan Nurettin Topçu bu durumu şöyle anlatıyor:

“Aşkın ummanında aklın irşadı da lüzumsuz bir külfet sayılır. Sadece aşkın bir nevi tortusu, dumanı veya ondan fişkırان bir alev kalır ki o da dışarıya çıkınca volkan ateşi gibi donup kalmaktadır: Bu şiiirdir, neydir, sema’dır, her çeşit ifadedir. Aşkın kendisi değildir.”<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Himmet Konur, “Mevlana, Tasavvuf ve Ahlak” Mevlana ve İnsan Sempozyumu Bildirileri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s.36. Ayrıca Mevlana’nın hümanistliği meselesini ele alan ve bu konudaki farklı görüşleri derleyen bir inceleme için bkz. Nurullah Çetin “Mevlana Hümanist Bir Şair midir?” SÜMAM Yayınları-1, Bildiriler Serisi-1 2007.

<sup>27</sup> Necip Fazıl Kısakürek, Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1999, s. 221.

<sup>28</sup> Mevlana Celaleddin Rumi, Divan-ı Kebir (5 cilt) (Çev: Abdülbaki Gölpınarlı) Remzi Kitabevi İstanbul 1957.

<sup>29</sup> Nurettin Topçu, “Tasavvufun Merhaleleri ve Mevlana” Türk İslâm medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi Mevlana Özel Sayısı Konya 2007/3, s. 238.

Topçu tasavvufun kendi iç mantığında ele aldığı merhaleleri tasavvuf ıstılahları çerçevesinde bu şekilde değerlendirmekte, sürekli varlığın hallerinden sıyrılma ve terk yolculuğu içerisinde bütün bu aşamaların anlam kazandığını düşünmektedir. Sonuç olarak tasavvufi manada akıl, aşk, vecd gibi mefhumların hiçbiri kendi içerisinde amaç değil sâliki Hakk'a ulaştırmada bir vesile olarak anlamlıdır.

### **2.2.2. Mevlevîliğin Kuruluşu ve Tarihî Gelişimi**

Mevlevilik, 13 asrın sonlarında Mevlana Celaleddin Rumi'nin vefatından sonra ilk oluşum aşamasını yaşamaya başlamış bir tarikattır. Mevlevilikte Mevlana'nın halifesi konumundaki kişiye çelebi ünvanı veriliyordu. Çelebi Hüsameddin ve Mevlana'nın oğlu Sultan Veled tarikatın kurucularıdır. Tarikatın silsilesi Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Çelebi Hüsameddin çelebilik makamının ilk postnişinidir. Ardından Çelebilik makamına Sultan Veled geçmiş ve ondan sonra Çelebilik makamının babadan oğula geçmesi veya aile içinde devretmesi gelenek halini almıştır.<sup>30</sup> Mevleviliği tarihi olarak üç döneme ayıran Ekrem Işın, Mevleviliğin birinci dönemini Sultan Veled'in vefat tarihi olan 1312'ye kadar olan ilk dönem, ikinci dönemini 16. asrın ortalarına kadar süren büyüme dönemi ve üçüncü dönemini ise 16. asrın ortasından sonra bir "imparatorluk kurumu" olarak eriştiği konum şeklinde tasnif eder.<sup>31</sup> Modernleşme öncesi klasik dönemi tasnif eden bu yaklaşıma bir yenisini eklemek gerekirse Osmanlı'da ilk ciddi modernleştirici hamlelerinin yapıldığı III. Selim ve II. Mahmut Dönemi'nden 1925 yılında tarikatların kapatılmasına kadar olan dönemi ve hatta günümüze kadar olan dönemi ekleyebiliriz.

Mevlevilik Selçuklu asırlarından devraldığı güçlü dini ve kültürel varlığını Osmanlı Dönemi'nde de perçinleştirerek devam ettirmiştir. Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olan Bursa'dan başlayarak bütün Osmanlı tarihi boyunca, klasik dönem ve daha sonrasında, gerek bir dini hareket olarak, gerek kültür ve sanat hayatında ve gerekse devlet içerisinde etkili olmuş bir tarikattır.<sup>32</sup> Özellikle Ulu Arif Çelebi'nin Batı

<sup>30</sup> Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 359.

<sup>31</sup> Ekrem Işın, "Anadolu'da Mevleviliğin Üç Dönemi", Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2 Bursa 2003.

<sup>32</sup> Abdürrezzak Tek, Mevlevi Kültürünün Bursa'daki İzleri, SÜMAM Yayınları-1, Bildiriler Serisi-1 Konya 2007.

Anadolu'daki etkin faaliyetleri Anadolu'da Mevleviliğin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamış ve bu tarikatın Osmanlı Döneminin ilk iki asrında güç kazanmasına zemin hazırlamıştır. Mevleviliğin Osmanlı klasik dönemi olan 16. Asırda devlet yapısının merkezileşmesi ve kurumsallaşmasıyla paralel olarak kurumsallaştığını ve merkezi bir yapıya kavuştuğunu görüyoruz. Bu merkezileşme tarikat yapısında seçkin bir kültürün billurlaşmasını da beraberinde getirmiştir<sup>33</sup>. Bu dönüşüm, bugün de hala geçerli olan, mevleviliğin bir seçkinler tarikatı olduğu yönündeki genel kanıyı giderek daha çok güçlendirmiştir. Gölpınarlı bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“XVI. asrın ortalarında Mevlevîlik köylere kadar yayılmış ve Anadolu'da bir çok yerinde halkı tamamen Mevlevîlerden oluşan Mevlevî köyleri kurulmuştur. Bu asrın sonlarından itibaren Mevlevîlik köyden kasabaya, kasabadan şehirlere çekilmeye başlamış, tarikat daha çok beyler, paşalar ve vezirler gibi devlet erkânı tarafından desteklenir olmuş ve Mevlevîhaneler daha çok bu zümrenin tahsis ettiği imkânlarla varlığını sürdürmüştür<sup>34</sup>

Sonuç olarak, Mevlevilik bir tarikat çevresi olarak Osmanlı Devleti'nde modernleş(tir)me hamlelerinin başladığı 18. yüzyılın sonlarına kadar devlet içerisinde ve toplumun farklı kesimleri arasında etkin bir tasavvufi ekol olmuştur.

### **2.2.3. Mevlevîlikte Âdâb ve Erkân**

Tasavvufta âdâb ve erkân hem tasavvufî ekolün kendine has anlayışlarını hem de tarikatların bir dini sosyal grup olarak kimliğinin ayırd edici yönlerini oluşturmaktadır. Mevleviliğe de âdâb ve erkân yönünden bakıldığında bu ayırd edici özellikleri görmek mümkündür. Bu çerçevede Mevlevilik âdâb ve erkânının ana noktalarını açıklamamız yerinde olacaktır.

İlk olarak semâdan bahsetmek gerekirse, diğer bazı tarikatlarda de var olan devir geleneğinin Mevleviliğe has olan şeklidir diyebiliriz. Mukabele-i şerif olarak da adlandırılmaktadır. “Ritm ve musiki eşliğinde yapılan, sağdan sola, kalbin etrafında çark atıp dönerek icra edilen bir nevi ibadettir. Mevlevilikte semaya, nafilâ ibadet nazariyle bakılır: bu sebeple abdestsiz semaya çıkılmaz.<sup>35</sup> Mukabele ise kısaca

<sup>33</sup> Eva de Vitray Meyerovitch, Dervişler Tarikatı Mevlevilik, Türk İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, Mevlana Özel Sayısı, Konya, 2007/3, s.109-110

<sup>34</sup> A. Gölpınarlı, Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik, s. 245-246;

<sup>35</sup> Hüseyin Top, Mevlevî Usul ve Adabı, Ötüken Yayınevi, İstanbul 2001, s. 56-57.

dervişlerin çeşitli söz ve hareketlerle post önünde birbirlerine karşı niyaz etmesidir ve namaz vakitlerinden önce yapılır. Sema ve mukabele-i şerif semahanede yapılır. Kaynaklar Mevlana'nın Şems-i Tebrizi'nin teşvikiyle semâ başladığını bildiriyor. Rivayete göre Şems Mevlana'ya şöyle demiştir: “Semâa buyurunuz. Talep ve arzu ettiğiniz şeyi semada bulursunuz. Semanın halka haram olması hevâ-yı nefsiyle meşguliyetindedir.”<sup>36</sup> Sultan Veled ve oğlu Ulu Arif Çelebi, Hz. Mevlâna gibi, belli bir düzen olmadan, coşkunlukla semâ ederlerdi. Ancak Mevleviliğin kurumsallaşmasıyla paralel olarak semâ ve mukabele-i şerif de geliştirilmiş ve son hali Pîr Hüseyin Çelebi tarafından ortaya konmuştur. Mevleviler semâ ayiniyle ilgili olarak tasavvuf çevrelerinde çeşitli eleştirilere muhatap olmuşlardır. Bir Mesnevi şarihi olan İsmail Hakkı Bursevi'nin de mevlevileri sema konusunda eleştirdiğini biliyoruz. Onun görüşü tam olarak şu şekildedir:

“O, semâ'ın mutlak olarak mübâh veyâ haram olduğuna fetvâ verenlerin isâbet etmedikleri kanaatindedir. “*Semâ,, ehline göre helaldir.*” sözü ise vecd ve tevâcüd ehli hakkındadır. Semâ'ın terki evlâdır. Çünkü tenezzüldür. Sâlike gereken ise yücelere terakkîdir. Sülûkünde müntehî olan ve mutlak fenâyâ eren kimsenin dışarıdan tahrîke ihtiyâcı kalmaz. Hakikat ehli seslere değıl, mânâlara îtibar ederler.”<sup>37</sup>

Bursevî'nin sözlerini ve Şems-i Tebrizî'nin Mevlana Celaleddin Rumi'ye semâ hakkında söylediklerini birlikte değıerlendirdiğimizde, bugün semâ ritüelinin gösteriye dönüştürülmesi olgusu ekseninde yaşanan tartışmaların daha önceki dönemlerde de farklı biçimlerde gündeme geldiğini görebilmekteyiz.

Mevlevilikteki ilk derece muhib derecesidir. Muhiplere nev-niyaz da denilirdi. Tarikata intisab edip nev-niyaz olan her sâlik bir dedeye teslim edilirdi. Bu aşamadan sonra sâlik ikrar verip çile çıkarmaya karar verir ve bunu tamamlarsa dede adıyla anılırdı. İkrar vermeye karar veren genç, ailesinden izinli olmak zorundaydı. İkrar veren salik halvete girer, 18 aşamadan oluşan matbah hizmeti ve diğıer çilelerden oluşan ve toplam bin bir gün süren hizmetine başlardı. Bütün aşamaları tamamlayan muhib, artık hücre sahibi olur ve kendisine derviş veya dede denirdi. Eğıer çiledeki hizmetlerinde

<sup>36</sup> Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, ss.360- 361.

<sup>37</sup> Ali Namlı, “İsmail Hakkı Bursevi'ye göre Mevlana ve Mevlevilik” Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 6/14, Ankara 2005, s. 451.

sınamalara dayanamayan bir derviş evine dönerse buna “çileyi kırmak” denirdi. Çile kırmak büyük bir manevi suç sayılırdı. Dedeler nev-niyazların terbiyesiyle meşgul olur, musiki öğretir, Mesnevi okutur ve ayin meşkederdi. Dedeye ayda bir belli miktarda maaş verilir ve dede dışarıdan armağan veya bağış istemez ancak verileni de geri çevirmezdi. Matbah hizmetlerinin en zoru nefse çok ağır gelen aptesane temizleyiciliği idi. Mevlevilikte dervişlikten sonraki derece şeyhlikti. Şeyhlerin şeyhliklerinin ispatı Çelebilik makamından kendilerine verilen meşihatname idi. Mevlevilerde dedelere, şeyhlere ve bazen önde gelen muhiplere bir mevlevî halifesi tarafından halifelik verilir ve bunlar tekkelere tayin edilirdi. Ancak 16. Asırdan itibaren sadece bir tekke de şeyhlik yapan fakat halifelik almamış olan bir zümrenin de ortaya çıktığı görüldü. Halifelik müessesesi Mevleviliğin son zamanlarına kadar sıhhatli bir şekilde korunmuştu.<sup>38</sup>

#### **2.2.4. Mevlevîlik ve Kültür**

Mevlevilik ilk kuruluş aşamasından itibaren ve özellikle Osmanlı asırlarında kültür ve sanat hayatının merkezinde yer alan bir tarikat olmuştur. Klasik Türk şiiri, klasik Türk musıkisi ve tasavvuf musıkisi, mimarî, İslami tezyinat sanatları ve benzeri birçok sanat alanında Mevleviliğe dair temaları ve Mevlevi san'atkârları görmek mümkündür. Mevlevihaneler buldukları her yerde, tekke vasıflarının yanı sıra, birer kültür ve sanat merkezi olarak hizmet vermiş ve büyük sanatkârlar yetiştirmiştir. Mevleviliğin kültür ve sanat alanındaki bu gücü modernleşme döneminde iki taraflı bir tesir yaratmıştır. Şöyle ki tarikatın bu gücü, bir yandan modernleşme ve cumhuriyet döneminde sekülerleşen kültür içerisinde tasavvufî kültür ve sanat eserleri vasıtasıyla ve Cumhuriyet yönetiminin Mevleviliğe sağladığı göreceli tolerans sayesinde, dine bir yer açılmasını sağlamıştır. Ancak öte yandan da bu sürece paralel olarak mevleviliğin kültürel boyutunun tekke ve zaviyelerin kapatılması ve tarikatın kurumsuzlaşmasını müteakiben sekülerleştirici ve profanlaştırıcı bir tesirle Mevleviliğin dini boyutunu olumsuz bir şekilde etkilediğini de iddia edebiliriz.

Mevlevilik tarikatına mensup ve pek çoğu dede ünvanlı bestekârların ve bestelenen Mevlevi ayinlerinin Türk musıkisine getirdiği incelik ve seviye Osmanlı

<sup>38</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılâp Yayınları İstanbul, 2006, 358-369.

kültür hayatında etkisini en üst düzeyde hissettirmiştir. Mevlevi musiki üstadları III. Selim başta olmak üzere birçok padişah tarafından da desteklenmişlerdir.<sup>39</sup> Musikinin yanı sıra Klasik Türk Edebiyatı olan Divan Edebiyatı'nda da Mevlevilik tesiri açık bir şekilde görülmektedir. Hatta bu tesir o derece büyüktür ki Mevlana ve Mevlevilik araştırmacısı Abdülbaki Gölpınarlı "Divan Edebiyatı içinden bir Mevlevi edebiyatı ayırd edilebilir mi?"<sup>40</sup> sorusunu sormaktadır. Gölpınarlı bu soruya cevap olarak Nef'i'den Naili ve Neşatî mektebine ve oradan da Divan Edebiyatının adeta "hitâmüh'ül-misk"i olan Şeyh Galib'e kadar uzanan Mevlevi şairler neslinin Klasik Türk şiirini tasavvufuyla yoğurduğunu söyler.<sup>41</sup> Ayrıca Gölpınarlı, Mevlevi şairler sayesinde Divan edebiyatına has kalıplaşmış mecaz ve mazmunların dışına çıkan, bir yandan taze mazmun ve hayallerle örülü ve bir yandan da köklü bir tasavvufî geleneğe mensup bir şiir dili oluşturulduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de adı geçen Mevlevi şairlerin kendi dönemlerindeki şairler arasında nev-i şahsına münhasır bir dil yakaladıklarına şahid olmaktayız. Klasik kültürümüzün musiki ve şiir gibi en önemli iki sanat dalında Mevleviliğin bu tesir gücü, tasavvufun kültür yaratıcı rolüne ilişkin değerlendirmelerde bulunan Kenan Gürsoy tarafından zikredilen "yaratıcı edeb" kavramını bir kez daha gündeme getiriyor. Yaratıcı edebi şöyle açıklıyordu Gürsoy:

"...kültür ve tasavvuf dendiğinde, kanaatimizce üzerinde asıl durulması gereken ve yaşayan insanla tam bağlantı halinde kavranması gereken özellik, tasavvuf adına yaşanan kültür ortamında oluşturulan "hayat uslûbu"dur. Bu "uslûb", her türlü kuramsal ve bilimsel bakışın ötesinde, "yaşanan bilgelik" şeklinde kendini ortaya koyan "gönül islâmiyeti"dir... Biz bu uslûba, her zerrede ilahi kudretin zuhura gelişini düşünerek kendini ve kültürü inşa eden; ve bu zuhurla adeta alışveriş edercesine kendince yaratarak ona sevgisini ve onu koruma sorumluluğunu sürdüren insanın hayat karşısındaki tutumu anlamında "edeb" diyoruz. Bu tutum "kültür yaratıcılığı"na aksettiğinde, iyiyi, güzeli ve doğruyu, bunların gerçek sahibi olma iddiasından uzak olarak arayan; hatta tam da burada kendi anlamlı sınırını fark eden insanın dinamizmini ifadelendiren şu kavram ortaya çıkacaktır: "Yaratıcı Edeb"."<sup>42</sup>

Bu pasajda da belirtildiği üzere yaratıcı edeb kavramı, gönül islâmiyeti içerisinde geliştirilen hayat uslûbunu gündelik hayata ve kültüre aksettiren bir araç olarak öne

<sup>39</sup> Mehmet Gönül, Mevlevilik ve Musiki, İSTEM, Yıl-5 Sayı:10 2007, s. 86.

<sup>40</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, s. 405.

<sup>41</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, ss. 409-410.

<sup>42</sup> Kenan Gürsoy, Tasavvuf ve Kültür Yaratıcılığı, Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3, Bursa 2004, ss.:12-13.

sürülmüştür. Oysa geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca “evrenselci” ve “modernleştirici” ve bugünse “küreselleştirici” ve “postmodernleştirici” kültürel süreçlerin oluşturduğu baskılar sonucunda bu kavram, “tasavvuf adına yaşanan kültür ortamı”ndan koparak yaratıcılığını yitirmiş bir edep ve edebini yitirmiş bir yaratıcılık şeklinde çeşitli dönüşümlere uğramış olabilir. Bu dönüşümleri daha iyi anlamlandırabilmek için kısaca 19. yüzyıl başından itibaren Mevleviliğin de maruz kaldığı modernleştirici sürece göz atmamız faydalı olacaktır.

### **2.2.5. Modernleş(tir)me Süreci ve Cumhuriyet Döneminde Mevlevîlik**

18. asrın sonlarından başlayarak 19. asırda yoğunlaşan modernleştirici süreç, 20. asrın ilk çeyreğinde siyasi rejim değişikliğini ve zorlayıcı kültür değişmelerini de içeren ciddi siyasi ve kültürel devrimlerle yeni bir aşama kazanmıştır. Bu kapsamda Mevlevîlik de öncelikle 19. asırda modernleşme deneyimleri geçirmiş ve 1925’te tekke ve zaviyelerin ilgasıyla beraber çok boyutlu bir kurumsuzlaşma deneyimini de yaşamıştır. Mevlevîliğin bu süreçte diğer tarikatlardan farklı olarak yaşadığı deneyimin daha travmatik oluşunun nedeni; sadece tekkesini değil musıkisi ve edebiyatıyla beraber kendisini çevreleyen bütün bir yüksek kültür dairesini kaybetmesi ve bu yüksek kültürü benimseyen bir devlet yapısı yerine henüz belli bir kültürel nosyona sahip olmayan bir devlet yapısıyla karşı karşıya kalmasıdır. Biz buna diğer tarikatlardan farklı bir deneyimi içerdiği için, çok boyutlu kurumsuzlaşma diyoruz.

Modernleşme ve Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte devam eden süreçte tasavvuf ve tarikatlar birçok açıdan eleştiriye maruz kalmışlardır. Bu tenkidler; itikadî eleştiriler, ahlak ve toplum temelli eleştiriler, ilmî metod açısından yapılan eleştiriler ve siyasi eleştiriler olarak dört başlıkta toplanabilir. Son kertede bu tenkidlerin hepsi modernleşmeden kaynaklanan bazı sorunları dine ve özel olarak da dinin tasavvufi yorumuna ve tarikatlara atfetmektedir. İsmail Kara bu eleştirilerin tasavvuf ve tarikatlar için bir yenileşme programı çerçevesinde değil tamamen modernleştirici gücün baskısıyla, ve tasavvuf ve tarikatların tasfiyesini amaçlayan bir mantıkla yapıldığını ifade etmektedir:

“kendi mantığı ve iç dinamikleri çerçevesinde hayatiyetini sürdüren, canlılığını koruyan daha da önemlisi kendini yenileyebilen

medreselerin, tekkelerin ve buralarda oluşarak topluma sirayet eden bilgi ve tavır merkezli değerlerin, zihniyetin durağanlığından ve çürümüşlüğünden bahsetmek ancak modernleşme ve batılılaşma ile ithal edilen/edilmek zorunda kalınan farklı ve yabancı bir mantık düzeyinde mümkün ve geçerli olabilir. Kendi mantığı içinde kalmak şartıyla tarihi süreçte medreselerin, tekkelerin ve bunlar etrafında oluşan zihniyetin, yaşama uslubunun problemlerini tesbit etmek, tartışmak ve tenkit etmek farklı bir alandır ve bunu yapmak konusunda meşru kabul edebileceğimiz herhangi bir engel yoktur. Önümüzdeki yeni hadise, dış şartların zorlaması ve peşisıra iç şartlarında uygun hale ge(tiri)lmesi neticesinde tezahür eden modernleşme ve merkezileşme projelerine uygun olarak, “kurtuluş” a erdirici basit, sınırlı, az, gevşek, herkesçe anlaşılabilir ve tek tip bir din, idrak, kültür ve yaşama tarzının tercih edilmesine doğru kuvvetli bir gidiştir.”<sup>43</sup>

Ancak entellektüel düzeyde kalan bir çok eleştirinin yanı sıra modernleşme sürecinde tasavvuf ve tarikatların denetlenmesine ve iyileştirilmesine yönelik somut adımlar da atılmıştır. Örneğin Medreset’ül-Meşayih ve Meclis-i Meşayih gibi kurumların kurulması düşünülmüş ve böylece tarikatların ıslah edilmesi amacı gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Medreset’ül-Meşayih, tarikatlarda şeyhliğin babadan oğula geçmesi demek olan “beşik şeyhliği” olgusunu engellemek ve tarikatların yetersiz kişilerce istismarının önüne geçmek adına kurulmasına karar verilen bir kurumdur. Bu amaçla müfredat çalışmaları yürütülmüş, komisyonlar oluşturularak toplantılar yapılmıştır. Ancak daha sonraki süreçte bu kurumun kurulması işi askıda kalmıştır. Meclis-i Meşâyih ise 1864 yılında tekkelerde görev yapan şeyhlerin faaliyetlerini, eğitim faaliyetlerini ve şeyh atamalarını düzenlemek için kurulmuştur. Osmanlı Devleti’nin 19. asırdaki merkezileştirme ve modernleştirme çabalarının bir ürünü olan bu kurumlar, tasavvuf ve tarikatlar ekseninde bir kontrol mekanizmasının yanı sıra, kurumsal yenilenmeyi de hedeflemekteydi.<sup>44</sup>

Mevlevilik 18. Asrın sonlarında III. Selim Devri’nden başlayarak devlet içerisindeki etkisini daha çok artırmıştır. Zira Yeniçeriler ve onlarla tarihi bağları olan Bektaşiliğin etkisizleştirilmesi amacını güden III. Selim ve II. Mahmud, Mevleviliğe özel bir önem vermişlerdir. Söz konusu padişahlar Mevleviliği önce Bektaşiliğe ve daha

<sup>43</sup> İsmail Kara, “*Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/taşfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar*”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: kaynaklar -doktrin -ayin ve erkan- tarikatlar--edebiyat- mimari -ikonografi-modernizm (Hazırlayan Ahmet Yaşar Ocak) TTK Yayınları, Ankara 2005, s. 563.

<sup>44</sup> Halil İbrahim Şimşek, “*Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları*”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/1, C.5, S.9, s. 29.

sonraki süreçte ise gerçekleştirilen modernleştirici değişimlere direnç gösteren ulemaya karşı bir denge unsuru olarak görmüşlerdir.<sup>45</sup> Bu dönemde Mevleviliğin genel eğiliminin ıslahat, Batılılaşma ve modernleşme süreçleri karşısında olumlu yaklaşım sergilemek olduğu anlaşılmaktadır. 19. Asır boyunca, zaman zaman devlet bürokrasisiyle Mevleviler arasında sürtüşmeler olmakla birlikte, Mevleviliğin diğer tarikatlarla oranla avantajlı ve devletle iç içe konumunu sürdürdüğü görülmektedir.<sup>46</sup> Mevleviliğin 19. asırda sergilediği iktidarla uyumlu tavrı 20. asrın başlangıcıyla birlikte II. Meşrutiyet döneminde de devam etmiştir. Gerek bu dönemde ve gerekse Cumhuriyetin ilk yıllarında iktidarla uyum tavrının en bariz örneği olarak Veled Çelebi İzbudak karşımıza çıkmaktadır. Sultan Reşat tarafından Çelebilik makamına getirilen ve 1910-1919 yılları arasında Çelebilik makamında bulunan İzbudak, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren de 20 yıl boyunca milletvekilliği yapmıştır. Hatıratında kendisini çelebilik makamına getiren Sultan Reşat'a övgüler yağdıran<sup>47</sup> İzbudak, diğer padişah ve devlet adamları hakkında yaptığı yorumlarla da siyasetle ne kadar iç içe olduğunu ve modernleştirici/sekülerleştirici uygulamaları desteklediğini açıkça sergilemektedir. Ancak mevleviler arasında iktidara ve değişime itaat tavrına uyum sağlamayan kişiler de vardır. Bunlar arasında değişimlere muhalefet ederek direnen Tahir'ül Mevlevi Olgun ve Abdülbaki Baykara ön plana çıkmaktadır. Özellikle şapka giyilmesi ve Latin harflerine geçiş gibi konularda bu isimlerin muhalif oldukları bilinmektedir. Ancak Cumhuriyet Türkiye'sinde mevleviler genel olarak rejim için bir tehdit olarak görülüyorlar ve kendileri de, birkaç istisna haricinde, yaşanan değişimleri uyum ve sükûnetle karşılıyorlardı.<sup>48</sup>

Mevleviliğin son mukabele-i şerifi 12 Eylül 1925 tarihinde Yenikapı Mevlevihanesi'nde gerçekleştirilmiş ve Mevleviyye tarikatı, 13 Eylül 1925 tarihinde diğer bütün tarikatlarla birlikte kapatılmıştır.<sup>49</sup> 1950'lerde çok partili hayata geçilmesi günlerine kadar Türkiye'de tasavvuf ve mevlevilik kamuoyuna açık ve yasal bir şekilde

<sup>45</sup> İsmet Kayaoğlu, "Modernleşme Sürecinde Mevleviler" Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Mevlana özel Sayısı, Konya 2007/3, s. 50.

<sup>46</sup> Abdülnasir Yiner, II. Mahmud Dönemi ve Mevlevilik, Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri, Şanlıurfa 2007, s. 358.

<sup>47</sup> Veled Çelebi İzbudak, Tekkeden Meclise – Sıradışı Bir Çelebinin Anları –(Haz: Yakup Şafak-Yusuf Öz)Timaş Yayınları İstanbul 2009, 118-120.

<sup>48</sup> Rüya Kılıç, Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 108.

<sup>49</sup> Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 368.

tekrar ortaya çıkamamıştır. İsmail Kara'nın neyzen Kudsi Ergüner'in bir yazısından aktardığı anekdotta, 1958-59 senelerinde yıllar sonra ilk kez Mevlevi ayini yapılmasına izin verildiği ve fakat oradaki valinin herkesi toplayarak bu yaptıklarının sadece bir gösteri olduğunu söyleyerek, "Allah" dememeleri konusunda katılımcıları sıkı sıkıya tembihlediği rivayet edilmektedir.<sup>50</sup> 1950'li yıllarda Mevlevi ayini düzenleyecek kişilere böyle bir açıklama yapma ihtiyacı hisseden valinin bilinci artık günümüzde tamamen içselleştirilmiş ve kanıksanmış bir bilinçaltına dönüşmüştür. Zira bugün Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde Mevlana ve Mevlevilik adı etrafında kurulan derneklerin ve vakıfların ya da yerli ve yabancı turistlere yönelik "sema gösterisi" düzenleyen işletmelerin yaptığı "sema ayinleri" ve benzeri faaliyetler, valinin dediği gibi sadece bir gösteriden ibarettir.

Sonuç olarak yukarıda bahsi geçen, genelde tasavvufun ve özelde Mevleviliğin kültür yaratıcı gücüne vurgu yapan "yaratıcı edeb" kavramı modernleştirici-sekülerleştirici süreçlerin devreye girmesiyle birlikte tasavvuf aleyhine sekteye uğramıştır. Burada sekteye uğrayan bir kültür ve sanat mirası değil, o kültür ve sanat mirasını vücuda getiren bir tasavvufî metod olarak anlaşılabilir olan "yaratıcı edeb" in kendisidir. Bu yüzden Nurettin Topçu bu durumu "kabuğu öz zannetmek" olarak ifade eder:

"Onu bizim duygularımızın terennümcüsü zannederek şairler arasına koymak gaflettir, anlayışsızlıktır. Tasavvuf sanat değildir. Hazreti Mevlânâ'yı ve Yunus Emre'yi şiirlerindeki ahenkte arayanlar kabuğu öz zannedenlerdir."<sup>51</sup>

Zira burada aslolan tasavvufî metod sayesinde ortaya konan kültür birikimi değil bizzat o metodun kendisidir. Bu sekteye uğrama hâli bir yandan siyasi iktidarlar eliyle yürütülen zorlayıcı kültür değişmelerinden doğan bir dış etki olarak ortaya çıkarken, bir yandan da tasavvufî öğelerin tüketim odaklı kültür kalıplarına hapsedilmesi ve bu kültür kalıplarının bizzat Müslüman öznelere tarafından içselleştirilmesiyle gerçekleşmiştir.

<sup>50</sup> İsmail Kara, Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm, Dergah Yayınları İstanbul, 2009.s. 237

<sup>51</sup> Nurettin Topçu, "Tasavvufun Merhaleleri ve Mevlana" s. 238.

### 3. TEORİK ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE: 'YENİÇAĞ'IN YENİ DİNİ FORMLARI

#### 3.1. 'Modern' Sosyal Bilimlerde Din ve Tasavvuf

Türkiye’de ve dünyada sosyal bilimler alanında bir çalışma konusu olarak İslâm ve özede tasavvuf son dönemlerde yoğun bir ilginin konusu olmuştur. Dünyada bu çalışmalar şimdiye kadar genellikle sekülerleşme teorileri ekseninde ve din antropolojisi niteliğindeki çalışmalar ekseninde yürütülmüştür. Öte yandan, Cumhuriyet Türkiyesinde ise “laisist” akademik kültürün etkisi sebebiyle, din olgusunun uygulamalı bir araştırma konusu yapılması uzun süre boyunca bir bilimsel tabu oluştururken daha sonrasında ise din olgusunu daha çok politik ekseninde ele alan çalışmalar dikkati çekmiştir. Ancak yüzyılın son on yılı ve 2000’li yıllarla birlikte İslâm ve tasavvuf büyük ölçüde gündelik hayattaki kültürel konumu içerisinde de ele alınmaya başlanmıştır. Günümüzde sosyal bilimler alanında din sosyolojisi çalışmaları ilahiyat fakülteleri bünyesinde ve sosyoloji başta olmak üzere diğer sosyal bilim alanlarında artarak ve çeşitlenerek devam etmektedir.<sup>52</sup> Bu çeşitlenme ve artış kendi içerisinde bir takım metodolojik sorunları da taşımakla birlikte, İslâm ve tasavvufun bir sosyal bilimsel araştırma konusu olarak farklı açılardan ele alınmasına sağladığı katkıyla dikkate değerdir. Bu kapsamda İslâm ve tasavvufu sadece politik eksenli dini hareketler olarak değil bunun ötesinde ekonomi, hukuk, kültür, gündelik hayat, tüketim ve benzeri toplumsal olgularla ilişkileri içerisinde ele alma ve değerlendirme çabası din sosyolojisi, din psikolojisi, din antropolojisi ve benzeri birçok müstakil bilim dalının gelişimini sağlamaktadır. Ancak din bilimleri alanındaki bu bölünmelerin birçok çalışmada görüldüğü üzere çok yönlü bir bakış açısını feda ettiği de göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu anlamda gerek sosyoloji ve diğer sosyal bilim alanlarında yapılan İslâm ve tasavvuf çalışmalarında ve gerekse ilahiyat fakülteleri bünyesinde yapılan çalışmalarda yabancı kaynaklı teorilerin aynen aktarıldığı ve bu alandaki tarihsel ve olgusal gerçekliklere özgü kavramsallaştırmaların üretil(e)mediği birçok çalışma ortaya çıkabilmektedir.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Bu konuda ayrıntılı bir bibliyografya için bkz: İhsan Çapcıoğlu, Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası, AÜİFD Cilt 44 (2003), Sayı-2 Ss:207-255.

<sup>53</sup> Türkiye’deki din sosyolojisi çalışmalarında karşılaşılan metodolojik sorunları ele alan bir çalışma için bkz: Necdet Subaşı, “Din ve Toplum Arasındaki İlişkileri Anlam(landırm)ak ya da Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları” TALİD, Cilt 6, Sayı 11, 2008, ss:173-184.

Bu çerçevede sırasıyla önce klasik sekülerleşme paradigmasına getirilen eleştirilerin ve daha sonra ise kültür sosyolojisi ve din antropolojisi eksenli yaklaşımların din ve tasavvuf çalışmalarına getirdiği açılımlar ortaya konacaktır. Son olarak Türkiye’de din ve tasavvuf konulu çalışmalardan kısaca bahsedilerek ‘modern’ sosyal bilimlerin din ve tasavvufu ele alış biçimleri resmedilmiş olacaktır. Bu yapılırken yukarıda ifade edilen metodolojik çekinceleri akılda tutarak her bir bölümde sunulan genel çerçeve içerisinde bu çalışmanın teorik ve kavramsal araçlarının neler olduğu da belirtilecektir.

### **3.1.1. Sekülerleşme Paradigması ve Dönüşümleri**

Modern dünyada dinin konumu hakkında genel bir çerçeve sunma iddiasında olan sekülerleşme teorisi ekseninde yaşanan paradigma değişimleri ve revizyonlar dikkat çekmektedir. Klasik sekülerleşme paradigmasının temel tezi dinin modern dünyada pre-modern bir unsur olarak giderek gerileyeceği ve sonunda yok olacağı yönündeydi. Bu kapsamda modernleşmeye eşlik eden dünyevileşme, rasyonelleşme ve farklılaşma gibi paralel süreçlerin dinin toplumsal hayattaki konumunu geriletmediği iddia edilmektedir. Din sosyolojisi literatürüne Weber tarafından kazandırılan sekülerleşme kavramı kurucu sosyologlardan daha sonraki evreye kadar çeşitli din sosyologları tarafından farklı bağlamlarda savunulmuş ve 19. yüzyıla has evrimci ve ilerlemeci bir anlayışla dinin modern toplumlarda tedricî biçimde yok olacağı öngörülmüştür. Özellikle Weber, sekülerleşmeyi entellektüelleşme, rasyonelleşme ve rasyonelleşme yoluyla dinin eğitim, hukuk gibi toplumsal kurumlardaki konumunu yitirmesi olarak ele almıştır.<sup>54</sup> Bu çerçevede yirminci yüzyılda klasik sekülerleşme tezi Troeltsch, Wilson, Bruce ve Dobbelaere gibi birçok din sosyoloğu tarafından da savunulmuştur. Bu kapsamda Wilson yeni dini hareketleri dinin zayıflamış biçimleri olarak sekülerleşmenin bir göstergesi şeklinde değerlendirirken, Dobbelaere ise sekülerleşmeyi bireysel, toplumsal ve kurumsal sekülerleşme olarak üç boyutlu bir temele oturtmaktadır. Bu yolla sekülerleşmenin tek boyutlu olarak ele alındığında yanıltıcı sonuçlar alınacağı ancak farklı tezahürleriyle değerlendirildiğinde; klasik sekülerleşme

---

<sup>54</sup> Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon 1963, s. 170.

paradigmasının kurumsal ve toplumsal düzlemde geçerli olduğu, bireysel boyutuyla ise dinin geçerliliğinin halen devam ettiği iddia edilmektedir.<sup>55</sup>

Birçok Batılı din sosyoloğunun ve bunlar arasında Grace Davie'nin ortaya attığı “Batı Avrupa'nın laiklik deneyimi bir istisnadır”<sup>56</sup> tespiti klasik sekülerleşme tezini tartışmaya açmakta ve modernleşme süreci konusunda sıklıkla karşılaşılan Avrupa merkezci bakış açısının din sosyolojisi ve sekülerleşme teorisi alanında da geçerli olduğunu bize göstermektedir. Modernitenin beraberinde gelen sekülerleşme, modernleşme sürecine dahil olmuş bütün toplumların, özellikle daha fazla Batılılaşmış olan eğitilmiş kesimlerini etkisi altına almıştır. Bu durumu Berger şu sözlerle ifade etmektedir; “Batı'yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek eğitim alan özellikle sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür ilerici ve Aydınlanmacı düşüncenin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır.”<sup>57</sup> Ancak bu “sekülerleşme süreci anlatısı” özellikle 1945 sonrası dünyada sorgulanmaya ve özellikle Batı dünyasındaki “dindar Amerika”-“seküler Avrupa” karşıtlığı üzerinden yeniden değerlendirilmeye başlanmıştır. Sekülerleşme konusunda Avrupa'nın istisnailiğine dair kitabının giriş bölümünde Grace Davie şu ifadelerle yer vermektedir: “Sekülerleşme evrensel bir süreç değildir. O, daha ziyade bugün Avrupa'da dinî hayatı tanımlayan şeylerin hala başkalarının yarımını da tanımlayacağını varsayan Avrupa tarihinin kısa ve özel bir dönemine aittir.”<sup>58</sup> Genel olarak bütün sosyal bilimlerde hakim olan ve ta ki 1945 sonrasına kadar sorgulanamaz biçimde kabul edilen Avrupa-merkezli sosyal teorilerin varsayımlarına paralel olarak din sosyolojisinde de hakim olan Avrupa'ya özgü durumun evrensel ölçüğe teşmil edilmesi durumu artık bu alanda da açıklayıcılığını yitirmiştir. Üstelik modern Avrupa'nın kendi içinden gelişen yeni dinî hareketler ve aldığı göçler sonucu oluşan dinî azınlıklar sorununu da gündeme getiren Davie, artık Batı Avrupa'nın istisnaî durumunun kendi içerisinde bile sarsıldığını belirtmektedir.

<sup>55</sup> Karl Dobbelaere, “*Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme*” Laik ama Kutsal İçinde (Haz: Ali Köse) Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, ss.109-128.

<sup>56</sup> Grace Davie, “Is Europe an Exceptional Case?”, *The Hedgehog Review* (Special Issue: After Secularisation), Spring-Summer 2006, s. 247-258.

<sup>57</sup> Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, (Hazırlayan: Ali Köse), Da Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 22.

<sup>58</sup> Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, Çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul 2005, s. 1.

Son dönemde sekülerleşme tezi içerisinde klasik paradigmaya karşı gelişen yeni paradigma ve bu ikisine karşı önerilen üçüncü yol(eklektik paradigma), tıpkı Davie'nin eseri gibi sekülerleşme tezini revize ederek farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda dinin dönüşümlerini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Yeni paradigma klasik paradigmanın dini yalnızca toplumsal hayattaki geçerliliğiyle ve kilise müdavimliği ekseninde değerlendirmesini eleştirirken, eklektik paradigma ise yeni paradigmanın dini yalnızca bireysel dindarlığa indirgediğini iddia etmektedir. Bu bağlamda genel olarak yeni paradigmayı oluşturan din sosyologları dinin toplumsal hayatta gerileyişine karşın eş zamanlı olarak bireysel dindarlığın daha çok önem kazandığını iddia ederken, eklektik paradigmayı savunan din sosyologları ise hem klasik sekülerleşme paradigmasını hem de yeni paradigmanın eleştirisini yaparak, dinin günümüzde hem toplumsal hayatta ve hem de bireysel dindarlık ekseninde yeni formlar altında devamlılık gösterdiğini savunmaktadırlar. Bu durum Davie'nin dinin artık bir sorumluluktan çok bir seçim ve tüketim meselesi olduğu iddiasını destekler mahiyettedir.<sup>59</sup> Buna göre artık bireyler dini yükümlülükten tüketim anlayışına doğru bir geçiş yapmaktadırlar. Böylece kilise müdavimleri dini kendi öznelliklerinin dışına iten birer tüketici olarak dini farklı formlar içerisinde farklı pazarlarda bulabilen birer tüketici kimliğine bürünürler. Bu durum hem dini ve dindarlığı kendi içerisinde dönüştüren ve hem de dinin ve dindarlığın daha çok yaygınlık kazanmasını sağlayan bir işlev görmüştür.

Sekülerleşme tezinin iddia ettiği mutlak sekülerleşme ilişkisine karşı din sosyologları yeni açılımlar getirerek yeni sekülerleşme paradigmasını oluşturmuşlardır. Berger, Sekülerizmin Gerilemesi adlı makalesinde Batı Avrupa'yı ve Batı dışı toplumlardaki Batılılaşmış elit kesimleri sekülerleşme teorisinin kurduğu küresel azınlıklar olarak belirtmektedir. Bu istisnai durum, küresel olarak gündemin ilk sıralarına oturan dindarlık ve dinsellik biçimlerine karşı bu kesimlerin konumunun ne kadar marjinal kaldığını ifade etmektedir. Berger bu makalesinde dine yönelik yeni gelişmelere dair yaptığı analizi modern Avrupa odaklı olarak değil bilakis küresel bir toplumsal gerçeklik olarak ele almaktadır. Yine sekülerleşme tezine dair yeni paradigmaya dahil edebileceğimiz görüşleriyle Rodney Stark, din ve sekülerleşme

---

<sup>59</sup> A.g.m. ss:251-253.

hakkındaki kalıplaşmış klişeleri sorgulamış ve buradan hareketle olağan sayılabilecek bir dinî değişimin yalnızca sekülerleşme olarak yorumlanmasındaki yanlışlığı vurgulamıştır:

“Şüphesiz din değişir. Şüphesiz bazı zaman ve mekanlarda diğerlerine göre daha fazla dinî katılım, tabiatüstüne daha fazla inanç vardır; tıpkı dinî kurumların bazı zaman ve mekanlarda din dışı alanlarda da fazlaca söz sahibi olması gibi. Şüphesiz doktrinler de değişir – Aziz Aquinas Aziz Augustin değildi, ama ikisi de Avery Dulles’in eserinde “dalalet” bulunduğunu düşündü. Dolayısıyla değişim düşüş anlamına gelmez.”<sup>60</sup>

Stark’ın bu yaklaşımı geçmişin daha dindar ve hurafelerle daha haşır neşir olduğu efsanesini ve dolayısıyla modernliğin ve rasyonelleşmenin sekülerleşmeyle koşutluk arz ettiğini verili bir tanım olarak alan sekülerleşme teorisinin yanılığını açıkça ortaya koymaktadır. Bir post-endüstriyel toplum teorisini olarak Daniel Bell’in “The Return Of The Sacred” başlıklı makalesi de Batı Avrupa toplumlarının din ve yeni dinselilikler konusundaki açılımlarını kutsalın dönüşü olarak haber vermektedir. Bu bağlamda Batı dışı toplumların da artık yeni dinî hareketler ve kültürler yoluyla yeni toplumsallık ve dinselilikleri Batı’ya doğru getirdiklerini izah etmekte ve Avrupa istisnasının klasik teorisyenlerce kurulan rasyonel inşasını var olan güncel dinseliliklerle yüzleştirmektedir. Bu yüzleşmenin sonucunda klasik dönemin kurucu sosyologlarının iddia ettiği gibi dinin varlığını toplumsal işlevlerine borçlu olmadığı bilakis varoluşumuza ilişkin ve kendinden menkul bir kutsallık ile varlığını sürdürdüğü sonucuna ulaşmaktadır.”<sup>61</sup> Bu noktanın daha iyi anlaşılması için yeni paradigma dahilinde değerlendirebileceğimiz Jeffrey K. Hadden’in bilim felsefesi ve sosyal teoriyle daha sıkı biçimde ilişki kuran fikirlerine değinmemiz gerekiyor. Hadden, bahsi geçen makalesinde öncelikle ilk nesil sosyologların bilimsel etkinliklerine hakim olan zihniyeti sorgulamakta ve bu nesillerin din konusunda reformcu, şüpheci ve inkarcı olmalarından kaynaklı olarak sekülerleşmeyi sekülerizm adı altında bir ideoloji şeklinde ve sosyal bilimi de yeni bir dinselilik biçimi şeklinde algıladıklarını iddia etmektedir. Bilim nesilleri üzerindeki bu analizini Thomas Kuhn’un bilimsel devrimlerin yapısı ve paradigmalar yaklaşımında

<sup>60</sup> Rodney Stark, “*Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme*”, Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği, (Hazırlayan: Ali Köse), Da Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 66

<sup>61</sup> Daniel Bell “*The Return Of the Sacred: The Argument on The Future of Religion*” *The British Journal of Sociology*, V.28, No:4 1977, ss. 447-448.

ortaya koyduğu bilim üzerine düşünömsel sorgulamaya dayandıran Hadden, özellikle 2. Dünya Savaşı sonrası dünyada hakim sekölerleşme paradigmasının çöküntüye uğradığını ve yerine tedricî olarak sekölerleşme konusunda yeni yaklaşımların geldiğini ifade etmiştir.

Öte yanda sekölerleşme tezini eklektik paradigma kapsamında ele alan Chaves makalesinde bizatihi dinin değil dinî otorite biçimlerinin düşüşte olduğunu hatırlatarak dinin toplumsal tabakalaşma ve farklılaşmalardaki yerinin daha sağlıklı bir biçimde tahlil edilebilmesi için dinin değil dini otoritenin ve buna benzer dinin kurumsal tezahürlerinin mercek altına alınması ve araştırma konusu edilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>62</sup> Chaves'in bu metodolojik karşı çıkışına paralel biçimde Andrew Greeley de "The Persistence of Religion" başlıklı makalesinde daha sonra Stark tarafından da problematize edilen geçmişin daha dindar olduğu mitine atıf yapar ve bu miti tarihsel veriler ışığında yapı sökümüne uğratar. Bu bağlamda Aydınlanmanın sunduğu felsefî modelin Avrupa'ya özgü bir istisnayı dillendirdiğini ve bu istisna modelinin bilim, teknoloji ve eğitimle taçlanan modernlik sürecinin sonucunda zorunlu olarak sekölerleşmeyi de beraberinde getireceği iddiasını taşıdığını ifade eder. Bu yüzden gitgide dogmaya dönüşen "sekölerleşme tezinin, aslında bir bilimsel etkinlik değil, sekölerleşen insanların dini inancı olduğunu"<sup>63</sup> ifade etmiştir. Yine sekölerleşme tezinin bir başka açıdan eleştirisini sunan Conrad Ostwalt, kendinden önce var olan sekölerleşme eleştirilerine atıf yaparak bu sefer aynı eleştirilere popüler kültür ve gündelik hayatta dinin tezahürlerine dair bir analizle katkı sağlar. Bu analizinde Ostwalt, dinin kutsal ve kutsal dışı alanlarda eriştiği yaygınlığı tasvir etmektedir. Ostwalt'ın vardığı sonuç, dinin gündelik hayatta kültürel formlara sürekli uyum sağlayarak varlığını yeni biçimlerde devam ettirdiği ve bunun da dinin düşüşü ya da gerileyişi iddiasına en önemli yanıtı oluşturduğudur.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, Vol. 72, No. 3, (March 1994), s. 769.

<sup>63</sup> Andrew Greeley, "The Persistence of Religion", *Cross Currents*, Vol. 45, No:1 1995, s. 39

<sup>64</sup> Conrad Ostwalt, "Seköler Çan Kuleleri", *Laik Ama Kutsal* (Hazırlayan: Ali Köse), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 54. Ayrıca sekölerleşme tezi kapsamındaki farklı paradigmalara ilgili ayrıntılı bir değerlendirme ve günümüz sosyolojisinde sekölerleşme tezinin dönüşümü için bkz: Mehmet Özay, "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekölerleşme-Din İlişkileri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Dan: Ali Köse), İstanbul 2006. Ayrıca Türkçe literatürde sekölerleşme teorisi alanındaki belli başlı önemli makaleleri içeren

Bu noktada sekülerleşme tezine karşın Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın tespitleriyle yaptığı katkıya da değinmek gerekiyor. Dine fenomenolojik bir bakış açısıyla yaklaşan bu iki sosyoloğun eserlerinde, modern toplumda din insanın bireysel dünyasındaki konumu itibariyle ele alınmaktadır. Her iki sosyoloğun teorilerinde de anlayıcı sosyolojinin türevlerinden olan sembolik etkileşimciliğin izleri görülmektedir. Bu bağlamda hem Berger hem de Luckmann kiliseyle dini özdeşleştiren ve dini sadece toplumdaki işlevlerini esas alarak işlevselci bir bakış açısıyla değerlendiren yaklaşımın ötesine geçerek dinin bireyin dünyasında anlam üreten ve bir dünya inşa eden yönünü vurgulamışlardır. Bu bağlamda Luckmann, dine özgü olmayan çok farklı kurumsal bağlamlarda bile dini temsillerin bulunduğunu ve bunların bireylerin sosyalleşme süreçlerinde içselleştirildiğini ifade etmekte<sup>65</sup> ve bu durumun “görünmeyen din” teorisinde bireysel dindarlığı temsil ettiğini belirtmektedir. Berger ise benzer şekilde aslında dinin bireyin kendine ait kutsal bir evren inşa etmesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup>

### **3.1.2. Antropolojik ve Kültürel Çalışmalar Ekseninde Din ve Tasavvuf**

Sekülerleşme tezi ekseninde ortaya konan yaklaşımların dini ve dinî olanı açıklama çabalarının yanı sıra, dini kültürel bir gerçeklik olarak ele alan ve etnografik metodla inceleyen antropolojik yaklaşımlar da sosyal bilimlerde ön plana çıkmıştır. Bu alanda özellikle Geertz, Said, Tapper, Asad, El-Zein gibi sosyal bilimcilerin çalışmaları dikkat çekmektedir. Burada söz konusu yaklaşımların din ve tasavvuf çalışmalarına getirdiği açılımları ortaya koymaya çalışacağız. Din ve antropoloji üzerine çalışmalarıyla tanınan Brian Morris dine antropolojik yaklaşımları başlıca yedi başlık altında toplamıştır. Buna göre entellektüalist, duygu odaklı, yapısalcı, yorumlayıcı, bilişsel, fenomenolojik ve sosyolojik ekseninde din antropolojisi çalışmaları yapılmıştır. Bunlar arasında entellektüalist, duygu odaklı ve yapısalcı yaklaşımlar daha çok 19. yüzyılın evrimci anlayışını yansıtmakta ve dini, tarihî ve toplumsal bağlamından koparan genelleyici bir yapı arz etmektedir. Bilişselci yaklaşım ise sosyobiyojoloji

---

kaynaklar için bkz: Sekülerizm Sorgulanıyor, (Hazırlayan Ali Köse) Ufuk Kitapları, İstanbul 2002 ve Laik ama Kutsal (Hazırlayan Ali Köse) Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.

<sup>65</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York Macmillan, 1967, s. 72.

<sup>66</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, New York Anchor Books, 1967, s. 25.

kapsamında dini insanın bilişsel düzeydeki tercihleriyle açıklayan bir yöntemi benimsemektedir. Biz burada daha çok fenomenolojik, sosyolojik ve yorumlayıcı yaklaşımlar kapsamındaki din antropolojisini ele alacağız. Yorumlayıcı yaklaşım semantik, sembolik, hermenötik ya da semiotik yaklaşım gibi çok farklı başlıklar altında da adlandırılmaktadır. Bu metod ilk dönemlerdeki sosyolojik ekollere özellikle yapısal-ışlevselciliğe bir tepki olarak gelişmiştir. Dini kültürel ve sembolik bir sistem olarak ele alan bu yaklaşım dinin toplumsal gerçekliği şekillendiren, ifade eden ve aynı zamanda insanların eğilimlerini ve kimlik duygusunu ortaya koyan bir anlamlar sistemi olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Clifford Geertz'dir. Geertz'in ortaya koyduğu yaklaşım "derin tasvir" olarak adlandırdığı bir metodolojik anlayışa dayanmaktadır. Geertz'in yanı sıra Marshall Sahlins ve Victor Turner'ın da bu yönde eserleri bulunmaktadır. Öte yandan fenomenolojik yaklaşım da benzer şekilde kutsalın ve inancın insan hayatındaki tezahürlerini ele almaktadır. Bu kapsamda New Age hareketleri ve diğer dinî kültlerin araştırılmasında bu yaklaşım ön plandadır. Sosyolojik yaklaşımlar da bir yandan yapısal işlevselci tarzda dini sosyal süreç ve yapıların yansımaları olarak görürken kökleri Weber'e kadar uzanan anlayıcı sosyoloji ekolü ise dinî bir değerler sistemi ve dünyevi olanı yönlendirme gücü olan bir kutsal anlamlar örüntüsü olarak ele alır.<sup>67</sup>

Geertz, dinin antropolojik olarak incelenmesinde iki aşamalı bir operasyondan bahseder. Buna göre birinci aşamada dini sembollerde vücut bulan anlam sistemlerinin analizi, ikinci aşamada ise bu sistemlerin toplumsal, yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmesi gerekmektedir.<sup>68</sup> Bu bağlamda Talal Asad Geertz'in yukarıda belirttiği iki aşamalı operasyonun ikinci aşamasında yanıldığını, ve İslam antropolojisi yaparken tarihsel olarak farklı disiplinler ve güçleri hesaba katmadığı takdirde ilk aşamada bahsettiği sembolleri yorumlamasının yetersiz kalacağını belirtmektedir.<sup>69</sup> Sonuç olarak, Geertz da Evans-Pritchard, Gellner ve benzerleri gibi çeşitli dinler üzerine yaptığı saha araştırmalarına dayanan antropolojik çalışmalarda İslâm'daki tasavvufi yaşam biçimini tıpkı diğer kabile dinleri gibi kutsal metni ve ondan kaynaklanan toplumsal yorum ve

---

<sup>67</sup> Brian Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge University Press, New York 2006, ss. 3-7.

<sup>68</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, s.125.

<sup>69</sup> Talal Asad, "Anthropological Reflections of Religion: Reflections on Geertz," *Man*, Vol. 18 No:2 1983, s. 250-251.

pratikleri yok sayarak yalnızca yerel kültürel farklılıklara dayanan küçük gelenekler gibi değerlendirmiştir. Sonuç olarak, İslâm içerisindeki bu özel yorumu modern kent hayatı ile ya da rasyonel dünya görüşü ile bağdaşmaz bir yaşam biçimi olarak yorumlamışlardır. Tam da bu yüzden antropolojik olarak ritüeller, anlam sistemleri ve semboller üzerine ince bir işçiliği içeren metodolojisine rağmen Geertz'in İslam antropolojisi değil de İslâmî bir antropoloji yaptığını söyleyebiliriz.

Din antropolojisi ve özelde İslam antropolojisi üzerine çalışmalarda özellikle “dinî antropoloji”den “din antropolojisi”ne geçiş ya da İslâm özelinde söyleyecek olursak “İslâmî antropoloji”den “İslâm antropolojisine geçiş” meselesi yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere problematik bir alanı temsil eder. Bu konudaki tartışmayı kavramsal olarak İslâm'ın kutsal metinlerine ve ulemanın icma halindeki görüşlerine dayanan “büyük gelenek” ile İslâm'ın farklı yerel bağlamlardaki pratiklerine dayanan “küçük gelenekler” arasındaki karşıtlığın oluşturduğu problematiğe dayandırabiliriz. Bir yandan yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere bazı antropologlar İslam'ı ve tasavvufu kutsal metinler ve onlardan kaynaklanan pratiklerden azade birer küçük gelenek gibi değerlendirerek kabile dinleri ile eş tutmaktadır. Öte yandan gerek oryantalist bilgiye ve gerekse büyük geleneğe dayanarak bir antropoloji oluşturma iddiasında olan yaklaşımlar ise İslam ve tasavvufu tarihsel ve toplumsal bağlamlara göre değişkenlik göstermeyen, monolitik bir varlık olarak ele almakta ve din antropolojisi yerine dinî bir antropoloji yapmaktadırlar. Bu çerçevede bir tanım yapan Richard Tapper İslam antropolojisini şu şekilde özetlemektedir:

“İslâm antropolojisi, sıradan müminlerin kültürlerini tercüme etme ve insani olarak tasvir etmenin yanı sıra, İslami “metinlerin” üretimini ve kullanımlarını da tahlil etmeyi içerir. Bu çerçevede büyük geleneğin unsurları(dinî inanç ve mükellefiyetler, bazı metinler ve bu metinleri üreten ulema ve diğer kişiler) siyasi manüplasyonlar, ekonomik sıkıntılar ve bazı etnik/akrabalık/aşiret ve benzeri ittifak ve rekabetleri de dikkate alarak kendine has sosyal ve kültürel bağlamlarda incelenmeye açıktır.”<sup>70</sup>

Genelde antropoloji ve özelde İslâm antropolojisi söz konusu olduğunda geçerli olan bir başka temel tartışma konusu ise antropoloji biliminin başlangıcından

<sup>70</sup> Richard Tapper, “Islamic Anthropology” and the “Anthropology of Islam”, *Anthropological Quarterly* V. 68. No:3 1995, s. 192.

beri geçerli olan antropoloji-tarih ve iktidar arasındaki problematik ilişkiler ve bir bilimsel ideoloji olarak oryantalizmdir. Kuhn ve Foucault gibi bir çok bilim felsefecisi ve sosyal bilimci tarafından yapılan bilgi ve bilim arkeolojisi çalışmalarının bir benzeri bu kapsamda da yapılmıştır. Bu bağlamda Asad ve Said “İslâm hakkında bilgi üretimi” meselesini analiz etmişlerdir. Said oryantalist bilgi üretim sürecini antropolojik alan araştırmalarıyla ilişkilendirerek, bu süreci sömürgeleştirilmiş toplumların Batı’nın gözünde keyfi olarak resmedilmesi şeklinde tespit etmiştir: “Şarkiyatçılık, stratejisi gereği, Batılıya görece üstünlüğünü hiç yitirmeksizin Şark’la kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan bu esnek konum üstünlüğüne dayanır hep.”<sup>71</sup> Said, burada bahsettiği ontolojik konum üstünlüğünün epistemolojik düzlemde de yeniden üretilmesini işaret etmektedir. Yine islâm antropolojisi çalışmalarında dikkat edilmesi gereken bilgi-güç ilişkisine bir başka açıdan bakan Asad, İslâm’da ortodoksinin sadece doğru inanç biçiminin vaz’ edilmesi meselesi değil bunun ötesinde bir iktidar ve kontrol meselesi olduğunu, ve dolayısıyla İslam çalışmalarında ortodoksiyi önemsiz gören anlayışın da ve tam aksine ortodoksiyi sadece İslam’ın tümünü temsil eden bir inançlar manzumesi olarak gören anlayışın da yetersiz olduğunu ifade etmektedir.<sup>72</sup>

Oryantalizm ve antropoloji yoluyla yapılan bu bilgi üretimini klasik sekülerleşme tezinde vücut bulan sekülerist ideolojinin bir benzeri olarak da değerlendirebiliriz. Nasıl ki sekülerist ideoloji İslâm’ı hep bir reaksiyon ve çağdaşı olan batı medeniyeti karşısında bir ideolojik konum olarak yeniden üretiyorsa, oryantalist ideoloji de İslâm’ı kendi bilgi üretiminde özcü bir anlayışla tasvir ettiği haliyle modernist çerçevede “geriliğin” ve “akıldışılığın” ya da bugünkü postmodern çerçevede ise “şiddet ve terörün” temsilcisi olarak resmetmektedir. Ancak günümüzde yukarıda bahsedilen metodolojik ve teorik çelişkileri de dikkate alarak İslâm ve tasavvuf üzerine birçok antropolojik araştırma yapılmaktadır. Carl Ernst’in<sup>73</sup> tasavvufun küreselleşmeyle ilişkili olarak aldığı yeni biçimlerle ilgili çalışmaları, Howell’in<sup>74</sup> tasavvufun spiritüalist

<sup>71</sup> Edward W. Said, Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları (çev: Berna Ülner) Metis, İstanbul 2004, s. 17.

<sup>72</sup> Talal Asad, The Idea of An Anthropology of Islam, Center for Contemporary Arab Studies; Occasional Paper Series, 1986, s. 15.

<sup>73</sup> Carl W. Ernst, “Sufism, Islam and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study” 4<sup>th</sup> Victor Danner Memorial Lecture, Indiana University, 2006.

<sup>74</sup> Julia D. Howell, “‘Spirituality’ vs. ‘Religion’ Indonesian Style: Framing and Re-framing Experiential Religiosity in Contemporary Indonesian Islam”, A Paper presented to the 15. Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, 2004.

formlar içerisinde aldığı yeni biçimlerle ilgili çalışmaları, Eickelman'ın<sup>75</sup> yeni iletişim biçimlerinin dini kimlikler üzerindeki etkisini inceleyen çalışmaları ve daha birçok İslâm antropolojisi çalışmaları günümüzde modernist sekülerist paradigmanın ötesinde sufi grupların ve tasavvufi algılamaların kent hayatında ve küresel ağlar üzerinden nasıl dönüşümler geçirdiğini ortaya koymaktadır.

### 3.1.3. 'Türkiye'de İslâm ve Tasavvuf' Konulu Çalışmalar

Türkiye'de sosyal bilimlerde bir araştırma konusu olarak din ve tasavvuf çalışmaları, Cumhuriyet Türkiyesinin ilk dönemlerinde ya hiç yapılmamıştır ya da sadece dini, din/modernleşme/sekülerleşme eksenindeki çatışmacı paradigmaya oturtan özcü yaklaşımlar üzerine bina edilmişlerdir. Bu anlamda Tarık Zafer Tunaya'nın<sup>76</sup>, Niyazi Berkes'in<sup>77</sup> ve Bernard Lewis'in<sup>78</sup> eserleri bu tarzdaki çalışmaların kurucu metinleri olarak işaret edilebilir. Her üç eserde de İslâm ve tasavvuf, modern hayatın değerlerine karşı geleneksel ve dini değerlerin değişmez özünü ve modern hayatın getirdiği değişimlere karşı politik düzlemde "gericiliği" temsil eden bir ideoloji olarak tasvir edilmektedir. Şüphesiz bu ideolojik bakış açısı Türkiye'de daha sonraki evrelerde de birçok akademik çalışmada içten içe devam eden bir ön kabul olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak 1950'li yıllardan başlayarak Türkiye'de laiklik politikasının hızını yitirmesiyle birlikte akademik düzlemde Türkiye'de İslam ve tasavvuf üzerine yapılan çalışmaların niceliği ve niteliği artış göstermiştir. Bu kapsamda Şerif Mardin'in<sup>79</sup> 1960'lardan başlayarak ortaya koyduğu çığır açıcı nitelikteki çalışmaları, Sabri Ülgener'in<sup>80</sup> İslâmın zihniyet tarihine dair yaptığı çalışmalar, Erol Güngör'ün<sup>81</sup> 1980 sonrasında İslâm ve tasavvuf üzerine sosyal psikoloji açısından değerlendirmelerde bulunduğu eserleri zikredilebilir. Ancak Türkiye'de İslâm ve tasavvuf üzerine nicelik ve nitelik açısından çok sayıda ve daha zengin içerikli çalışmalar yapıldığı asıl evre 1980 sonrası dönem olmuştur. Zira 1980 sonrası dönemde İslâm Türkiye'de hem politik

<sup>75</sup> Dale F. Eickelman, "Print, Writing and The Politics of Religious Identity in the Middle East" *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No:3, 1995, ss.133-138.

<sup>76</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası: İstanbul 1962.

<sup>77</sup> Niyazi Berkes, *The Development of Secularism In Turkey*, Routledge:New York 1964.

<sup>78</sup> Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press: London 1961.

<sup>79</sup> Şerif Mardin'in *Din ve İdeoloji*(1983) ve *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı*(1992) adlı eserleri bu kapsamda değerlendirilebilir.

<sup>80</sup> Sabri Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*(1951) bu kapsamda değerlendirilebilir.

<sup>81</sup> Erol Güngör'ün *İslamın Bugünkü Meseleleri*(1981) ve *İslam Tasavvufunun Meseleleri*(1982) adlı eserleri bu kapsamda ele alınabilir.

düzlemde, hem kimlik tartışmaları düzleminde ve hem de kültür ve gündelik hayat düzleminde daha çok gündeme gelen bir olgu olmuştur. Bu bağlamda 1980 sonrası İslâm ve tasavvuf çalışmalarını başlıca üç başlık altında değerlendirebiliriz. Birinci türdeki çalışmalar İslâm'ı daha çok siyasal düzlemde, köktencilik tartışmaları bağlamında ya da parti politikaları çerçevesinde ele alan ve İslâm/sekülerizm, İslâm/demokrasi, İslâmî toplum/laik toplum gibi ikili ilişkiler ekseninde yapılan çalışmalardır. İkinci türdeki çalışmalar İslâm'ı ve tasavvufu Alevilik, Sünnilik ya da şu veya bu tarikata ve tasavvufî ekole mensubiyet açısından inceleyen kimlik odaklı çalışmalardır. Üçüncü türdeki çalışmalar ise İslâm ve tasavvufun günümüzde kültürle, popüler kültürle(görsel ve yazılı) ve gündelik hayatla ilişkisi açısından değerlendirildiği çalışmalardır. Şüphesiz her bir çalışma teorik düzlemde ya da örnek olaylar üzerinden günümüz Türkiye'sinde İslâm ve tasavvufu değerlendirirken meselenin her üç boyutuna da şu veya bu şekilde değinmekte ancak yine de politik boyut, kimlik boyutu ya da kültür boyutundan birine daha ağırlıklı biçimde eğilmektedir. Üstelik bahsi geçen üç boyut da zaten aynı meselenin birbiriyle son derece alakalı üç farklı vechesini temsil etmektedir. Bu bağlamda birinci türden çalışmalar kapsamında İslâm ve tasavvufun politik düzlemdeki serüvenine dair son yıllarda yapılan önemli araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin son yıllarda 1980'lerde ve 1990'larda yapılan dar çerçeveli İslâmcılık çalışmalarına oranla daha geniş bir teorik ve tarihi perspektif sunan çalışmalar yapılmaktadır.<sup>82</sup> Öte yandan İslâm'ın kentsel ölçekte bir kimlik çerçevesi olarak konumu<sup>83</sup> ya da çeşitli dini grupların mezhep ya da tarikat odaklı kimlik oluşumları<sup>84</sup> hakkında da birçok çalışma yapılmaktadır. Son olarak İslâm ve tasavvufun

---

<sup>82</sup> Bu kapsamda Kemal Karpat'ın *The Politicization of Islam*(2001), Bedri Gencer'in *İslamda Modernleşme*(2009) ve Cihan Tuğal'ın *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*(2009) adlı eserleri örnek olarak verilebilir.

<sup>83</sup> İslâm'ın ve tasavvufun son yıllardaki kentli kimliği içerisindeki konumunu konu edinen çalışmalar arasında, Nilüfer Göle'nin *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*(1996), Ayşe Saktanber'in *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*(2002) ve Catherine Raudvere'in *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary İstanbul*(2002) adlı eserleri belirtilebilir.

<sup>84</sup> İslâm'ın bir kimlik kaynağı olarak ele alındığı çalışmalara örnek olarak Aimee M. Wuthrich'in *Identity and Nur Movement in Turkey: "Trying to See the Gray"*(ODTÜ, 2007) adlı yüksek lisans tezi, Ayşen Baylak'ın *Visibility Through Ritual: Shiite/Caferi Community in Turkey* (Boğaziçi Üniversitesi 2009) adlı yüksek lisans tezi ve Fahriye Dinçer'in *Formulations of Semahs in Relation to the question of Alev Identity in Turkey* (Boğaziçi Üniversitesi 2004) adlı doktora tezi zikredilebilir.

yazılı ve görsel (popüler) kültür ve gündelik hayattaki görünüşleriyle ilgili yapılan çalışmalar da her geçen gün artmaktadır.<sup>85</sup>

Bu çalışma da daha çok üçüncü tür kapsamında İslâm ve tasavvufun yazılı ve görsel (popüler) kültürdeki ve gündelik hayattaki temsillerine odaklanan ancak bunu yaparken sorunun politik boyutunu ve kimlikle alakasını da gözden kaçırmayan bir çalışma olma iddiasındadır. Bütün bu çalışmalarda ortaya çıkan tartışmalar ışığında diyebiliriz ki sosyal bilimler alanında sekülerleşme/dindarlaşma/muhafazakârlaşma gibi ikili karşıtlıklar temelinde üretilen İslâm ve tasavvuf çalışmalarında din, inanç ve kutsallık gibi olgular toplumsal ve kültürel düzlemde değişmez birer öz şeklinde konumlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşımı içeren çalışmalar açıklayıcı değil totolojik ve özcü birer çerçeve sunmaktadır. Bu durum İslâm ve tasavvufun sosyal bilimlerin kavramlarıyla incelenmesinden ziyade yalnızca politik olarak “olağan” modern dünya karşısında yalnızca bir tepki olarak gelişen “olağandışı” İslâmcılığın incelenmesine dayanmaktadır. Buna karşın sekülerliğin, dindarlığın ya da muhafazakârlığın söylemde ve pratikte nasıl dönüşümlere uğradığını ve tarihsel-toplumsal bağlamlara göre değişen dinamik olgu ve süreçleri işaret eden kavramlar olduklarını benimseyen çalışmalar da bulunmaktadır. Bu noktada sekülerleşme kavramına açık ve örtük sekülerleşme gibi iki ayrı boyut kazandıran tanımlamasıyla M. Tayfun Amman’ın çalışmasına değinmemiz gerekiyor. Amman, açık sekülerleşmeyi gündelik hayatı dinî uygulamaları dikkate almadan tesis etme tavrı olarak ifade ederken, örtük sekülerleşmeyi ise dinî hassasiyetleri yüksek olan toplumsal grupların gündelik hayatlarındaki sekülerleşme eğilimleri şeklinde tarif etmektedir.<sup>86</sup> Bu ikili kavramsallaştırma dinî sembol ve algılar düzeyindeki sekülerleşmeyi ve popüler kültür yoluyla profanlaş(tır)mayı “örtük sekülerleşme” adı altında tasnif ederek değerlendirmemizi mümkün kıldığı için önemlidir.

---

<sup>85</sup> Bu kapsamda Nilüfer Göle’nin *Modern Mahrem* (1991), Nevin Meriç’in *Âdâb-ı Muaşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi(1894-1927)* (2007) ve Hatice K. Arpaguş’un *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları* (2001), Tayfun Atay’ın *Din Hayattan Çıkar*(2009) adlı çalışmalarından bahsedilebilir.

<sup>86</sup> M. Tayfun Amman, “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesi”, *Aile ve Eğitim Sempozyumu*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 24-25 Nisan 2010, ss. 3-4.

Sekülerleşme/dindarlaşma gibi ikili karşıtlıklara dayalı kavramsallaştırmaların yerine önerilen bu tarz yeni anlama çabaları, yaşanan dönüşümlerin hangi bağlamlarda, hangi sosyal ve kültürel formlar vasıtasıyla gerçekleştiğini inceleyen antropolojik araştırmalar, İslâm ve tasavvufun kültür, gündelik hayat, ekonomi, siyaset, hukuk gibi çeşitli toplumsal kategorilerle ilişkileri için açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevede biz de Türkiye’de 1980’lerle beraber su yüzüne çıkmaya başlayan dinin ve dini olanın popüler kültürel alana müdahil olması olgusunu ve 2000’li yıllarla birlikte dini olanın sistematik bir şekilde nasıl kendine has müstakil bir popüler kültür alanı oluşturduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Popüler kültürel alana müdahil olmaktan kendine has müstakil bir popüler kültür alanı oluşturmaya uzanan bu dönüşümler sürecini felsefî, kültürel ve politik olmak üzere birbiri içine geçen ve birbirini şekillendiren üç katmanlı bir çerçevede ele alacağız. Felsefî çerçevesini radikal modernizm ya da geç modernizm gibi farklı adlarla da isimlendirilen postmodernizmin, kültürel çerçevesini gündelik hayatta hüküm süren popüler tüketim kültürünün, ve politik çerçevesini ise küreselleşme ve onunla birlikte oluşan kimlik ve aidiyet gibi politik gelişmelerin şekillendirdiği bu süreci anlamakta kullanacağımız kavramlar ve teorik yaklaşımlar bundan sonraki bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Ardından felsefî, kültürel ve politik çerçevede konumlanan bu dönüşümlerin anlatılar ve imajlar yoluyla popüler kültürel ürünlerde nasıl temsil edildiğini irdeleyen uygulamalı çalışma bölümlerinde bahsi geçen teorik yaklaşımların örnekleri sunulacaktır.

### **3.2. Postmodernizm, Kültür ve Küreselleşme**

Bir önceki bölümde ‘modern’ sosyal bilim(ciler)in din ve tasavvufu bir araştırma konusu olarak ele alış biçimlerini ortaya koymaya çalıştık. Bu noktadan sonra ise genelde din algısının ve özelde İslam ve tasavvuf algısının modern paradigmanın ötesinde, ‘Yeni Çağ’ın toplumsal gerçekliğiyle uyumlu bir çerçevede yeniden üretildiğine ve bu yüzden bu yeni çerçevede değerlendirilmesinin gereğine değineceğiz. Modern sosyal bilimlerde dahilinde gerek sekülerleşme tezinin revizyonları sonucunda gelinen noktada ve gerekse kültürel ve antropolojik çalışmaların geldiği noktada, postmodernizm, küreselleşme, kimlik ve kültürün bilimsel alandaki birincil konumu gibi değişimler bağlamında sosyal bilimlerin artık yeni bir takım açılımlara yöneldiğini gördük. Bu kapsamda din sosyolojisi de bu açılımlardan payına düşeni almakta ve

dönüşüme uğramaktadır. Örneğin sekülerleşme tezi dahilinde eklektik paradigmanın bize önerdiği çerçeve, ulus devlet sınırlarını aşan yeni dini hareketler ve yeni dindarlık biçimlerinin küreselleşme, ulus ötesi dini kültür ve postmodern bir algılama biçimiyle belirginlik kazanmaktadır. Öte yandan, yine İslâm ve tasavvuf üzerine kültürel ve antropolojik çalışmaların vardığı sonuçlar da bize tasavvufun ve tasavvufi grupların aynı şekilde ulus ötesi ve küresel kültürden etkilenen bir yapı arz ettiği, ve klasik anlayıştaki gibi “geri kalmış” pre-modern toplulukların değil bilakis kentli ve modern bireylerin yöneldiği bir kimlik ve dindarlık biçimi olduğunu göstermektedir. Türkiye’de de İslâm ve tasavvuf çalışmalarının geldiği noktada, İslâm ve tasavvufun artık yalnızca politik bir reaksiyon hareketi olarak değil aynı zamanda kentli kimliğini, gündelik hayatı ve popüler kültürü şekillendiren ve kendine has müstakil kültürel alanlar oluşturan bir konuma ulaştığını göstermektedir. Biz de bu konunun hangi felsefi, kültürel ve politik çerçevede mümkün olduğunu ve mümkün kılındığını inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

Küreselleşmenin politik ve kültürel etkilerinin yanı sıra, postmodernleşme olarak adlandırılan sürecin felsefeden dine, sanattan sosyal bilimlere kadar her alanda yol açtığı dönüşümler postmodern bir sosyal teorinin ve postmodernizm ideolojisinin doğuşunu da beraberinde getirmiştir. Felsefi kökleri Nietzsche, Heidegger, Sartre, Freud ve Rorty gibi filozoflara dayanan, bir yanı sıra hem Avrupa merkezli varoluşçu felsefeleri hem de Amerikan pragmatizmini kapsayan öte yandan ise Foucault üzerinden modern bilimin, iktidarın ve insanın arkeolojisini yapan bir yaklaşım olan postmodern sosyal teori, günümüzde yoğunlukla tüketim toplumu, imajlar, simülasyonlar ve semboller, çok kültürcülük ve popüler kültür, etik ve kimliklerin dönüşümü gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Postmodernizm isimlendirmesi bazı Avrupalı kuramcılar tarafından reddedilmiş ve bunun yerine “radikal modernizm”, “geç modernizm” gibi tanımlamalar da önerilmiştir. Postmodernite ya da postmodernizm evrensellik, demokrasi, çoğulculuk, hümanizm ve laiklik gibi büyük anlatıların iflasını işaret eden bir olgudur. Evrensellik ve objektivite iddiasındaki bilgi ve bilimin misyonunun başarısız olması, modernizmin çekirdeği olan kentsel hayatın dejenerasyonu ve soyut

modern özne düşüncesinin çöküşü gibi farklı süreçleri içermektedir.<sup>87</sup> Modernliğin Sonuçları adlı eserinde modernlik karşısında postmodernitenin değerlendirmesini yapan Giddens, postmodernizmi postmoderniteden özenle ayırarak onu sadece sanat dallarına özgü bir akım olarak değerlendirir. Postmoderniteyi ise daha çok modernitenin düşünümSELLİĞİ olarak yorumlamayı tercih eden Giddens, bu olguyu modern kurumların ve modern sosyal düzenin daha ileriye taşındığı bir süreç olarak değerlendirmektedir.<sup>88</sup>

Her ne kadar postmodernizmin bir akım olarak sona erdiği bazı sosyal bilimciler tarafından ifade edilse de postmodernizm, postmodernite, geç modernite ya da başka isimlendirmelerle adlandırılan modernizm sonrası bir evreyi yaşadığımızı ve bu evrenin kendine has özellikleri olduğunu kabul etmek durumundayız.<sup>89</sup> Postmodernizm, temelde modernizmin krizi olarak ortaya çıkmış bir durum olarak değerlendirilebilir. Aydınlanma projesi, sanayi devrimi, büyük dünya savaşları, sömürgeleş(tir)me ve sömürge sonrası dönem, imparatorluklar ve ulus devletler çağını kapsayan bütün bu süreçleri bir evrim, rasyonelleşme, düzen ve ilerleme anlatısı olarak kurgulayan modernist ideolojinin krizidir söz konusu olan. Bu kriz kimlik ve kültür boyutuyla, toplumsal boyutuyla, politik boyutuyla, felsefi ve bilimsel boyutuyla bir takım köklü dönüşümlerin ve yeniden tanımlamaların çıkış noktası olmuştur. Postmodernizm bir yandan modernist anlatıyı yapı sökümüne uğrattırken bir yandan da mevcut neo-liberal küresel düzenin kültürel ve felsefi ideolojisini oluşturmakta ve yeni bir anlatının çerçevesini çizmektedir.<sup>90</sup> Postmodernizm aydınlanma karşıtlığının, irrasyonelizmin, toplumsal ideallerin, özgürleşme ve sorgulamanın temsilcisi midir gibi sorulara verilecek cevaplar aynı anda hem “ne evet ne hayır” hem de “hem evet hem hayır” gibi ikircikli cevaplar olacaktır. Zira postmodernizm bir yanıyla modernizmin sorgulayıcılığını uç noktalara taşıırken öte yandan ise uç noktalara taşıdığı bu sorgulamaların getirdiği belirsizlikle “anlam”, “hakikat” ve benzeri sabit kategorilerin yerine “yorum” ve “metinsellik” gibi değişken kavramları ikame etmiştir.

---

<sup>87</sup> Mustafa Aydın, “Postmodernizm ve Eleştirisi”, Hece Dergisi Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı, Ankara 2008, s. 40-42.

<sup>88</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1991, ss. 45-47.

<sup>89</sup> Postmodernizmin farklı boyutları ve postmodern sosyal teori hakkında ayrıntılı değerlendirmeler için bkz: George Ritzer, *Postmodern Social Theory*, McGraw-Hill New York 1997 ve bkz. Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History*, Routledge, London 1995.

<sup>90</sup> Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Paradigma Yayıncılık, 2005, ss. 249-261.

Lyotard, Baudrillard, Bauman ve Jameson gibi birçok postmodernist kuramcı postmodernizmi, küreselleşme ile yaygınlaşan ve yeni teknolojilerin mümkün kıldığı yeni (siber)mekânlar, yeni zamanlar ve digital teknoloji yoluyla sınırsız biçimde dolaşımda olan imaj ve anlatılardan oluşan bir küresel tekno kültür ile birlikte değerlendirmektedirler. Jameson pop kültürün ilk ve önde gelen temsilcilerinden olan Warhol'ün postmodernist eseriyle Van Gogh'un modernist eserini karşılaştırma bağlamında bu durumu ele almakta ve postmodern kültür ve sanatın kendine has yeni bir sıklık, yaygınlık, derinliksizlik ve yüzeysellik ile var olduğunu ifade etmektedir.<sup>91</sup> Postmodernin kültürü diyebileceğimiz bu yaygınlık ve yüzeysellik kültürel teknolojiler vasıtasıyla gerçekleşmektedir ancak kültürün, teknolojilerden bağımsız düşünüldüğünde bile, kitlelerin zihinlerinde anlam ve sembollerin otomatik olarak yeniden üretilmesini sağlayan küreselleştirici etkisi, yerel düzeydeki kültürel pratik ve kararların etkilerinin küresel düzeyde hissedilecek ve küresel pratikleri yönlendirecek güçte olmasını sağlamaktadır. Yerel ile küresel arasındaki bu ilişkilerin mütakabiliyetini ifade etmek üzere kullanılan küyerelleşme(glocalization) kavramı tam da kültürün yerel ile küresel arasındaki bu ikili konumunu anlatmaktadır:

“Küreselleşmeyi kültürel boyutu açısından düşünmek, küreselleşmenin özündeki diyalektik yapıyı da açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Bireysel eylemlerin, düşünümsellik yoluyla, toplumsal yaşamın büyük yapısal ve kurumsal özellikleriyle sıkı bir şekilde bağlantılı olması, küreselleşmenin, olayların muazzam küresel yapılar tarafından belirlendiği “tek yönlü” bir süreç olmadığını; ancak küresel süreçlerde yerel müdahalelerin bulunma olasılığını kapsadığını gösterir.”<sup>92</sup>

Kültürün küreselleşme sürecindeki bu anahtar konumu ve yerel müdahalelerin etkilerine açık oluşu aynı zamanda yerel kültürün de küresel kültür formları ile iç içe geçmeye hazır ve etkilere açık olduğunu bize hatırlatır. Bu karşılıklı açıklık modernizmin dünyasında geçerli olan “Batı ve diğerleri” modelindeki yalıtılmışlık halinin yerine postmodern bir karışımlar ve melezlikler modelini öngörmektedir. Şimdi bu karışımların postmodern(izm)-din ilişkileri, pop(üler) kültür-gündelik hayat-din

<sup>91</sup> Fredric Jameson, Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism, Durham, 1991. ss. 8-9.

<sup>92</sup> John Tomlinson, Kültürel Emperyalizm, (çev: Arzu Eker) Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 2004, ss. 43-44.

ilişkileri, küreselleşme-kimlik-temsil ve din ilişkileri çerçevesindeki biçimlerini inceleyeceğiz.

### 3.2.1. Felsefi Çerçeve: Postmodern-Popüler Din Formları ve Tasavvuf

Postmodernite ve postmodernizm her alanda olduğu gibi din alanında da etkilerini güçlü bir şekilde hissettirmiştir. Postmodernite, dinin geleceğine dair modernite paradigmasının yazdığı tükeniş senaryolarının yerine yeni gelecek senaryoları üretmiştir. Bu senaryoların bazıları dinin postmodern dünyada yeni bir “ihya” ve “tebliğ” dönemi yaşayacağını öngörürken kimi senaryolarda ise dinin postmodern dünyanın sonsuz çoğulluğu içerisinde herhangi bir “şey” olarak metalaşması ve şeyleşmesi sürecinden bahseder. Postmodernizmin önde gelen filozoflarından Rorty ve Vattimo’nun ortak eseri olan *Dinin Geleceği* adlı çalışmada Vattimo’nun iddiası insanlık için sırasıyla inanç çağı ve akıl çağının miadını doldurduğu ve artık dünyamızın yorumlar çağını yaşadığı yönündedir. Benzer biçimde Rorty de pozitivist ateizm ile sembolist teizm arasında bir çatışmanın ya da dinle bilim arasındaki “evrensellik” ve “hakikat” iddialaşmasının gereksiz olduğu kanaatini beslemektedir. Bu düşünceler postmodernitenin dine bakışını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ortaya konulan tablo farklı ama çatışmayan iki kültür olarak bilim ve dinin bir arada var olabileceğidir; ama bir şartla, her ikisi de büyük iddialarından vazgeçtikleri sürece. Dinin postmodernleşmesini konu alan makalesinde Ali Yaşar Sarıbay, Rorty ve Vattimo arasındaki mütalaaları da göz önüne alarak iki filozofun da dinin geleceği adına teizm-ateizm çatışmasının ötesinde bir konumda hemfikir olduklarını belirtmekte ve şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Rorty ve Vattimo’nun bu çerçevede odaklandıkları temel mesele Aydınlanmadan önce Tanrı’ya karşı olan mesuliyet ve mükellefiyetlerimizin artık Akıl’a karşı olanlara yerini bıraktığıdır. Bu durum sadece insanlığın işlediği hatanın niteliğini değiştirmiştir. Şu halde asıl mesele artık mesuliyet ve mükellefiyetlerimizin kime karşı olacağıdır. Rorty’nin fikri “mesuliyetimiz sadece vatandaşlarımıza karşıdır” şeklindedir ki o bunu medeni mesuliyet olarak adlandırır. Vattimo farklı düşünür. Bu medeni vatandaşlık toplumumuzun içinde veya dışında paylaşılmıyorsa ne yapacağız?... Daha önceki eserlerinde de belirttiği gibi Vattimo dini her zaman Tanrı’ya karşı bir sadakat duygusu olarak görür... Bu da tam olarak Rorty’nin medeni

mesuliyetinin Vattimo'nun spiritüel mesuliyetine denk düşmesidir.”<sup>93</sup>

Vattimo, özellikle spiritüel mesuliyet kavramı ekseninde din söz konusu olduğunda bireysel tercih ve sadakatin belirleyici olduğu “yorumlar çağı”nı işaret etmektedir. Biz buna bu bağlamda din yorumları çağı diyoruz. Vattimo, “sekülerleşme... bizzat otantik dini tecrübenin kurucu özelliğidir”<sup>94</sup> diyerek sekülerleşmeyi postmodern bağlamda tanımladığı bireyin spiritüel mesuliyetine dayandırarak din sosyolojisi literatüründeki dönüşümün felsefi meşruiyet çerçevesini de çizmektedir.

Buna göre Avrupa merkezli sekülerleşme süreci nasıl ki dün modern sosyal bilim çerçevesinde bütün dünya toplumlarında genel geçer varsayıldıysa, bugün de Avrupa'ya özgü yaşanan sekülerleşme süreci temel alınarak tanımlanan postmodern(ist) bir spiritüelizmin, bizim bu bağlamda din yorumları çağı dediğimiz yeni çağ'ın farklı dinsel biçimlerinin temelini oluşturması beklenmektedir. Böylece Vattimo'nun bahsettiği teizm, ateizm gibi evrensel hakikat iddiaları olmayan “ruhani”<sup>95</sup>(spiritüel) mesuliyet” kişinin kendi yorumuna dayanan bireysel bir tercihi içermektedir. Felsefi düzlemde ortaya konan spiritüel mesuliyet kavramı din sosyolojisi literatüründe de karşılık bulmaktadır. Bu kapsamda Batılı din sosyolojisi literatürüne bakıldığında uygulamalı çalışmalarda ortaya çıkan yeni dinsel biçimlerinin “her şeyin bir anlamı var” noktasından “bir şeylere inanmak istiyorum” noktasına evrildiğini gözlemlemekteyiz. Bu dönüşüm aynı zamanda örgütlü dinden bireysel ruhaniliğe, süreklilik ve gelenekten parçalanma ve çoğulluğa, diğerkâmlıktan bencillığe doğru evrilen dindarlık biçimlerinin göstergesidir.<sup>96</sup> Türkiye'deki din sosyolojisi literatüründe de benzer bir dönüşümün izlerini görmek mümkündür. 1990'lı yıllarda birlikte dinin medya vasıtasıyla kazandığı popülerliği ele alan makalesinde Vejdi Bilgin bu durumu şöyle ifade etmektedir:

<sup>93</sup> Ali Yaşar Sarıbay, “Postmodernization of Religion – A Brief Remark” *Ilahiyat Studies*, Vol.1 No.1 2010. Ss.11-12.

<sup>94</sup> Giovanni Vattimo ve Richard Rorty, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York 2004, s.35.

<sup>95</sup> İngilizce spiritual kelimesi Türkçe'ye ruhani ya da tinsel şeklinde tercüme edilebilir. Ancak biz burada ifade gücü daha yüksek ve daha anlaşılır olması bakımından spiritualite kelimesi için ruhanilik, spiritual kelimesi için ruhani, ve spiritualism kelimesi içinse spirüalizm kelimelerini karşılık olarak kullanacağız.

<sup>96</sup> Inger Furseth, “From ‘Everything has a meaning’ to ‘I want to believe in something’: Religious Change Between Two Generations of Women in Norway”, *Social Compass*, 52(2), 2005, ss. 157-168.

“Dindarlar aynı zamanda daha önce sahip oldukları –hem fizikî hem toplumsal- marjinal görünümünden, kendi kimliklerini çok fazla öne çıkarmadan “ötekilerle” kaynaşarak meşrulaşma çabasına girmişlerdir. Bu değişimin, hemen hemen her türlü sosyal değerinin önemini kaybettiği bir dönemde gerçekleşmesi de önemlidir. Özellikle Özallı yıllarla birlikte liberal anlayışın benimsendiği, dünyada kalıcı olan tek şeyin değişim olduğu fikrinin egemen olmaya başladığı ve futbol dışında güçlü bir gündelik birleştirici değer gözlemlenmediği bir toplumsal düzlemde, dindarlar da bu değerlerden arınma sürecine, dinin geleneksel anlayışından sıyrılabildikleri ölçüde dahil olmuşlardır.”<sup>97</sup>

Bu pasajdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Türkiye’de de dindarlık, Batıdakinden farklı bir biçimde gündelik yaşamdaki meşrulaşma lehine geleneksel değerlerden uzaklaşma şeklinde tezahür ederek popüler kültürün değerleriyle kaynaşma içine girmiştir. Ancak bazı tarihsel ve toplumsal farklılıklara rağmen Türkiye ve Avrupa deneyimi arasında iletişim ve bilgi çağı, medya ve popüler kültür vasıtasıyla bir benzeşme ve özdeşleşmenin de gerçekleştiğini göz ardı edemeyiz. Bu özdeşleşme her topluma özgü geleneksel halk dindarlıkları(volk religiosity) ya da heterodoks dini biçimlerin yerini ya tamamen popüler kültür dindarlığının alması ya da bu dindarlık biçimlerinin popüler kültüre eklenerek melezişmesiyle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda küresel kültürün iletişim ağları bu yerel dindarlıkları etkisi altına alarak tasavvuf kaynaklı dini formları ve benzeri popüler din formlarını yeniden şekillendirir.<sup>98</sup> Postmodernizm ve popüler din bağlamında dönüşüm geçirdiğini iddia ettiğimiz din ve dindarlık Batılı literatürde “spiritüalizm karşısında din”, ya da “ruhani dönemeç(spiritual turn)” gibi isimlendirmeler etrafında tartışılmaktadır. Bu bağlamda Avrupa örneğinde yürütülen değerler araştırması gibi anket çalışmaları üzerinden yapılan değerlendirmelerde Avrupa’nın post-hristiyan bir çağı ya da literatürde new age olarak adlandırılan yeni çağı yaşadığı belirtilmektedir. Bu çağın belirgin nitelikleri geleneğin düşüşü ve gelenekten kopuş, bireyin kendi benliğini kutsallaştırması gibi gelişmelerdir.<sup>99</sup> Bu durumda Avrupalı din sosyologlarının ortaya koyduğu “ait olmadan

<sup>97</sup> Vejdî Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü” Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 12, Sayı:1 2003, s. 211.

<sup>98</sup> Charles H. Long “Popular Religion” The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (ed.), Macmillan, New York C. 11, 1987, s. 442-451.

<sup>99</sup> Dick Houtman ve Stef Aupers, “The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000” Journal for the Scientific Study of Religion, 46(3) 2007, ss. 305-320.

inanma”<sup>100</sup>, “dinin kurumsuzlaşması ve post-geleneksel çağ”<sup>101</sup> gibi kavramsallaştırmalar da kurumsal dinin önemini yitirdiği ve bireylerin dini pratiklerden bağımsız olarak farklı bir inanç ve kutsal algısına sahip olmaya başladığı benzer süreçleri betimlemektedir. Öte yandan Müslüman ülkeler üzerine yapılan din antropolojisi çalışmalarında da batılı spiritüalizme ve ruhaniliğe denk düşen islâmi biçimlerin öne çıktığı ve postmodern bağlamda Müslüman toplulukların geniş kültürel çerçevelere tasavvufi gruplar vasıtasıyla bu yeni formlar altında eklemelendiği ortaya konulmaktadır.<sup>102</sup> Son yıllarda Türkiye’de yapılan bazı din antropolojisi çalışmalarında da dinî-tasavvufî grupların modernist söylemde gericilik olarak damgalanan geleneksel dindarlığın yerine yeni ruhanilik biçimlerini ikame ettiğini ve bu şekilde modernist söylemi aştığını iddia eden çalışmalar mevcuttur.<sup>103</sup> Bu noktadan hareketle, İslâm’ın tasavvufi yorumlarının, tarikatlar ve cemaatler şeklindeki dini grupların postmodern bağlamda küresel kültüre eklemelenmede önemli bir işlev gördükleri iddia edilebilir. Ancak bu tasavvufi yorumlar gerek Türkiye’de ve gerekse diğer Müslüman ülkelerde ilk modernleşme evrelerini oluşturan 19. asırdaki geleneksel formlarıyla değil, bu kez küresel kültürün şekillendirici tesirinden etkilenmiş biçimleriyle daha bireyselleşmiş bir kutsal inancı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu yeni kutsal inancı, küresel ağlara sahip yeni dinî gruplara ilişkin literatürde sufizm, neo-sufizm olarak adlandırıldığı gibi, bir yandan da neo-paganizm ve new- age tarzı dini akımlarla da bağlantılı olarak ele alınabilmektedir. Böylelikle geleneksel olarak algıladığımız tasavvufi formlar, postmodern ve popüler din formlarıyla etkileşimlere girerek yeni dindarlık biçimleri üretmektedirler.

Spiritüalizmin yükselişi ya da ruhani dönemeç ekseninde ele aldığımız bu gelişmeyi daha iyi anlayabilmek için new age ve neo-paganizm tarzı akımların doğasına değinmek gerekiyor. Bu akımları II. Dünya Savaşı ertesinde evrensel modern dünya projesinin ve modernist rasyonalizmin Batı toplumlarında yarattığı derin hayal kırıklığı

---

<sup>100</sup> Grace Davie, “‘An Ordinary God’: The Paradox of Religion in Contemporary Britain”, *British Journal of Sociology*, Vol. 41, No:3, 1990, s. 413.

<sup>101</sup> Daniele Hervieu-Leger, *Religion as a Chain of Memory*, Polity Press, 2000, s. 167.

<sup>102</sup> J. D. Howell, “Spirituality vs. Religion Indonesian Style: Framing and Re-framing Experiential Religiosity in Contemporary Indonesian Islam”, A Paper presented to Fifteenth Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia.

<sup>103</sup> Bu tarzda çalışmalar için bkz. Azize Aslıhan Akman, *Transformation of A Sufi Tradition in Contemporary İstanbul: The Case of Cemalnur Sargut’s Group*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007, Catherine Raudvere, *The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary İstanbul*, 2002.

ve umutsuzlukla ilişkilendirebiliriz. New-age akımları okkültizmden, neo-paganizme, satanizmden şamanizme ve büyücülüğe kadar bir çok farklı dini, dinimsiyi ya da spiritüalist yaklaşımları içermektedir. Bu akımların modern Batılı bilimselliğin rasyonalite, deney ve gözlem gibi araçlarına değer vermemesi, teknoloji karşıtlığı ve bunlara karşı bütüncül kozmik bakışı, şifacılığı ve doğal yaşamı öne çıkarması new-age'in postmodern bağlama oturtulabileceğini gösterir.<sup>104</sup> New-age akımları ilk yükseliş yılları olan 1960'larda özellikle Hristiyan dünya kaynaklı olmakla birlikte 1980'lerle başlayan ve günümüze uzanan süreçte artık Budizm, feng shui, taoculuk ya da sufizm gibi çok farklı dini akımları da içine alan geniş ve eklettik bir yapıya bürünmüştür. Bu şekilde içerik olarak genişlemesi new-age'i modern dünyanın özellikle sekülerleşmiş kesimlerinin çok fazla ilgi duyduğu bir akım olmaya ve marjinal bir dini akım olmaktan anaakım(mainstream) popüler kültür olmaya doğru taşımıştır. Öyle ki new-age akımları "eğitimli sınıfların gizli dini"<sup>105</sup> olarak ifade edilmiştir. New-age akımlarının gündelik yaşamda ne kadar etkin hale geldiğini ve sırf bir dini akım olmaktan öte diğer alanlara da içten içe sızdığını gösteren tespitler de yapılmıştır: "New-age'in ana akıma kapılacağı tahminlerinin aksine, şimdi sanki ana akım kültür new age'e kapılmış gidiyor."<sup>106</sup> Bu tespit de belirtildiği üzere artık yeni dinsel biçimleri kitleleri etkileyen ana akım kültürün belirleyici unsuruna dönüşmüştür. Ana akım popüler kültüre bu denli sirayet eden new-age tarzı akımların Türkiye'de de özellikle hızlı bir şekilde dünyaya açılmanın yaşandığı 1980'lerden itibaren gözlemlendiğini görüyoruz. New-age ve yeni dinsel ekseninde Türkiye'de 1980 sonrası süreçte yaşanan kimlikler savrulmasını ve inançlar keşmekeşini ele aldığı eserinde Can Kozanoğlu gündelik gazete, dergiler ve diğer görsel ve yazılı medya aracılığıyla new-age tarzı akımların nasıl farklı eksenlerde tartışıldığını anlatmaktadır. Bu eksenler kimi zaman Atatürkçülüğü Kur'an'daki ayetlerle temellendirmeye çalışan sıra dışı tefsircilere doğru kayarken, kimi zamansa ufo gözlemciliği yapan ve ölmüş meşhurların ruhlarını çağıran televizyon show-manlerine doğru savrulmaktaydı. Bu kimlikler karmaşasını şöyle ifade ediyor Kozanoğlu:

---

<sup>104</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Brian Morris, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, New York: Cambridge University Press, 2006. (Neo-Paganism and New Age Movement Bölümü) ss. 271-309. Ali Köse, *Milenyum Tarikatları*, Truva Yayınları, 2006. (New Age Bölümü) ss.159-166.

<sup>105</sup> P. Heelas, *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell, 1996, s. 124.

<sup>106</sup> Sutcliffe, S. ve M. Bowman, "Introduction" *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* içerisinde, (Hazırlayan: S. Sutcliffe and M. Bowman) Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, s.11.

“Çağ ile çağ ötesi, akıl ile yerleşik akıl ötesi de böylece bir araya gelebildiler ki bu new age-yeni çağ tohumlarının filizlenmesi demektir. Kim bilir, aklın birleştiremeyeceği kadar parçalanmış kimliklerin açtığı bir alandı belki de, bu yerleşik akıl-ötesi kültür alanı... “Belki”ler bir yana, açık olan şuydu ki, Türkiye’nin özgün modernleşme-modernleşme sonrası bunalımları, yakın dünya tarihi içinde özgün sayılmayacak bir sonuç vermişti. Farklı Türkiye’lerin ya da farklı Türkiye hayatlarının insanları, benzeşerek ayrışma sürecinde, tabaklarındaki kültür parçacıklarından bazılarını aslı “kimlik” hammaddesi bazılarını da aksesuar olarak kullanıyorlardı. New age-yeni çağ dalgası da kimilerine birer aksesuar hediye edecek, kimilerinin hayatında baskın değer olacak, kimilerine kimlik verecekti. New age-yeni çağ kavramıyla kimlik kavramının aynı potaya girmesinin anlamı açıktı. Doğrudan cemaatleşme süreci...”<sup>107</sup>

İşaret edilen cemaatleşme süreci parçalanmış kimliklerin yeni çağ’ın sunduğu eklektik düzlemde buluşmasını öngörmektedir. Ancak bu cemaatleşme bir zamanlar modernizmin izin vermediği ve önüne set çektiği geleneksel biçimleriyle değil, yani bu sefer yüce ve üst bir hakikat olarak Tanrı kaynaklı değil insanlar arası yorum, anlamlandırma ve ilişkilerden kaynaklı hayali cemaatlerdir. İslâm’ın ve müslüman toplumların postmodernite karşısındaki konumu hakkında, İslâm’ın içerisinde mündemiç olan denge unsuruna vurgu yapıldığı durumlardaysa postmodernizmin İslâm’daki “din dünya dengesini dünya lehine değiştirdiği ve dini işgal ederek uyumlu hale getirdiği iddia edilmektedir.”<sup>108</sup> Dinin dünya lehine işgal edilmesi durumu new-age tarzı eklektik akımlara dini alanda ciddi bir yer açılması ve dini algıların ve dindarlık biçimlerinin dönüşümünü de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda İslâm’ın kuşatıcı bir kültür olarak, parçalanma, kolaj ve çoğulculuk esasına dayanan postmodernite karşısında iki seçeneğe doğru evrilebileceğini belirten Sarıbay, ya popüler bir Türk İslâmının ön plana çıkarılacağını ya da tehdit edilen değerler karşısında İslâmî ilkelerin topyekûn harekete geçeceğini ifade etmektedir.<sup>109</sup> Bizim bu tezdeki iddiamız tam da Sarıbay’ın işaret ettiği popüler İslâm anlayışının öne çıkarılması seçeneğine ve Ahmed’in işaret ettiği dinin dünya tarafından işgal edilerek İslâmî dengenin bozulması olgusuna odaklanmakta ve bunu anlatılar ve imajlar yoluyla incelemeye tabi tutmaktadır.

<sup>107</sup> Can Kozanoğlu, İnterneti Dolunay Cemaat, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, ss.45-46. Ayrıca Yeni Çağ (New Age) akımlarının Türkiye’deki görünüşleri hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. A.g.e. ss. 21-55.

<sup>108</sup> Akbar S. Ahmed, Postmodernism and Islam: Predicament and Promise, Routledge, London, 1992, s. 48.

<sup>109</sup> Ali Yaşar Sarıbay, Postmodernite ve Kültür Olarak İslâm: Kültürel Bir Çözümleme, I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu Kitabı, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 104.

### 3.2.2. Kültürel Çerçeve: Popüler Kültür, Tüketim ve Gündelik Hayat

Önceki bölümde ortaya koyduğumuz felsefi çerçeve, postmodern bağlamda oluşan yeni dini kimliklerin hangi formlar altında geleneksel anlamdaki dini formların(tasavvuf ve halk dindarlığı gibi) yerini aldığını göstermekteydi. Bu sefer ise postmodernizmin teorisyenlerinden Jameson'ın postmodernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak adlandırdığı eksende bu yeni dini formların ne şekilde popüler kültüre, tüketime ve gündelik hayata dahil olduğunu izah etmeye çalışacağız. Din sosyolojisinde “dinî pazarlama(religious marketing)” olarak geçen terim, kökleri itibariyle rasyonel seçim teorisine kadar dayandırılabilir. Bu pazarlama biçimi aslında dinin bir zorunluluk ve mesuliyetten, çeşitli kültürel formlar içinde bir tercih ve tüketim nesnesine dönüşümüyle birlikte anlaşılabilir bir olguyu içerir. Bu konuya değindiği makalesinde Davie durumu şöyle ifade etmektedir: “Tüketim noktasından bakıldığında, yine de katedraller seçkin bir ürün sunan yerlerdir: geleneksel liturji, en iyi müzik ve vaazda mükemmeliyet ve bunların hepsi çoğu zaman çok güzel ve tarihi bir binada gerçekleşmektedir.”<sup>110</sup> Aslında Jameson'ın bahsettiği şekliyle “geç kapitalizmin kültürel mantığı” olarak anlaşılması gereken postmodernizmin din alanındaki etkinliği de, dini belli popüler kültür formları içerisinde semboller düzeyinde yeniden üretmek gerçekliğinden kopması ve geç kapitalizmin kültürel mantığı içerisinde pazarlamasıdır. Bu bağlamda önceki bölümde bahsedilen postmodern ve popüler din formlarının ortaya çıkışı ve geleneksel dindarlık biçimlerinin yerini alışı da bu tüketim sürecinden bağımsız değildir. Sufizm, neo-sufizm ya da diğer new-age akımları ve kültürleri etrafında üretilen dinsel pazar da bugün literatürde “ruhani pazaryeri” olarak adlandırılmakta ve bu pazaryerinde yapılan ve kitlelere popüler kültür olarak sunulan ürünler çeşitli semboller vasıtasıyla bir yönüyle yeni bir dini kültür, yeni bir dinî vokabüler ve yeni dinî kimlik algıları inşa etmekte ve bu yolla toplumun genel geçer din anlayışını yeniden inşa etmektedir. Diğer yönüyle ise bu dini semboller ve anlatılar popüler kültürü dönüştürmekte ve ona ruhani bir form ve içerik kazandırmaktadır.<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Grace Davie, “Is Europe an Exceptional Case?”, The Hedgehog Review (Special Issue: After Secularization), Spring-Summer 2006, s. 247-258.

<sup>111</sup> Bu konuda ABD örneğinde yapılan ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Wade Clark Roof, “Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion, Princeton University Press, 1999. (Chapter-3 Spiritual Marketplace, ss.77-110). Öte yandan Batı’da din alanı ve ekonomi alanının söylemleri arasındaki felsefi benzerlik ilişkisini irdeleyen Harvey Cox’a ait “Piyasa Tanrısı” adlı makale için ve gündelik hayatta dini söylemlerin görsel

Genel çerçevesi itibariyle bu şekilde cereyan eden dinselilik biçimlerinin popüler kültür vasıtasıyla gündelik hayattaki işleyişini daha iyi konumlandırmak içinse popüler kültür, kitle kültürü, gündelik hayat gibi kavramlara ve bunların postmodernizmle ve tüketim toplumuyla ilişkilerine eğilmemiz gerekmektedir. Popüler kültür ya da değişimli olarak benzer anlamda kullanılan kitle kültürü, modernite öncesi dünyadaki yüksek kültür ile halk kültürü arasındaki ayrılığı düzleştiren ve bu yolla hem halk kültüründen hem de yüksek kültürden aldığı öğelerle kitleselleşen bir kültürel formu ifade etmektedir. Ancak burada önemli olan nokta kitlelere mal olan/edilen ve böylece kitle kültürüne dönüşen/dönüştürülen popüler kültürün yapı sökülümüne uğratıldığında ortaya çıkan sonuçtur. Bu sonuç bize popüler kültürün yüksek kültür ya da halk kültürü gibi farklı kaynaklardan lalettayin karışımlarla oluşturulan masum bir alan değil bilakis tanımlanması, kültürel alanda üretilmesi, tüketilmesi ve pazarlanmasıyla baştan sona bir mücadele ve hegemonya alanı olduğunu göstermektedir. Bu konuda Eleştirel Okul tarafından ortaya atılan kültür endüstrisi kavramsallaştırması müzik ve sinemadan reklamlara kadar bütün kültürel üretim alanlarında “gerçek stile sahip olma” iddiasının aynı zamanda bir hegemonyayı işaret ettiğini bize göstermiştir.<sup>112</sup> Ancak kültür endüstrisi kavramındaki kitle kültürü toplumların yönetilmesinde tek taraflı olarak kullanılan bir araç olarak görülmüştür. Buna karşın kültürel çalışmalar alanında Stuart Hall’un yaklaşımı kültür endüstrisi kavramını bir adım öteye taşıyarak popüler olanı yapı sökülümüne uğratmayı denemiş ve sonuç olarak içerme/direnış şeklinde ikili bir yapıyla popüler kültür alanında mücadelenin sürdüğünü ifade etmiştir. Buna göre popüler kültür ne belli bir sınıf tarafından tam kontrol altında tutulan bir alan, ne de güç ilişkilerinden tamamiyle bağımsız bir alandır. Aksine popüler kültür alanı kültürel mücadelenin çarpıtma, direniş, içerme ya da müzakere şeklinde belirebildiği çok taraflı bir alandır. Hall’un popüler olanın yapı sökülümüne uğratılması ekseninde geleneğin anahtar konumundan bahsetmesi konumuz açısından da önem arz etmektedir. Zira bu çalışmada tasavvuf ve onun bir kolu olan Mevleviliğin geleneksel bir kültürel öge olarak popüler kültürdeki kullanımları ele alınmaktadır:

---

kültürde ve reklamlarda ne kadar yoğunlukla yer aldığını irdeleyen Conrad Ostwalt’a ait “Seküler Çan Kuleleri” adlı makale için bkz. “Laik ama Kutsal” (Hazırlayan Ali Köse) Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, ss.21-55.

<sup>112</sup> Max Horkheimer and Theodor Adorno, “The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception” in M. G. Durham and D. M. Kellner(eds.) Media and Cultural Studies. Blackwell Publishers, 2001. ss. 71-102.

“Gelenek kültür içerisinde hayati bir unsurdur: ancak bu eski formların aynen devam etmesinden çok başka bir konudur. Bu daha çok farklı unsurların birbirleriyle ilişkilendirilerek bir araya getirilmesidir. Bu düzenlemeler milli bir popüler kültürde sabit ve durağan bir konuma ve tarihi geleneğin akışı içerisinde belirli değişmez bir anlama sahip değildir. Geleneğin unsurları sadece yeniden düzenlenmez aynı zamanda farklı uygulama ve konumlar aldıkları için yeni anlam ve ilişkiler de kazanırlar.”<sup>113</sup>

Mevleviliğin popüler kültür alanı olarak yeniden üretilmesi söz konusu olduğunda da kültür endüstrisi kavramsallaştırmasındaki kitlesel aldanış varsayımından daha çok, tarih içerisinde şekillenmiş bir geleneğin belli tarihsel, toplumsal ve politik bağlamlarda farklı anlam ve ilişkiler kazanmasından bahsedebiliriz.

Bu yeni anlam kazanma süreçleri müteakip bölümde bahsedeceğimiz küresel kültürün politik çerçevesiyle de birebir alakalıdır. Küresel kültürün ulusal düzeyde yer bulduğu ve yerel formlarla belli ilişkiler içine girerek tüketim kalıplarına dökülmüş yeni popüler kültürel formlar ürettiğini biliyoruz. Mcdonaldlaştırma'nın fast food-restoranlarını tamamen, üniversiteleri bir hayli ve bakkalları ise biraz mcdonaldlaştırdığı bir kültürel ortamda<sup>114</sup>, bir taraftan da Coca-colanizasyon süreci işlemekte, ve direniş/içerme ikileminde zezem cola, cola-turka ve benzeri birçok yeni cola markasının piyasayı işgal etmeye başlaması aslında bu ikilemde direnişin değil içermenin galip geldiğini de gözler önüne sermektedir.<sup>115</sup> Gündelik hayatın da tıpkı popüler kültür alanı gibi kültürel ve politik bir mücadele alanı olduğu göz önüne alınırsa “gündelik din” tanımı ekseninde yeni tüketim kalıplarına tabi kılınan dini pratiklerin doğası da daha iyi anlaşılır. Tüketimin bu durumunu mucizevî bir statü olarak değerlendiren Baudrillard, Marx'ın III. Napoleon için söylediği söze atıf yaparak, kitle iletişim teknolojisi vasıtasıyla popüler kültürde yer alan geleneksel ya da tarihi bir olayın, değerın ya da imgenin ikinci kez tüketildiğinde tam bir karikatüre dönüştüğünden bahseder.<sup>116</sup> Bu karikatürleştirerek tüketme hadisesi Hall'un pop kültür

<sup>113</sup> Stuart Hall, “Notes on Deconstructing the Popular” *Popular Culture: A Reader* içinde (Haz: Raiford Guins and Omayra Zaragoza Cruz), Sage Publications, London 2005, ss. 69-70.

<sup>114</sup> George Ritzer, *Toplumun Mcdonaldlaştırılması*, (Çev: Şen Süer Kaya) Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 43.

<sup>115</sup> Tayfun Atay, *Yaşasın Meşhuriyet Çağı: Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri*, Epsilon Yayınları, İstanbul 2004, ss. 115-118.

<sup>116</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, (çev: Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin) Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2008, s. 121. (Marx, III. Napoleon için şöyle demişti: “Tarihte olayların iki kez vuku bulduğu olur. Birincisinde bu olaylar gerçek bir tarihsel değere sahipken ikincisinde birincinin karikatürü, grotesk bir serüvendirler.”)

açısından geleneğin tüketim değerine atfedilen anahtar konum vurgusuyla paralel bir anlamı içermektedir. Gündelik din, aslında kurumsal dinin “bir günü” boyunca ne yaptığının ötesine geçerek dünyevi pratiklerin baskın olduğu gündelik hayatlarda dinin nasıl şekillendiğini temel alır. Bu konudaki kitabında Ammerman, gündelik dinin uzman olmayanların dini deneyimlerinin tüm yollarını kapsadığını ve bunun rutin faaliyetlerde gözlemlenebileceği kadar bu rutin faaliyetler dışında kriz zamanlarında ve özel zamanlarda da gözlemlenebileceğini ifade etmektedir.<sup>117</sup>

Türkiye’de özellikle medyanın ve dış dünyaya açılmanın da yoğun etkisiyle 1980’lerden başlayarak popüler kültürlerin daha etkin bir biçimde kitleselleştiğini gözlemlemekteyiz. Bu durum gündelik hayat pratiklerini ve tüketim kalıplarını da köklü bir biçimde dönüştüren bir sürecin başlangıcıdır. Bu süreci bastırılmışın geri dönüşü olarak yorumlayan Nurdan Gürbilek, aslında bu geri dönenin de bastırılmışın asla kendisi değil fakat sadece bastırılmış olan üzerinden ama bugünün piyasa şartları çerçevesinde bir geri dönüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>118</sup> Aslında bu hem dünyada ve hem de Türkiye özelinde dinin ve dini formların geri dönüşlerini de özetleyen bir tespittir. Zira dini biçimler, 1950’lerden ve daha sonra 1980’lerden itibaren hep ekonomik, politik ya da kültürel bir tepki olarak geri dönmüştür. Böylece Daniel Bell’in kutsalın dönüşü olarak işaretlediği dönüş hayli örselenmiş ve farklı kimlik (yabancılaşmış kentli ya da “görgüsüz” köylü, patron ya da işçi, faşist ya da ezilmiş vs.) etiketlerini de üstüne alarak piyasa şartlarına dahil olan bir “kutsal”ın yani kimi zaman bir öfke ve hınç fetişini barındıran köktenci dini akımlar şeklinde, kimi zaman da bir zevk ve gusto fetişini barındıran popülist dini hareketler şeklinde ortaya çıkan bir kutsalın dönüşüdür. Asıl ilginç olansa bir nevi dini canlanma olarak ortaya çıkan bu geri dönüşün bir zamanların bastırılmış kimliklerinin farklı toplumsal ve kültürel kategorilerine eklenerek kitle kültürünün yeni formlarını ve tüketim kalıplarını belirlemiş olmasıdır. Takip eden bölümde bu eklenmenin küreselleşme ve kimlikler bağlamında Türkiye’de kendisine nasıl yer bulduğu sorununa değineceğiz. Bu sorun aynı zamanda şimdiye kadar felsefi ve kültürel çerçevesini ele aldığımız, dini eksende yaşanan dönüşümlerin politik çerçevesini de ortaya koymamızı sağlayacak.

<sup>117</sup> Nancy T. Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press 2007 s. 5.

<sup>118</sup> Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, İstanbul 1992, s. 115.

### 3.2.3. Politik Çerçeve: Küresel Kültür, Kimlik ve Temsil

Bu bölümde önceki bölümlerde felsefi ve kültürel çerçevesini ortaya koyduğumuz dini biçim ve algılardaki dönüşümlerin politik çerçevesini ele almaya çalışacağız. Postmodernizm ve popüler tüketim kültürünün felsefi ve kültürel çerçevesini oluşturduğu din alanındaki bu dönüşümleri bu kez de küreselleşme sonucunda ortaya çıkan kimlik ve temsiliyet sorunları ekseninde irdeleyeceğiz. Bu bölüm bizim “temsilin kimliğini” anlamamıza yarayacak bir ilişki olan küresel kültür ve din ilişkisini kavramsallaştırmamızı sağlayacak. Tezin 3. Bölümü olan teorik ve kavramsal çerçeve kısmı bu şekilde sonlanmış olacak. Takip eden 4. ve 5. Bölümlerde ise bu kez “kimliğin temsili” anlatılar ve imajlar vasıtasıyla inceleyeceğiz.

Küreselleşme, kültürel anlamda postmodernizm ve pop kültürün yaygınlaşarak kitleleşmesini de içeren bir sürecin adıdır. Ancak bu süreç yalnızca kültürel ve felsefi düzlemde ele alınacak bir olgu değil aynı zamanda bir takım politik boyutları da olan bir süreçtir. Küreselleşme Türkiye’de “din alanı”nın ulusal ve milliyetçi bir ideolojik çerçeveden çıkarak gitgide küresel etkenlerle daha sıkı bir ilişkiye girmesini ve din alanında bir kozmopolitleşmeyi de beraberinde getirmiştir. Bu süreçle birlikte klasik Osmanlıcı-Türkçü paradigmanın dini devletle beraber gören anlayışının yerine diasporik İslâmî yaşam biçimlerinin de var olabileceği görülmeye başlanmıştır. Diasporik İslâm ve diasporik Türklük, duygusal olarak geleneksel değerlere karşı daha pop bir milliyetçiliği ve dinî olarak ise daha melez ve çeşitli kimlikleri beraberinde getirmekteydi. Bu bağlamda gitgide Avro-Türkler ve Avro-İslâm başta olmak üzere farklı dini ve milli var oluş biçimlerine işaret edilmekteydi. İslâm’ın küresel ve yerel arasındaki bu yeni serüvenini ele aldığı “*İçişler: İslâm ve Avrupa*” başlıklı çalışmasında Göle, İslâm’ın küreselleşme karşısındaki durumunun ikili bir yapıya oturduğunu ve bir taraftan ötekileşme bir taraftan ise benzeşme olarak nitelenebileceğini savunur. Buradaki ötekileşme özellikle 11 Eylül olayları sonrasında keskinleşen, Huntington’ın medeniyetler çatışması tezini doğrulayan ve sadece ABD’de değil Avrupa’da ya da Rusya’da da yankı bulan küresel İslamofobia olgusunu içeren bir süreçtir. Buna karşın benzeşme ise modern dünya ile eğitim, mesleki hayat, kültür ve benzeri kurumlar vasıtasıyla kurulan ilişkiler sonucunda modern hayatın farklı modellerinin oluşturulması ve çoğul moderniteler diye tanımlanan eksenindeki buluşma

sürecini ifade eder.<sup>119</sup> Göle bu iki karşıt gibi görünen eş zamanlı sürecin sonucunda oluşan ötekileşme-çatışma ve benzeşme-buluşma düzlemini şöyle ifade etmektedir:

“Nitekim İslâmcılık küreselleşen kamusal alanda bedene ve mekâna daha yakın bir siyaseti, daha görsel ve dolayısıyla daha medyatik bir siyaset anlayışını öne çıkarmaktadır. Ya da şöyle ifade edebiliriz: görsellik, beden ve medya siyaseti, İslâm ve modernite arasındaki benzeşme ve farklılaşma zeminini belirlemektedir.<sup>120</sup>

Bu noktadan bakıldığında küreselleşme sonucunda daha çok önem kazanan medya ve görsellik, yalnızca içerdiği belli imgelerin taşıdığı tüketim değeri açısından değil, bu imgelerin küresel ve yerel değerlerin öne çıkışıyla birlikte orta yere savrulan kimliklere denk düşmesi, ve bir anlamda bu kimlikleri öyle veya böyle temsil etmeleri bakımından da anahtar bir rol üstlenmektedir. Türkiye'nin 1980 sonrası döneminde kimlikler ve popüler kültür ilişkisini irdeleyen bir başka yazar Can Kozanoğlu, Göle'nin benzeşme ve ötekileşme dediği süreci, bir benzeş(tir)me ama birleş(tir)ememe süreci olarak değerlendiriyor ve yeni olan şeyin pop müziğin ya da diğer popüler kültür formlarının popülaritesinin artması değil bu popüler formların bir kimliğe ve bir kültüre(hem de hayli karmaşık ve melez kimliklere ve kültürlere) denk düşmesi olduğunu iddia ediyor.<sup>121</sup> Demek ki küreselleşmenin gerek dünya ölçeğinde ve gerekse Türkiye'deki yansımaları itibariyle farklı din ya da kültür mensupları arasında ancak piyasa düzleminde bir benzeş(tir)me sürecini yaşattığını, fakat bu benzeş(tir)me sürecinin kimlikler ve farklılıklar düzleminde bir birleş(tir)meyi değil ötekileş(tir)meyi de beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.

Küreselleşmenin kimlikler üzerindeki etkisi, aslında bizzat kimlikleri ve bireyleri bir fetiş halinde sürekli öne çıkaran ve toplumsallığı dışlayan, Sennett'in karakter aşınması ya da Ulrich Beck'in risk toplumu olarak kavramsallaştırdığı istikrarsızlığı, parçalanmışlığı ve bireyselleşmeyi tetikleyen bir etkidir. Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum* adlı eserinde küreselleşme ve kimlik arasındaki bu karşılıklı ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu gerçekten de bir kısır döngüdür. Güç şebekesinin hızlı küreselleşmesinin, özelleşmiş bir hayat siyasetiyle komplo kurduğu ve

<sup>119</sup> Nilüfer Göle, *İç İç Girişler: İslâm ve Avrupa* (çev: Ali Berktaş), Metis Yayınları, İstanbul 2008, ss. 80-91.

<sup>120</sup> A. g. e. s. 91.

<sup>121</sup> Can Kozanoğlu, *Pop Çağı Ateşi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 143-155.

işbirliği yaptığı görülmektedir... Eğer küreselleşme yerleşik siyasal kurumların etkin biçimde hareket etme yeteneğini azaltıyorsa, “siyasal topluluk”tan hayat siyasetinin dar kaygılarına kitlesel olarak çekilmek, bağımlılıklar şebekesinin küreselliğiyle aynı ölçüde kolektif eylemin alternatif tarzlarının kristalleşmesini engeller. Her şeyin, hem hayat koşullarının küreselleşmesini, hem de hayat mücadelelerinin “parçalanması”, atomlarına ayrılması ve özelleştirilmesini ilerletmek ve sürdürmek için yerli yerinde olduğu görülmektedir. Çağdaş “kimlik kaygılarının” ve onların tetiklediği eylemlerin mantığının ve sürekli mantıksızlığının bu arka plan dikkate alınarak incelenmesi ve anlaşılması gerekir.”<sup>122</sup>

Küreselleşmenin kimlik üzerindeki tesiri bireysel hayatları gittikçe kolektif eylemden uzaklaştıran ve bireyselleşmenin had safhasına ulaştığı bir ortamda işlerliğini devam ettirmektedir. Küreselleşmenin genelde din, özelde İslâm ve daha da özelinde Türkiye’de İslâm üzerindeki tesirlerine baktığımızdaysa İslâmî kimliklerin giderek daha çok küresel kültürün etkisiyle görsellik ve medya aracılığıyla şekillendiği ve İslâmî imgelerin ve simgelerin kendine ait ayrı bir pazar oluşturduğu görülmektedir. Bu pazar bir yandan belli bir pantolonu, belli bir başörtüsü modelini ya da belli bir tatil yapma alışkanlığını meta’ olarak öne çıkarırken, bir yandan da bu meta’ların belli kimliklere bürünmesini ve bu kimliklerle birlikte düşünülmesini de beraberinde getirmektedir. Öyle ki müslüman gençlik kültürleri içerisinde yer alan ibadetler ya da dini içerikli etkinlikler, büründüğü formlar açısından seküler bir eğlence biçiminin tüketimine denk düşen bir benzeşme içine girmiştir. Bu şekilde ortaya konduğu düşünülen kültürel farklılık ise küreselleştirici bir dünyada yerel kimliğin öne çıkarılmasıdır. Ancak direniş adına öne çıkarılan bu yerel kimliğin aslında küresel olan değeri piyasa düzleminde belli formlarla yeniden üreterek onayladığını görmekteyiz. Bu da tıpkı sıklıkla üretilen ve tüketilen bir meta’ olan “İslâmî” cola örneğinde olduğu gibi sıklıkla üretilen ve tüketilen, daha önce de değindiğimiz şekliyle bir gusto ve zevk fetişizmini (bu sefer güya inancın hazzını) içeren bir küresel İslâmî kimliğin meta’laşmasını içermektedir.<sup>123</sup>

Küreselleş(tir)ici modernitenin İslâm üzerindeki etkisinin en çarpıcı biçimde sufi ekoller üzerinden incelenebileceğini belirten Ernst, bu konudaki çalışmalarında küresel kapitalizmin metalaştırıcı medya ağları üzerinden sufi hareketlerin nasıl

<sup>122</sup> Zygmunt Bauman, Bireyselleşmiş Toplum, (Çev: Yavuz Alogan) Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 185.

<sup>123</sup> Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat, Ayşe Saktanber ve Deniz Kandiyoti (Haz.) (Çev: Zeynep Yelçe) Metis yayınları, İstanbul 2003, s. 263.

yaygınlık kazandığını vurgulamaktadır. Bir yandan da aynı ağlar vasıtasıyla gerek selefi ve reformist Müslüman hareketler içerisinde ve gerekse sufi hareketler içerisinde ulusal kimlik, kadın kimliği gibi çeşitli kimliklerin sorgulanmaya başladığını ve Batı-Doğu karşılaşması ekseninde ise barış, dinler arası ilişkiler gibi konularda kimlik sorgulamalarının yaygınlaştığını belirtmektedir. Bu kapsamda sonuç olarak İslâm'ın iki farklı ve çatışan yorumu olarak sufizm ve selefi reformizmi oluşturan Avro-Amerikan akademinin bu kapsamda İslâm'ı ya yüzleşilip çatışılacak bir olgu ya da massedilerek etkisizleştirilecek bir varlık olarak kurgulamasını problematize etmektedir.<sup>124</sup> Akademik olarak ortaya çıkan bu ikili tavrın siyasi karşılığını da kimlikler düzeyinde çatışmalar ya da uzlaşılar olarak görebiliyoruz. Bir taraftan Avro-İslâm kimliğine sahip ve yurtdışında kendi ülkesinden(mesela Türkiye'den) daha özgür bir biçimde dini kimliğini yaşayabilen bir diaspora müslümanlığı portresi görünürken, tam karşısında ise Amerika'da ya da Avrupa'da İslâmofobyaya ya da terörist damgasına maruz kalan mağdur ve çatışmacı bir müslüman kimliği göze çarpabiliyor. Bu çatışan ve çelişen iki görüntüye uluslararası ölçekte baktığımızda görülen manzara bu şekildedir. Türkiye örneğinde bunu medeniyetler çatışması tezine karşı medeniyetler ittifakı gibi bir iddia ile karşılık verilmesiyle gözlemleyebiliriz. Aslında bu karşılık çatışmacı Müslüman kimliğe karşı massedilmeye daha elverişli ve uzlaşmacı bir kimliği öne çıkarmaktadır. Aynı şekilde Türkiye'de ulusal düzeyde İslâmî anlamda reformist ve keskin bir şekilde Avrupa ve Batı karşıtlığını savunan İslâmcı anlayışların muhafazakar, evrenselci ve demokrat bir çizgiye eklenildiği dikkate alındığında uluslararası etkilerin ulusal politika düzeyindeki etkisi de hissedilebilmektedir. Bu politik düzlem gündelik hayattaki dindarlıkların popüler kültürle daha içli dışlı ve daha görsel bir kimliğe bürünmesiyle paralel olarak alternatif seçenekler sunmakta ve kültürel üretim alanında reformist ya da çatışmacı İslâmi kimliği massetmektedir. Türkiye'nin son on yılında yaşanan politik değişimi ele alan *Pasif Devrim* adlı çalışmasında Tuğal'ın vurguladığı “massedilme, soğurulma” sürecinin bazı boyutları da bizim “anlatı ve imajlar yoluyla temsil” ekseninde gerçekleştiğini iddia ettiğimiz algı dönüşümlerine denk düşmektedir. Bu kapsamda Tuğal'ın işaret ettiği politik eksenindeki “kollektif tahayyülün massedilmesi” süreci ve özellikle sivil toplum eksenindeki “gündelik hayatın

---

<sup>124</sup>Carl W. Ernst, Sufism, Islam, and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study Fourth Victor Danner Memorial Lecture Indiana University April 15, 2006 ss. 5-27.

massedilmesi” süreci çalışmamızın iddiaları açısından önemli bir paralellik arz etmektedir.<sup>125</sup> Bu noktadan hareketle, küreselleşme sürecinde İslâmi talep, kimlik ve algıların yukarıda bahsedilen çatışmacı-reformist ya da uzlaşmacı-kozmopolitan gibi iki farklı eksendeki görünüşleri, uzlaşmacı-kozmopolitan çizgi lehine soğurulmakta ve ancak piyasa düzleminde benzeşebilen kimliklere dönüştürülmektedir diyebiliriz. Biz de bu dönüş(tür)me sürecine sufizm ya da tasavvufî ekol ve hareketler bağlamında üretilen kültürel ürünler üzerinden bakmaya çalışacağız. Bu amaçla çalışmamızın 4. ve 5. Bölümlerinde, teorik ve kavramsal anlamda bu bölümde ortaya koyduğumuz felsefî, kültürel ve politik çerçeveye oturan dönüşümleri, İslâmî-tasavvufî kimlik ve algıların anlatılar ve imajlar yoluyla nasıl temsil edildiğini sorunsallaştırarak inceleyeceğiz.

---

<sup>125</sup> Cihan Tuğal, *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, 2009, ss.240-248.

## 4. ANLATI VE YENİDEN İNŞA: DİN YORUMLARI ÇAĞI

### 4.1. Postmodern Edebiyat ve Din

Postmodern edebiyat, bir önceki bölümde teorik ve kavramsal çerçevesini ortaya koyduğumuz yeniçağın yeni dini formlarını belli anlatılar içerisinde yeniden inşa etmenin önemli araçlarından birisi konumundadır. Bu kapsamda ortaya çıkan postmodern kurgu, anlatı ve kutsal ilişkisini ve postmodern edebiyatın özelliklerini inceleyeceğimiz bu bölümde, öncelikle kutsalın postmodern bağlamda metin halinde yeniden inşasını ve bu bağlamda çağdaş Türk edebiyatında dinî form ve içeriğin dönüşümünü ele alacağız. Postmodernizmin hem felsefe, bilim ve sanat alanında, hem de din alanında hakikat iddiasının ve tekil anlamın yerine ikame ettiği çoğulcu yorumlar çağının kitleselleşmesi, ve belli bir entelektüel çevrenin ötesinde popüler anlayışları da yönlendirebilecek tesir gücüne erişebilmesi büyük ölçüde postmodern anlayışa uygun popüler edebî ürünler ve görsel kültür vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda postmodern edebiyat aslında gerek klasisizmden romantizme kadar zaten öteden beri var olan geleneksel edebi akımların ve gerekse sürrealizm, egzistansiyalizm, fütürizm ve dadaizm gibi modernist akımların bir karışımı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu karışım postmodernizmin ve popüler kültürün doğasına uygun olarak geleneksel öğeleri, modernist akımları ve kısacası şekillendirmek istediği kurgu içerisinde işe yarayan her öğeyi kullanarak oluşturduğu anlatılar vasıtasıyla yeniden inşa eder. Bu yeniden inşa geleneksel ya da modernist anlamdaki öyküleme biçimlerinden farklıdır. Zira postmodern anlatı, ortaya koyduğu öyküyü gerçeğe referansla değil kurguya ve fantaziye referansla oluşturmaktadır. Gerçekle ve gerçeklik iddiasıyla değil kurgu ve fanteziyle oluşturulan bu simülasyonlar postmodern edebiyatın ana çekirdeğini oluşturur. Baudrillard'ın simülasyonlar kuramına ve Barthes'ın metinsellik kuramına atıf yaparak postmodern edebiyat kuramını izah etmeye çalışan Niall Lucy, postmodern kurgunun oluşturduğu durumu metin ve metin dışı, hakiki ve sahte, okuma ve yazma gibi farklı kategoriler arasındaki mesafeyi düzleştiren ve yok eden bir durum olarak tarif eder. Buna örnek olarak Disneyland'ın Amerika imgesinin gerçek kılınması için üretilen

bir simülasyon düzeni olduğunu belirten Lucy, postmodern hiper-gerçekliğin gitgide gerçeğin yerine geçen bir fantezi olarak yeniden inşa edildiğini ifade etmektedir.<sup>126</sup>

Metinsellik söz konusu olduğunda üretilen postmodern hiper gerçekliğin kendine has bir gerçeklik düzeni oluşturmasını özel olarak din ve kutsal metin bağlamında düşündüğümüzde de daha da karmaşık bir olguyla karşı karşıya kalmaktayız. Zira metnin kutsallığı ve dinin hakikat kaynağı olarak konumu, postmodern metinsellik bağlamında tamamen kurgu ve anlatının keyfiyetiyle iç içe geçmektedir. Bu kapsamda dinin postmodern edebiyat tarafından bir metin olarak ne ölçüde etki altına alındığı ve bunun ne yolla gerçekleştiğine eğilmemiz gerekiyor. Öncelikle ifade etmeliyiz ki postmodern edebiyat da, tıpkı modern edebiyat gibi, özellikle geleneksel edebiyat formlarından önemli bir kopuşu ifade eden roman türü aracılığıyla metin kurgusu yapmaktadır. Ancak bu kurguda modern romandan farklı olarak bir takım kendine has özellikler bulunmaktadır. Postmodern romanda zaman-mekân kurgusu, olaylar ve şahıslar, konular ve bunları ele alış biçimi radikal biçimde farklılık gösterir. Şöyle ki postmodern romanın anlatısı, modern romanda hakim olan modernist çizgisel ilerleme anlayışının ötesinde daha çok döngüsel ve birbirini çağrıştıran, anımsatan ve tekrara dayalı bir çok olayın içiçe geçişinden oluşmaktadır. Belirli ve net bir olay örgüsüne sahip olmayan bu romanlarda daha çok çağrışımlar ve okurun hayal gücü ön plana çıkmaktadır. Bu olay örgüsünün de bir sonucu olarak postmodern romanda zaman kronolojik bir şekilde akmaktan çok gidiş-gelişlerle doludur. Bu gel-gitler içerisinde neyin geçmiş ve neyin gelecek olduğu bile anlaşılmaz ve sadece anlardan oluşan bir zaman söz konusudur. Postmodern romanın olay örgüsü ve karakterleri farklı asırlarda, farklı ülkelerde gezinebilen ve adeta tayy-ı zaman ve tayy-ı mekân özelliğine sahip birer olağanüstü mahluk gibidirler. Bu olağandışı geçişlilik tıpkı rüyâ aleminin bir yansıması şeklinde tezahür edebildiği gibi bazen de aşırı teknolojik ve bilim-kurguya kaçan bir yapıya da bürünebilmektedir. Bu bağlamda postmodern roman aslında modern romandan da önemli bir kopuşu simgelemektedir. Zira postmodern romanın, tıpkı diğer bütün postmodernist sanat akımları gibi, geleneksel ya da çağdaş birçok sanatsal türü, formu ve akımı yoğurarak karma formlar

---

<sup>126</sup> Niall Lucy, Postmodern Edebiyat Kuramı, 1. Basım, Aslihan Aksoy (çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2003, s. 71.

oluşturduğunu gözlemlemekteyiz. Bu karma yapısı içerisinde postmodern roman masaldan bilim-kurguya, tragedyadan mesnevîye, ya da mitolojiden mektuba kadar çok farklı edebî türleri ve formları kullanarak metinlerarasılığa olabildiğince açık anlatı ve kurgular ortaya koymaktadır. Postmodern metinler bu özelliğiyle en önemli malzemesi olan dilin alışılmış sınırlarını zorlayarak onu bir oyun ve arayış vasıtasına dönüştürmektedir. Şüphesiz türlerin bu değişimi kendi içinde gelişen saf edebî bir değişimi ve dönüşümü işaret etmez. Bilakis türler tarih içerisinde okurun beklentilerine, türü şekillendiren metinlere ve bu metinlerin yazımını ve yorumlanmasını yönlendiren kurallara göre çeşitli dönüşümler geçirirler.<sup>127</sup> Roman türü de bu bağlamda postmodernist sanat akımının etkisiyle ve tüketici-okur kitlesindeki dönüşümlere uyumlu olarak farklı bir çizgiye evrilmiştir. Daha önce de belirttiğimiz üzere popüler kültür açısından gelenekselin son derece önemli olması gibi postmodern edebiyatta da geleneksel metinlere olabildiğince çok göndermeler yapılarak alıntılar, kolajlar, çağrışımlar ve göndermelerle bu geleneksel metinlerin asırlardır insanlığın belleğinde yer tutmuş olma özelliği bir taraftan pekiştirilirken bir taraftan da ironik bir üslûpla postmodern kurgu oyununa dahil edilmektedir.

Postmodern kurgunun dinle ve kutsal olan ilişkisinin en kritik safhası tam da bu noktada başlamaktadır. Din ile ortaya koyduğu metinler bağlamında ilişki kuran postmodern edebiyat metinlerarasılık, üstkurmaca ve kullanmakta olduğu benzeri benzeri araçlarla kutsalı adeta yapısökümüne uğratma iddiasının içerisinde barındırmaktadır. Bu durum din ve kutsal açısından postmodern bir meydan okuma olarak öne çıkmaktadır. Bu meydan okuma, örnekleriyle de göreceğimiz üzere, kimi zaman modernist çizgilere kayarak din(özelde İslâm ve tasavvuf) lehine belli mesajlar verme ya da dinin unsurlarını kurgu içerisinde yerinden çıkararak farklı şekilde kullanma gibi yollara sapabilmektedir. Ancak eninde sonunda postmodernizm ana başlığı altında dini ve kutsalı bir metin olarak ele almakta ve öylece anlatı ve kurgunun konusu haline getirmektedir. Bu konu olma durumu, din yorumları çağı diye adlandırdığımız bu dönemin yapısına uygun olarak inancı ve akli aynı anda, aynı ortamda akıldışıyla, ya da inançsızlıkla ve bayağılıkla aynı yerde göstermektedir.

---

<sup>127</sup> Heta Pyrhönen, "Genre", David Herman (ed.), *The Cambridge Companion to Narrative* içinde, (109-123) Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 118.

Böylece aslında inancın da aklında çizdiği çerçeveleri reddederek hayatın tüm çoğulluğu içerisinde çok farklı unsurları barındırdığı ve bu unsurların kutsalı da akli da aynı derecede sıradan kıldığını anlatmaktadır. Postmodern edebiyatın dinle olan bu felsefi ilişkisinin yanısıra dikkate alınması gereken diğer iki boyut olan kültürel ve politik boyutu da göz ardı edemeyiz. Kültürel ve politik boyutuyla baktığımızda oryantalizmin(şarkiyatçılık) yüzyıllar boyu ürettiği metinlerle “Doğu”ya hükmetmenin bir aracı olarak edebiyatı nasıl işlevselleştirdiğini gözlemliyoruz. Bu bağlamda Doğu’nun ve özellikle İslâm’ın oryantalist metinler aracılığıyla, kurgulanmaktan ve inşa edilmekten öte, yeniden yaratıldığına atıfla konuya değinen Edward Said, Şarkiyatçılığın Şark’a değil aksine Batı’dan kaynaklı ve tamamıyla Batı’nın malı olan, üzerinde uzlaşmış bir imgeler sistemi içerisinde anlam kazandığını ifade etmektedir.<sup>128</sup> Said, yine bir başka çalışmasında edebî metinlerin yanısıra uluslararası-küresel haber ağının da İslâm ve Müslümanlar hakkında ürettiği “haber” metinleri ile dünyada bu anlamda nasıl yönlendirilmiş algılar oluşturduğunu işlemektedir.\* Bizim burada ortaya koymaya çalıştığımız iddia da tıpkı edebî metinler ve haberler aracılığıyla şarkiyatçı bilgi birikiminin ya da küresel haber tekellerinin yaptığı gibi bugün ortaya konan postmodern ve popüler anlatıların da tüketim kültürü sayesinde yaygınlaşarak İslâm ve tasavvuf hakkında yeni bir takım anlatılar(narratives)ın altına imza attığıdır. Üstelik popüler kültür vasıtasıyla yaygınlaşan bu kurgusal metinlerin Said’in Şarkiyatçılıkta ve diğer eserinde konu edindiği metinlere ve haberlere nazaran içselleştirilmeye ve kitleselleşmeye daha müsait bir popüleriteye sahip olduğu da göz önüne alındığında, bunun self-oryantalizme(kendini oryantalizm tarafından oluşturulan formlar içerisinde algılamak, bu algıları içselleştirmek) yol açan bir etki bırakacağı da görülecektir.

Din yorumları çağının bir özelliği olarak ve modernizmin ortaya koyduğu “dinde reform” söylemlerinin de uzantısı biçiminde, İslâmın yeniden yorumlanması meselesi postmodern paradigma içerisinde de önemli bir sorun alanı oluşturmaktadır. Postmodern paradigma, tıpkı modernist bakış açısında olduğu gibi metni esas alan

---

<sup>128</sup> Edward Said, Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları, Berna Ülner(çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s.31.

\* Aslı “Covering Islam” başlığıyla yayınlanan bu eserin tercümesi Pınar Yayınları tarafından “Haberlerin Ağında İslâm”(1984) adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Söz konusu eser, cover kelimesini bir taraftan habercilikteki terim anlamıyla kullanırken, bir taraftan da İslâm’ı farklı kisvelerle sunma anlamında kullanmaktadır. Bu anlamda bizim “Narrating İslâm” olarak adlandırdığımız süreçte farklı anlatılar içerisinde İslâm ve tasavvufu kurgulayarak yeniden inşa etme anlamını içermektedir.

logosantrik bakış açısıyla İslâm'ın vahiy yoluyla vaz' edilen kutsal metnini, tarihsel akış içerisinde dönüşen bir yapı olarak ele almaktadır. Bu yapısalcı ve metin esaslı bakış açısı dil ve tarih ekseninde İslâm'ı yeniden yorumlama yolunu postmodernist yorumculara açmaktadır. Dil ve tarih eksenindeki bu yol, İslâm tarihi, İslâm'ın kendi edebiyatı ve İslâm etrafında oluşturulan edebiyat bağlamında dinin yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir. Ayrıca bu yaklaşım İslâmî ilim geleneğini lafzî(logosantrik-sözmerkezci) olmakla itham ederken aslında İslâm'ın ilk oluşum evresinden itibaren geçerli olan Peygamberi “yürüyen Kur'an” olarak görme ve bu yolla onun sünnetinden Kur'an'ı öğrenme metodunu ve bunun uzantısı olan klasik tasavvuf usulünü görmezden gelmektedir. Postmodern paradigmanın bu noktada modernist paradigmadan ayrıldığı temel nokta insanı sosyo-ekonomik ve politik düzeyde özgürleştirme çabası olarak ortaya çıkan iddiadan koparak, doğrudan metin ve tarih üzerinde bir liberalleştirme çabasına girişmesidir. Bu çaba büyük ölçüde dinin tarihsel ve metinsel yapısını yapısökümüne uğratma iddiasıyla birlikte devreye girmektedir. İslâm'ın yeniden yorumlanması bağlamında ortaya konan bu yaklaşımlar, kimi zaman sünnetin metin halindeki ifadesi olan Hadis külliyatını hedef alarak böylece İslâm'ın pratikteki vazgeçilmez bir parçasını tartışmaya açarken, kimi zaman da doğrudan kutsal metnin, İslâmî ilimler dahilindeki tefsir birikimini dikkate almadan, vaz' ettiği hükümleri bugüne ait ideolojik ya da felsefî konular içerisinde yeniden yorumlamaktadırlar. Oysaki İslâm'ın tarihini, dilini ve edebiyatını yeniden yorumlama iddiasındaki bu yaklaşımlar, ne İslâm'ın kendi ilmî oluşumlarını dikkate almakta ne de Müslüman toplumların edebiyatıyla sahih bir bakışa gerek duymaktadırlar, bilakis meselenin bu yönünü a priori olarak “İslâmî özcülük” adı altında mahkum etmektedirler. Oysaki İslâmî ilimler geleneğini ve onun pratikteki uygulamalarını dikkate almadan ortaya konan oryantalizm uzantısı postmodernist külliyat kendine has bir özcülüğü zaten oluşturmaktadır. Bu yaklaşımlara önemli bir örnek olarak Muhammed Arkoun'u verebiliriz. Zira Arkoun, Allah'ın vahiy olan Kur'an'ı “kutsal metin” ve bizzat dinin vaz' edilmesi değil de sıradan bir metin olarak yapısal analize tabi tutmaktaki ısrarı açısından bu bakış açısının tipik bir örneğidir.<sup>129</sup> Ancak o bunu yaparken müminlerin teolojik inanç ve iddialarıyla pozitivist rasyonalizmin ideolojik

---

<sup>129</sup> Tahsin Görgün, “ ‘Dinin Yeniden Yorumlanması’ Meselesi Üzerine”, Köprü, Sayı.73 (Kış 2001), s.30.

kabulleri arasındaki keskin çatışmanın oluşturduğu dogmatik tavrın izale edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir.<sup>130</sup> Gerçekten de Arkoun'un eserinde ilk bakışta göze çarpan, farklı görüşler arasındaki bu diyalog oluşturma çabası bizim postmodern-popüler din formları ve tasavvuf başlığı altında ele aldığımız postmodern tavra bire bir uymaktadır. Zira postmodernizmin dine bakış açısı, ne rasyonalizmin akıl çağının, ne de dinin inanç çağının keskin inanç ve iddialarının artık geçerli olmadığını, bunun yerine artık farklı kültürler ve inançlar arasındaki yorum ve diyalog çağının geçerli olduğunu ifade etmekteydi. Arkoun'un mutlak anlamı ve onun üzerine inşa edilmiş bir pratiği radikal biçimde reddeden ve bu yolla postmodernizmin mutlak hakikati çokkültürcü yorumlarla ikame eden anlayışına eklemelendiğini ortaya koyan görüşleri dikkate değerdir:

“Mutlak bir anlam arayışı, mutlak anlamın varlığı ve geçerliliğine dair radikal soruya dayanmaktadır. Onun [Mutlak anlamın] var olma ihtimalini reddetmeye hakkımız yoktur. Asıl sorgulanabilir olan bütün düşüncelerimizi nasıl onun var olduğu yönündeki kabüle dayandırdığımızdır. Bir kez daha, eleştirel aklın hakiki mesuliyetiyle karşı karşıyayız. Anlam ve gerçeklik(reality) arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için, öncelikle entelektüel araçlarımızı iyileştirmeliyiz – kelime dağarcığı, yöntemler, stratejiler, prosedürler, tanımlamalar ve araştırma ufku.”<sup>131</sup>

Bu noktadan bakıldığında Arkoun'un ve içerisinde bulunduğu postmodern paradigmanın(her ne kadar o kendini bir postmodernist değil de bir meta-modern olarak tanımlasa da) müminleri ve pozitivist rasyonalizmi inanç ve iddialarından vazgeçirme çabasının neden bu kadar anlamlı olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Bu kapsamda Arkoun'un, Mutezile'ye ait olan “Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğu” görüşü ve benzeri Ehl-i Sünnet itikadına muhalif görüşleri özellikle dikkate değer bulduğunu ve Kur'an'ın bir metin olarak tarihselliğine yaptığı vurguyla beraber bu tarz alternatif görüşleri de olabildiğince kendi görüşleri doğrultusunda uyarlamaya çalıştığını bilmekteyiz. Ehl-i sünnet itikadı gereğince “Kur'an-ı Kerim'in sadece harf ve seslerinin [maddeten] mahlûk olduğu ancak Allah'ın kelâmının [mânen] mahluk olmadığı” gibi bir görüş var iken, Arkoun'un, vahyi tarihselleştirme çabasına hizmet edeceği için, yalnızca

<sup>130</sup> Muhammed Arkoun, “Rethinking Islam Today”, Annals of American Academy of Political and Social Science, Vol. 588(Islam: Enduring Myths and Changing Realities) (July 2003), s. 24.

<sup>131</sup> Arkoun, s.25.

Mutezile'nin görüşünü temel alması postmodernist paradigmanın politik boyutu hakkında da önemli bir ipucu vermektedir. Ayrıca Arkoun'un usûl-ü fıkıh ya da daha genel adıyla usul'üd-din olarak ifade edilen İslâmî ilimlerde yöntemin esaslarını ortaya koyan ilkelerin tarihsel olarak artık geçersiz olduğunu kabul etmesi de onun dinin yeniden yorumlanmasından anladığı şeyin dini ilkeleri reddetmek değil dinî ilkeleri değerlendirme usûlünü reddetmek olduğunu göstermektedir.<sup>132</sup> Bu tarzıyla özel olarak Arkoun ve genel olarak postmodernist paradigma, modernist paradigmanın İslâm'ın muhtevasıyla inanç ve ilkelerle doğrudan çatışmaya girmek ve bunları hedef almak yoluyla yürüttüğü karşıt söylemle başaramadığı şeyi başarmaktadır. Zira bu bir anlamda İslâm'ın içeriğiyle ilgili inanışları doğrudan hedef almadan, İslâm'ın usûl ve esaslarını tartışmaya açma ve yeniden yorumlama amacını farklı bir yolla tekrar denemektedir. Bu hâliyle postmodernist paradigma, İslâm'ın referans noktasını teşkil eden ilimler metodolojisini yine postmodern felsefenin ve günümüzün liberal çokkültürcü anlayışına göre yeniden tasarlama çabası içindedir. Bu çabanın İslâm'ın hayatiyeti açısından yol açacağı sakıncaları Görgün şöyle ifade etmektedir:

“İslam, asırlarca kendi insicamını korumuş, bununla da kalmayıp, kendi oluşturduğu toplumsal düzenin esaslarını esas alarak geliştirilen ilimler vasıtası ile, hayat ile irtibatını kurarak, toplumsal hayatın dinle irtibatını muhtelif seviyelerde kurup, yeniden kazanma ve yeniden üretme imkanını göstermiş, müstakil bir 'sistem'dir. Müstakil bir sistem olarak kendi kendine referanslı ve kendi dışında olanı kendisine uydurmadıkça kabul etmeyen bir özelliğe sahiptir.”<sup>133</sup>

Postmodernist paradigmanın ortaya koyduğu İslâm'ı uyarlamaya yönelik bu çerçeve bugün Kur'an-ı Kerim'e, Sünnet'e ve genel olarak İslâmî dil ve tarihe bakışı, geniş halk kitleleri nezdinde popüler metinler, görsel kültür ve yeni medya teknolojileri vasıtasıyla tesir altına alabilmektedir. Burada bizi doğrudan ilgilendiren nokta, postmodernist paradigmanın İslâmî ilimler metodolojisi üzerindeki yönetsel etkileri değil, bu alandaki tartışmaların popüler metinlere yansıyan, vülgarize edilmiş düzeydeki etkileridir. Sonuç olarak tezimizi ilgilendiren asıl nokta postmodernist paradigmanın, dinin ve özel olarak İslâm'ın yeniden yorumlanması bağlamında ortaya koydukları iddiaların günümüzde gelişen alternatif ruhânî din algılarıyla paralel olarak postmodern

---

<sup>132</sup> Arkoun, s. 24-26.

<sup>133</sup> Görgün, s. 33.

bir kutsal anlayışının geliştirilmesine nasıl katkı sağladığıdır. Bu bağlamda meselâ İslâm'ın hümanist(teosantrik-antroposantrik karşıtlığı bağlamında) bir dini içeriğe sahip olduğu, ikili karşıtıklara dayalı cedelleşmeye kapalı olduğu ve her türlü kültürel diyaloga her zaman hazır olduğu gibi popülerleştirilmiş ve kitleselleştirilmiş görüşler buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>134</sup> Şimdi ortaya konan postmodern edebiyat ve din ilişkisi bağlamında Türkiye'de çağdaş edebiyatımızda dinî form ve içeriğin nasıl dönüştüğüne dair bir çerçeve sunarak, ilerleyen bölümlerde Türkiye'de üretilen popüler metinlerin postmodern edebiyat ve din bağlamında geçirdiği dönüşümleri ve bu dönüşümlerin felsefî, kültürel ve politik düzlemde hangi hususlara tekabül ettiğini ele alacağız.

#### **4.2. Türk Edebiyatı'nda Dinî Form ve İçeriğin Dönüşümü**

Türk edebiyatında 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hem form hem de içerik düzeyinde bazı değişimler yaşanmaya başlamıştır. Bu bağlamda bir yandan klasik edebiyatın manzum ve mensur formları Batılı manzum ve mensur formlarla etkileşime girerek yeni edebî formlar oluşurken, bir yandan da gerek şiirde ve gerekse nesre dayalı diğer edebî formlarda içerik açısından Batı etkisi hissedilmeye başlanmıştır. Bu anlamda hem formel hem de içeriğe dair değişim ve dönüşümü ortaya koyan bir örnek olarak gazel formunun dönüşümünü zikredebiliriz. Gazel Klasik Divan şiirimizin en başat şiir formu olarak hem biçimsel anlamda şiire egemen olan mazmunlar ve imgeler gibi formal öğeleri, hem de içerik açısından geçerli olan dinî ya da şahsî duyguları ve bunların sembollerini temsil etmekteydi. Bunun yanı sıra kaside, mesnevî gibi formlar da benzer şekilde gazelin temsil ettiği form ve muhtevanın birer ifadesiydiler. 19. yüzyıl Türk edebiyatında form ve içerik açısından sadece başat olan dinî öğelerin değil bütün bir geleneksel düzenin buhran içerisine girişini Köprülü'den Tanpınar'a ve Banarlı'ya kadar birçok edebiyat tarihçisi bir kopuş ve bir kırılma dönemi olarak isimlendirmişlerdir.\* Buna binâen, siyâsi ve kültürel anlamda gelişen batılılaşma ve sekülerleşme sürecinin etkisinden edebiyat alanının da âzâde olmadığı görüyoruz. Bu süreci; tematik ve lengüistik açıdan millî(ve milliyetçi) bir edebiyat oluşturma iddiası,

<sup>134</sup> Carool Kersten, "From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's Rethinking of Islam and Religion", Middle East Journal of Culture and Communication, V.4. (2011), s. 40.

\* Edebiyat alanında bu yüzyılda yaşanan dönüşümü kültür ve fikir hayatımızın farklı yönleriyle beraber ele alan bir eser için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar; 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Kitabevi, İstanbul:1988.

sanat için sanata karşı toplum için sanat söyleminin öne çıkarılması bağlamında didaktisizmin yükselişi ve sonucunda edebiyatın ulusal ya da toplumsal tabanlı yeni bir kamuoyuna hitab eden, siyasallaşmış bir araca dönüşmesi gibi olgularla tanımlayabiliriz. Edebiyat tarihçilerinin kahir ekseriyeti tarafından “Batı etkisindeki Türk Edebiyatı” olarak tanımlanan bu yeni edebiyat, dil açısından ise yine inişli çıkışlı ve bu yüzden fazlasıyla tahripkâr bir süreç yaşamıştır. Şöyle ki, 19. Asrın sonlarında Batılı fikirlerin ve düşünce akımlarının - gayet sığ biçimleriyle de olsa - etkisinde kalan Türk edebiyatı, özellikle Farsça (ve yer yer Fransızca) kelime dağarcığından oluşan ağdalı ve süslü bir dile bürünmüştür. Bu sürecin ardından 20. asrın ilk çeyreğinde ise Türk dili tabii bir sadeleşme dönemine girmiştir. Ancak, özellikle şiirde Yahya Kemâl ve nesirde Refik Halid gibi önde gelen edebiyatçıların temsil ettiği bu sade Türkçe, Cumhuriyet Türkiyesinde yaşanan Dil devrimi(1928) ve ardından gelen dil politikalarıyla beraber travmatik bir süreç yaşamıştır. Sonuç olarak Batılılaşma dönemi Türk edebiyatının hem formel düzeyde, hem içerik düzeyinde hem de dil düzeyinde yaşadığı bu buhran 20. Asır Türk edebiyatını büyük ölçüde şekillendiren bir tesir bırakmıştır. Bu bağlamda, Cumhuriyet dönemi Türk Edebiyatı siyasal ve sosyal yönleri ağır basan, büyük ölçüde sekülerleşmiş, dil ve gramer açısından fakirleşmiş bir edebî birikim olarak karşımıza çıkmaktadır. 1920’lerden itibaren gelişen edebî iklimin sürrealizm, egzistansiyalizm, dadaizm, kübizm gibi farklı edebî akımlara hem nesirde hem de şiirde açık olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu anlamda başta Fransızca olmak üzere Batı dillerinden yapılan çevirilerin Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı’nı yönlendiren başlıca etkenler arasında olduğunuz gözden ırak tutmamalıyız.

Batı dillerinden yapılan zengin çevirilerin bu yoğun etkisine karşın Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı Şark ve İslâm Klasikleri’ne çoğu zaman ya tamamen yabancı kalmış ya da yapılan nitelik ve nicelik olarak son derece yetersiz çevirilerle yetinmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda yoğunlukla 1950’lerden itibaren farklı edebî şahsiyetler ya da edebiyat gruplar etrafında dinî duyarlılığa sahip bir edebiyat anlayışının tekrar filizlendiğini gözlemleyebiliyoruz. Ancak şairler ve diğer edebiyatçılardan oluşan bu nesiller yukarıda saydığımız sebepler dolayısıyla Şark ve İslâm edebiyatından çok modernist ve Batılı edebî akımların tesirinde kalmışlar ancak bu tesire rağmen dinî duyarlılıklarını eserlerinde sergilemeye çalışmışlardır. Bu anlamda bakıldığında

Cumhuriyet Dönemi'nde ortaya konan ve İslâmî edebiyat olarak adlandırabileceğimiz edebiyat, büyük ölçüde toplumsal ve kültürel anlamda bastırılmış olmanın izlerini taşımaktadır. Bu durum Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatında dinî form ve içeriğin nasıl bir dönüşüm geçirdiği konusunda da önemli ipuçları vermektedir. Bize göre bu dinî form ve içeriğe sahip edebiyatı iki ana başlık altında ele alabiliriz. Birincisi daha çok şiir ve deneme ağırlıklı olan ve belli başlı edebiyat dergileri ve edebiyat adamlarının himmetiyle oluşan ve popüler-kitlesele olmaktan ziyade dinî içerik ve formu geliştirmeye odaklanmış idealist bir İslâmî edebiyat olarak adlandırılabilir. Bu edebiyat Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu, İsmet Özel gibi şair kişiliği güçlü olan edebî şahsiyetler ve Büyük Doğu, Diriliş, Edebiyat, Maveria ve Yönelişler gibi belli bir çevresi olan edebiyat dergileri etrafında şekillenmiştir. Bu birinci türdeki İslâmî edebiyat içerisinde, geleneksel unsurların yanısıra modern edebî akımların etkisi de hissedilmektedir. Bu yolla bir yandan klasik İslâmî edebiyatta ortaya konan manzum ve mensur formların ve bir yandan da modern dünyada geleneksel ve müslümanca duyarlılıkların yeniden üretilmesi çabası ortaya konmaktadır. Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatında dinî form ve içeriğe sahip ikinci ana damar ise özellikle 1980'lerden sonra artarak gelişen ve kayda değer bir kitleye sahip olarak adeta bir "çok-satan kitaplar alt kültürü" oluşturmuştu. Bu gruptaki yayınlar, sosyal ve siyasal mesajları ön planda olan fakat sanatsal anlamda yeni içerik ve form arayışlarından ziyade sadece roman formunu en basit haliyle kullanmakla yetinen bir akımdır. Bu akım daha çok zaten önceden varsayılan bir okur-tüketici kitlesi için üretilen ve yığın edebiyatı olarak adlandırılacak bir anlayışı doğurmuştur.<sup>135</sup>

Bizim bu tezde ilgilendiğimiz edebiyat ürünleri daha çok yığın edebiyatını oluşturan ikinci türdeki romanlardır. Zira popüler kültür ve tasavvuf başlığı altında ele alacağımız postmodern romanlar, ilerleyen sayfalarda ele alacağımız üzere, bu İslâmî popüler romanların ve seküler/modern romanın evrildikleri ortak bir noktadan doğmaktadırlar. Daha önce bu popüler "İslâmî romanlar" üzerine yapılan çalışmalarda vurgulanan ortak nokta bu ürünlerin 1980'lerden itibaren adeta birer seküler toplum eleştirisi ve alternatif dinî toplum manifestosu şeklinde birbiri ardınca üretilen ve her

---

<sup>135</sup> Ömer Lekesiz, "İslâmî Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü", Yasin Aktay (Ed.), Modern Türkiyede Siyasal Düşünce C.6 İslâmcılık içinde (962-978), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 977.

biri hiç eksilmeyen aynı yoğun ilgiyle tüketilen bu romanlar sekülerist-modernist paradigmaya karşı din temelinde toplumsal dönüşüm ideallerini seslendirmekteydi. Bu romanlar, roman şahıslarının hayatındaki tüm olay örgüsünü İslâmî bir ideolojik konuma ve bağlanmaya indirgeyerek roman türünü kollektif ve epik bir havaya büründürmektedirler.<sup>136</sup> Ayrıca bu romanlar vasıtasıyla “kutsala dayalı kültürün popüler kültürdeki kodlamalarından yola çıkarak popülist söylemin kutsalı indirgediği” de iddia edilmiştir.<sup>137</sup> Ancak bu romanların 1990’lı yıllar boyunca yaşanan sosyo-kültürel dönüşümlere, dinin ve dini konuların medya vasıtasıyla popülerleşmesine ve siyasal gelişmelere paralel olarak dönüştüğüne şahit olmaktayız. Bu durumu epik İslâmcılıktan İslâm’ın yeni yorumlarına doğru uzanan bir süreç olarak tasvir eden Kenan Çayır şu tespitte bulunuyor:

“Sonuç olarak edebî bir tür olarak romanın, İslâmcılığın bu dönüşümünde, dinin ve modern yaşam tarzlarının tartışılması açısından önemli bir araç olduğu görülmektedir. Romanın anlatı formu, islâmî aktörlere kendilerini, yaşamlarını anlamlandırma ve geçmişlerini gözden geçirerek yeni öyküler anlatma imkânı vermiştir.”<sup>138</sup>

Bu dönüşüm sürecinin sonunda iki önemli sonucun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi bir nevi İslâmî edebiyat olarak nitelendirilebilecek olan popüler İslâmî romanların ana akım edebiyat ya da kanon edebiyatı olarak adlandırılan edebiyata eklenmesi ve kanon edebiyatıyla etkileşim içine girmesidir. Bu etkileşim sonucunda postmodern roman, polisiye roman ya da romans türündeki roman gibi çok farklı edebî türleri de kullanmaya başlayan İslâmî romancıların ortaya çıkması ve kanon edebiyatına dahil olan romancıların da benzer şekilde İslâmî ve tasavvufî temalara ilgi göstermeye başlaması gibi iki eş zamanlı süreç yaşanmıştır. Diğer önemli sonuç ise bu sürecin edebiyat alanında ortaya çıkan yeni bir islâmî popüler edebiyatın oluşumuna yol açmasıdır. Bu yeni popüler edebiyat siyasal islâmî mesajlardan çok geleneksel İslâmî edebiyatın kaynaklarını içerisinde barındırmaktadır. Özellikle 2000’li yıllarda ikisi de birer Divan Edebiyatı profesörü olan İskender Pala,

<sup>136</sup>Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara, 1. Basım, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 102.

<sup>137</sup> Ahmet Sait Akçay, Bellekteki Huriler: İslâmî Popüler Söyleme Eleştirel Bir Bakış, 1 Basım, Selis Kitaplar, 2006, s. 57.

<sup>138</sup> Çayır, s. 172.

Nazan Bekiroğlu gibi edebiyatçılar bu tarz edebiyatın tipik temsilcileri olmuşlardır. Bu edebiyat tarzı edebî türü itibariyle roman ve deneme türünü, kaynakları itibariyle klasik edebiyat ve tasavvufu, temaları itibariyle ise aşk, klasik kültür unsurları, gündelik hayat, müslümanın modern dünyadaki konumu ve bireysel duyguları gibi konuları tercih etmiştir. Sonuç olarak eşzamanlı olarak yürüyen bu süreçler, Türk edebiyatında dinî form açısından klasik(geleneksel) unsurların yeniden keşfedilmesini ve klasik romandan postmodern roman anlatılarına doğru evrilmesini getirmiş, dinî içerik açısından da siyasal mesajlar iletilmesi yerine yeni bireysel dindarlıkların geleneksel unsurları da kullanarak popüler kültüre dahil edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu durum bir anlamda postmodern romanın geleneksel ve dinî-tasavvufî alanla buluşması ve bunun da okur-tüketici taleplerine paralel olarak popülerleşmesi anlamına gelmektedir. Bu süreçte modernist/sekülerist paradigmaya karşı hidayet romanları yazan ve aslında modernizme karşı yine modernist bir karşılık veren (siyasal) İslâmcılığın alternatifi olarak bireysel dindarlıkların anlatıya dökülmesine daha müsait olan tasavvufun 2000'li yıllar boyunca çeviri ve edebî yayınlar ve çok-satan kitaplar anlamında yaygınlaşması yeni bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufun hem ilahiyat ve tarih alanındaki akademik yayınlar anlamında hem de klasik edebiyatımızda tasavvufun anahtar rolünün yeniden keşfedilmesi anlamında yoğun bir ilgiye mazhar olmaya başlaması bunun popüler edebiyata da yansımaları beraberinde getirmiştir. Yeterliliği büyük ölçüde tartışılır olsa da İbn-i Arâbî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi mutasavvıfların orijinal eser çevirileri ya da bunlardan yapılan derleme sadeleştirmeler, ya da belli tarihi ve kurgusal içeriklerle yazılmış popüler kitaplar çok yaygın bir biçimde popülerleşerek kitapçılarda ayrı birer reyon oluşturacak düzeyde çok satan kitaplara dönüşmüşlerdir. İlerleyen bölümlerde ilk olarak postmodern kurgu içerisinde yazılmış bazı örnek romanlardan yola çıkarak postmodern-popüler edebiyatın dinî form ve içeriğinde tasavvufun ve özelde Mevleviliğın nasıl ele alındığına ve bu kapsamda anlatı kurgusu içerisinde ne gibi öğelerin öne çıkarıldığına değineceğiz. Ardından da yine tasavvuf ve Mevlevilik etrafında gelişen popüler edebiyatın kişisel gelişim kitapları olarak bilinen türü etkileyerek ve ondan etkilenerek ne gibi melez popüler edebî türlerin oluşumuna yol açtığını ele almaya çalışacağız.

### 4.3. Kayıp Mesnevî'yi Yeniden Kurgulamak

*“Esrârını Mesnevî’den aldım  
Çaldım velî mîrî malı çaldım”<sup>139</sup>  
Şeyh Gâlib*

Bu bölümü geleneksel edebî form ve içeriğin en önemli örneklerinden ve Mevlevî edebiyatının da kurucu metni olan Mesnevi-i Şerif’in de edebî türünü oluşturan mesnevi türüne atfen yazıyoruz. Zira 2000’li yıllarda yaygınlaşan popüler-postmodern edebiyatın mesnevî türünü farklı form ve içeriklerle adeta yeniden kurgulamaya çalıştığını iddia edecek ve bunun nasıl gerçekleştiğini inceleyeceğiz. Aslında bu süreç bir taraftan bizim dinin postmodernleşmesi bağlamında incelediğimiz olguyu örneklendiren ve postmodern roman kapsamında kutsalın yeniden inşasını, bir taraftan ise popüler olanın kutsalı ve geleneği yeniden keşfi ve kitleselleştirmesini işaret etmektedir. 2000’li yıllarda; özellikle 2007 yılının Mevlânâ Yılı ilan edilmesiyle beraber ve bundan sonraki süreçte Mevlânâ, Şems, Mevlevîlik ve benzeri konular etrafında birçok yazılı eserin basıldığına ve bu konunun daha önceki on yıllarda hiç olmadığı kadar popülerlik kazandığına şahit olduk. Ancak ülkemizde bu sürecin esasında zaten küresel bir olgu olan ve ruhani tüketim kapsamında değerlendirilen<sup>140</sup> Mevlânâ temalı popüler kültürün tüketiminden önemli bir farkı olduğunu düşünüyorum. Bu fark da yukarıda ifade ettiğim gibi çağdaş Türk edebiyatının temsilcisi konumundaki postmodernist yazarlarımızın geleneksel olan edebî form ve içeriğe atıfla ve geleneksel olan kutsal anlayışlarını kullanarak postmodern-popüler din formlarını üretmeleridir. Bu üretim Türkiye’de hem geleneksel kutsal anlayışlarını postmodern form ve içeriklerle yeniden inşa etmekte ve hem de sekülerleşmiş popüler kültürü yeniçağın dinî formlarıyla dönüştürmektedir.

Bu popüler anlatıların büyük bir kısmının didaktik tarzda ve ahlâki yönü ağır basan bir nitelik taşıdığını ve geleneksel halk dindarlığını olduğu haliyle yeniden ürettiğini söyleyebiliriz. Ancak tasavvuf ve edebiyat ekseninde asıl dönüşümün bu konuda istisna teşkil eden ve yeni bir edebî tür kurma yolunda olan postmodern anlatı

<sup>139</sup> Abdülbaki Gölpınarlı (hızl.), Hüsn-ü Aşk, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1968, s. 171.

<sup>140</sup> Amira El-Zein, “Spiritual Consumption in the United States: the Rumi Phenomenon”, Islam and Christian-Muslim Relations, Vol.11, No.1 (Mart 2000) s. 72.

tarzları aracılığıyla gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Bu kapsamda Türk Edebiyatı'nda Orhan Pamuk'un Kara Kitap(1990)'undan başlayarak Elif Şafak'ın Pinhan(1997) ve Aşk(2009) romanları ve İhsan Oktay Anar'ın Suskunlar(2007) romanı sayılabilir. Son yıllarda ve özellikle 2000'li yılların ikinci yarısıyla birlikte Mevlânâ ve Mevlevîlik temalı olarak yazılan popüler kitapların sayısı kayda değer bir artış göstermiştir. Ancak bizim ekler kısmında da kısa bir listesini verdiğimiz onlarca popüler ürün arasında bu kitapları seçmemizin nedeni söz konusu eserlerin hem tipik postmodern anlatı tarzlarını kullanarak benzer temalı popüler kitaplar arasında çığır açıcı olmaları, hem de aynı zamanda yaygın bir popülerlik kazanarak sürekli çok satanlar listesinde yer almalarıdır. Bu iki özelliği aynı anda bünyesinde barındıran bu eserler, aslında bir önceki bölümde bahsettiğimiz dinî form ve içeriğin evrilişine uygun olarak Türk edebiyatında postmodern kanonik roman anlayışıyla dinî-tasavvufî temalı alt-kültür romanları arasında bir nevi birliktelik ve geçişlilik sağlamışlardır. Böylece bu birliktelik ve geçişlilik, toplumu din ekseninde dönüştürme idealinden bireysel dindarlık anlatılarına evrilen dinî içerikli edebiyatın ve dinî olanı kanonik roman alanından dışlama tavrını terk edip dinî sembolizmi yeni bir ruhânîlik anlayışı bağlamında kurgulamaya doğru evrilen ulusal-seküler kanonik edebiyatın buluşmasını sağlamıştır. Klasik ve modern Türk edebiyatında Mevlânâ ve Mevlevîliğin işlenmesinin yeni bir olgu olmadığı âşikârdır.<sup>141</sup> Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi ele aldığımız romanlar, klasik edebiyattan ve modern(ist) romandan farklı olarak genelden özele doğru dini, tasavvufu ve mevlevîliği, çok katmanlı, parçalı bir yapıya sahip olan postmodern kurgunun yardımıyla, yeniçağa özgü postmodern dinî algıların anlatısı olarak yeniden inşa etmektedirler. *Hüsn-ü Aşk'tan*, *Huzur'a*, *Sinekli Bakkal'a* ve *Pertev Beyin İki Kızı'na* kadar klasik ve modern döneme ait birçok eserin ortak noktası aşinâ bir dinî ve kültürel iklimin kurucu unsuru olarak Mevlevîliği yeniden hatırlamak, ihya etmek veya bu anlayışı modernitenin oluşturduğu kültürel kopuşu onarmanın bir yolu olarak görmektir. Oysaki bizim ele aldığımız postmodern romanlar, bazı açılardan Mevlevîliği tamamen postmodern kurgunun bir parçası olarak görerek onu anlatıyı zenginleştirmek için kullanıp, metinlerarası ilişkilerle kutsal olanı profanlaştırırken, bazı açılardan da küresel dinî formlara ve edebî kanonun yönelimlerine uygun olarak onu yeniden kurgulamakta

---

\* Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için bkz. Sezai Coşkun, "Türk Romanında Mevlâna ve Mevlevîlik", Mehmet Birekul (Ed.), *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî – Makaleler içinde* (31-75), Konya: Konya BB. Kültür Yayınları, 2005.

ve yeni edebî türler ortaya koymaktadırlar. Bu durum, postmodern romanların tasavvufu ve Mevlevîliği ele alışında klasik ve modern edebiyattan ayrıldığı temel bir nokta olduğunu göstermektedir. Bu da onu mutlak ve alternatif bir anlam ve referans çerçevesi olarak değil, sadece biçimsel bir çerçeve, anlatının form ve içeriğindeki anlam katmanlarının çoğullaştırılması, sembolizmin zenginleştirilmesi ve güncel dinî-kültürel meselelere alternatif yorumlar getirmenin bir aracı olarak görmeleridir.

#### 4.3.1. Kara Kitap'tan Suskunlar'a: Kayıp Mesnevi'nin İzinde

*“Sad şükr ola hayy-i lâ yemûta  
Kim erdi söz âlem-i sükûta”<sup>142</sup>  
Şeyh Gâlib*

Türk Edebiyatı'nda postmodern kutsalın kurucu metni olarak kabul edebileceğimiz *Kara Kitap*, Orhan Pamuk tarafından 1990 yılında yayınlandığında, henüz Türkiye dinin medyada piyasalaşmasıyla ve kutsalın popüler edebiyatta tecelli edişi olgusuyla tam anlamıyla karşılaşmış değildi. *Kara Kitap* bu anlamda edebî açıdan bir yandan çığır açıcı bir metin iken bir yandan da içerik ve biçim açısından ülkemizdeki modernist edebiyatın yoğun tepkisiyle karşılaşan bir roman olmuştur. Romanın modern romanın özelliklerine uymadığı ve içerik ve biçim anlamında fazlasıyla savruk olduğu yönündeki bu eleştiriler<sup>143</sup> Türk edebiyatında postmodernizmin keskin hatlarla ortaya çıkışına değin yer yer seslendirilmeye devam etmiştir. Ancak postmodern edebiyatın dini, tasavvufu ve geleneği kullanımı ve bu kullanım sürecinde gerek kullanım değerini tüketim değerine dönüştürerek popülerleştirme gücüyle ve gerekse kutsal olanı profanlaştırma yönüyle oluşturduğu tesirler ancak 1990'lı yılların sonuna doğru tartışılmaya başlanmıştır. *Kara Kitap*, üst metin olarak İstanbul'da yaşayan bir avukat olan Galip'in karısı Rüya'nın ve gazeteci olan kuzeni Celâl Sâlik'in kaybolmasıyla birlikte çıktığı arayışı, kimlik değiştirerek Celâl olarak yaşamına devam etmesini, İstanbul'un sırlarını keşfetmesini anlatan bir romandır. Ancak kitabın alt metninde yazar bireysel ve toplumsal düzlemdeki kimlik karmaşalarını, arayışları, Doğu-Batı ekseninde ortaya çıkan kimlik yarılmasını, hurufilik, mevlevîlik, ayna ve

<sup>142</sup> Gölpınarlı, Hüsn-ü Aşk, s. 171.

<sup>143</sup> Tahsin Yücel, “Kara Kitap” *Hürriyet Gösteri Dergisi*, Kasım 1990.

esrâr gibi belli imgelerle dini algı ve inançları ele almaktadır. Bu bağlamda yazarın postmodern anlayışın doğasına uygun olarak Türkiye’de o güne kadar geçerli olan hem yerleşik modernist/sekülerist anlayışları, hem de geleneksel dinî inançları ve muhafazakâr anlayışın ya da siyasal İslâmcılığın önyargı biçimindeki algılarını ironik bir dille ya da imâlarla eleştirdiğini görmekteyiz. Meselâ kitabın daha ilk sayfasındaki epigrafta İslâm ansiklopedisinden yapıldığı not düşülen alıntıda şöyle denilmektedir:

“İbni Arabi’nin gerçek bir vakıa olarak anlattığına göre, abdaldan olup ruhlar tarafından göklere çıkarılan bir arkadaşı, bir defasında dünyayı çevreleyen Kafdağı’na varmış, dağı da bir yılanın çevrelediğini görmüş. Bugün dünyayı çevreleyen böyle bir dağ ve onun da etrafında böyle bir yılan olmadığı malûmdur.”<sup>144</sup> (İslam Ansiklopedisi)

Yazar daha en başta böyle bir epigrafa yer vererek hem bu pasajda ifade edilen ve modern İslam düşüncesi tarafından da büyük ölçüde kabul edilen rasyonalist benimseyişi dillendirmekte ve hem de ironik bir tarzda bununla dalga geçmektedir. Zira romandaki anlatı boyunca Mesnevî’den Hüsn-ü Aşk’a, İlâhi Komediya’dan Mantık’üt-Tayr’a kadar birçok dinî-kutsal tesirli edebî metinlere ve bir yandan da Alice Harikalar ülkesinde, Binbir Gece Masalları gibi seküler/profan ve masalsı metinlere göndermeler yapılmaktadır. Kara Kitap, sürekli bu metinlere gönderme yapan ve bunlarla kendi yazdığı metni diyalog halinde tutan bir yapı arz etmektedir. Bu metinlerarasılık durumu, kutsal metinlerle sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu bildiğimiz bu geleneksel eserlerle, roman boyunca hem yazar(Orhan Pamuk) tarafından kurgulanan ve hem de kitaptaki yazar(Celâl Salik rolündeki Galip) tarafından kurgulanan gündelik gazete yazıları, rüyalar ve hikâyeler arasında sınırları olmayan bir geçişlilik içermektedir. Bu sınırsız geçişlilik, Şehr-i kalp apartmanı(Hüsn-ü Aşk’ta geçen Hisar-ı Kalb’e atfen), Celâl(Mevlânâ Celâleddin’e atfen), Galip(Şeyh Gâlib’e atfen) gibi isimlendirme ve imgelerle de güçlendirilmektedir. Sonuç olarak bu durum gerçek ile kurmaca arasındaki farkın buharlaşmasını beraberinde getirmektedir ki; bu da okurun gerçeklik algısının okunan metin bağlamında parçalanmasına yol açmaktadır. Bize göre kurguyu gerçekliğin, gerçekliği kurgunun yerine geçiren bu postmodern anlayışın tezahürleri dinî-kutsal metinlerin profan/seküler metinler gibi algılanmasını kolaylaştırıcı hatta

<sup>144</sup> Orhan Pamuk, Kara Kitap, 37. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 5.

buna yönlendirici etki oluşturmaktadır. Bunu, klasik dönemde kutsal olanla metinler vasıtasıyla kurulmuş irtibatın dinin ve tasavvufun birebir insani ilişkiye dayanan eğitim anlayışıyla desteklenmesi imkânından yoksun olan günümüz dünyasında sadece metin düzeyine indirgenen bir irtibat olarak adlandırabiliriz. Bu irtibat da artık kutsal olan ve onun arka planıyla(İslâm örneğinde Kur'an'ın yanı sıra tefsir, hadis ve tasavvufi şerhler gibi kutsal olanı şerh eden metinler) değil klasik, modern ve postmodern biçime sahip kutsal ya da profan metinler arasındaki metinlerarası ilişkilerle sınırlı kalmaktadır. Sonuçta, kayıp mesnevi olarak adlandırdığımız kutsal ve onun metin düzeyindeki ifadeleri, sadece bir takım imgeler karmaşasında postmodern bir kurmaca olarak kalmaktadır.

İhsan Oktay Anar'ın *Suskunlar* adıyla 2007 yılında yayınladığı roman, üst metninde 18. asır İstanbul'unda bazı mevlevî musikîşinasların hayatını anlatırken, alt metninde ise musiki sanatı ve felsefesi ekseninde dinî ve tasavvufî algıları sorgulamakta ve kutsala ulaşmanın gerçek yolunun ne olduğuna dair açılımlar getirmektedir. Bizce *Suskunlar* adlı roman, Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ından farklı olarak, Mevlânâ ve Mevlevîliğe dair imgeleri, metinleri ve diğer göndermeleri yalnızca kurguyu zenginleştiren birer fon olarak kullanmamakta, aksine kutsal olanla irtibatın yeniden kuruluşuna dair felsefî bir çabaya girişmektedir. Biçim olarak postmodern roman formatına uysa da bu yönüyle eser içerik olarak postmodern düzlemde sanat ve benzeri araçlarla kutsalla yeniden irtibatlanma çabasını yansıtmaktadır. *Kara Kitap*'tan bu yönüyle ayrılan roman, öte yandan kutsal olanın yeni yorumları konusunda güncel kültürel ve politik meseleleri anakronizm içerecek şekilde romana yansıtmaması bakımından Elif Şafak'ın *Aşk* romanından da önemli bir biçimde ayrılmaktadır. *Suskunlar*'da, tek çizgide ilerleyen bir olay örgüsü değil tıpkı *Mesnevi-i Şerif*'de olduğu gibi hikâyeye içinde hikâyeye şeklinde bir olay örgüsü vardır. Roman, klasik Türk musikisinin makamları olan yegâh, düğâh ve segâh isimleriyle isimlendirilen bölümler halinde ilerlemektedir. Eserde sesler, musikî ve sessizlik gibi temalar ekseninde insanın kutsala olan ilişkisi irdelenmektedir. Eserde insana ilâhî ruhun üflenmesinden, sûrun üflenmesine kadar birçok imge ses ve sessizlik ile irtibatlandırılmaktadır. Eserin başlangıç epigrafi olan "Kulak eğer gerçeği anlarsa gözdür" şeklindeki, Mevlânâ'ya ait önermenin romanın kurucu mottosu olduğu söylenebilir. Zira roman boyunca bütün

karakterler ıslıktan musikiye ve kulağa üflenen “gel” sesine dek hep ses ve sessizlik ekseninde yeniden üretilmiştir. Esasında Suskunlar romanını Mesnevi-i Şerif’in başlangıcını teşkil eden on sekiz beyitin ney imgesi etrafında anlattığı hasret öyküsünün bir taklidi veya yeniden inşası olarak görebiliriz.

Romanın kahramanları olan Davut, Tağut, Cüce Efendi, Batın, Zahir, Asım ve diğerleri hepsi belli iyi ya da kötü özellikleri ya da tiplmeleri simgelemektedirler. Tağut kötülükleri ve şeytani olanı simgelerken, Davut bütün romanın etrafında kurulduğu ve bir yanda kötülüklerle yaptığı savaş ile cesaret ve iyiliği, öte yandan da sesinin hoş ve gür olmasıyla musikînin kaynağı olmayı simgeleyen bir karakterdir. Suskunlar romanında olayların gelişiminde dikkat çeken ve incelediğimiz diğer romanlardan ayrılan önemli bir nokta; ele aldığımız diğer romanlar gibi günümüzdeki politik ve kültürel meselelere ilişkin güncel göndermelere yer vermemesi tamamen kendi içinde oluşturduğu kurgu yoluyla bir anlatı ortaya koymasıdır. Anar’ın romanı metinlerarasılık bağlamında da ilginç bir yapıya sahiptir. Zira o kutsal kitaplardan aldığı metinleri ses, sessizlik ve musiki ekseninde yeniden yazarak farklı bir anlayışla okuyucuya sunmaktadır:

“Başlangıçta sükût var idi. Ve her yer karanlık idi. Ve Yaradan yegâh makamında terennüm eyledi. Ve bu ışıltılı nağme ile etraf nûr oldu. Ve nağme boşlukta yankılanıp geri döndü. Ve Yaradan bu yegâh nağmenin güzel olduğunu gördü. Ve akşam oldu ve sabah oldu, birinci gün.”<sup>145</sup>

Bu pasajda ve devamında yediye kadar makamları sayarak, Kitab-ı Mukaddes’te geçen Yaradan’ın dünyayı altı günde yaratma hikâyesinin aşamalarını musikiye ve makamlara göre anlatmaktadır. En sonunda da Yaradan’ın insanı yaratırken onun burnuna makamı gizli bir nağme üflediğini ve bu şekilde dünyanın ve insanın yaradılışının gerçekleştiğini kurgulamaktadır. Bu kurguda en dikkat çekici nokta, bu romanın doğasına da uygun olarak, “Başlangıçta söz vardı” şeklindeki ibarenin “başlangıçta sükût vardı” olarak değiştirilmesidir. Bize göre, romanın son cümleleri de yazarın, postmodern kurgu tekniklerini ustaca kullanmakla birlikte, postmodernizme karşı duruşunu daha net bir biçimde ifade etmektedir:

<sup>145</sup> İhsan Oktay Anar, Suskunlar, 1 Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 137-38.

“Gözün görevinin görmek değil, hakikati görmek olduğunu söyleyen âlim aklına geldi. Hakikati gören gözün başka hiçbir şey görmesine gerek yoktu. Yedikule Kâhini’nin yegâne gözüne de bu şekilde perde indi. Ama kör olmasına rağmen hiçbir şey görmüyor değildi. Gözlerinin ona gösterdiği yegâne şey, o uçsuz bucaksız karanlıktı. Tıpkı sessizliği dinleyen Eflâtun gibi kâhin de sustu. Belki de susmak gerçeği anlatmanın tek yoluydu.”<sup>146</sup>

Bu cümlelerle sessizlik, ses, görmek ve hakikat arasındaki ilişkileri son kez irdeleyen yazar, dine postmodern bakış açısındaki dinin çoğulcu yorumlarını ve hakikat iddiasını reddeden tavrını benimsememiş, bilakis ulaşılabilecek bir gerçeğin hâlâ var olduğunu işaret etmiş ve buna ulaşmanın yolunu anlatısında ortaya koymaya çalışmıştır.

#### 4.3.2. Dört Unsur’dan Kırk Kural’a: Yeni Bir Aşk Politikası

*“Aşk olmuş idi bu hâle hayran  
Gayret nazarından oldu pinhan”<sup>147</sup>  
Şeyh Gâlib*

Şafak’ın *Pinhan*(1997) romanından *Aşk*(2009) romanına uzanan çizgide belli unsurları romandaki olay örgüsünün ötesinde belli kavramlar etrafında hep bir yeniden kurgulama çabası göze çarpmaktadır. *Pinhan* adıyla yayınladığı ilk romanında tıpkı Mevlevîliği “kadınsılık ve döngüsellik” açısından iki özelliğiyle incelediği yüksek lisans tezinde olduğu gibi bu romanda da bu tavrın bir uzantısını görebiliyoruz. Şöyle ki hünsa bir ana karakter olan *Pinhan*’ın, kendi bedeni ve ruhundaki çelişkilerden yola çıkarak dünyadaki maddî ve manevî çelişkileri anlamlandırmaya çalıştığı bir yolculuk olarak kurgulanana bu romanda, dinin, toplumsal hafızanın ya da alt kültürlerin yerleşik inanç ve değerlerinin sorgulandığını görmekteyiz. Ancak bu sorgulamalarda yoğunlukla dinî anlayışlar ekseninde geliştirilmiş bir eleştirel bakışın ortaya konduğunu görmekteyiz. Bu eleştirel bakış açısı bir yana ortodoks dini inanç, erkek egemen bakış açısı, Allah’ın celâl sıfatına ağırlık veren bir tavır, öte yana ise heterodoks dinî inançlar, erkek-kadın kimliklerini sorgulayan bir bakış açısı ve Allah’ın cemal sıfatını vurgulayan bir tavır yerleştirmektedir. Bu iki zıtlık postmodern kurgu içerisinde din ve onun kültürel toplumsal şekillenişinin de sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Roman

<sup>146</sup> Anar, s. 268-69.

<sup>147</sup> Gölpınarlı, *Hüsn-ü Aşk*, s. 165.

kurgusu boyunca “min’el-evvel il’el-ezel” adlı bir kitabı arayan ve bir yandan kaderi ve zengin heterodoks inançları simgeleyen bu kitabı buluşu ve bir yandan da kendi kimliğini buluşuyla ilerleyen anlatıda, Pinhan ismiyle müsemma biçimde gizlilikten âşikâr olmaya doğru da yol almaktadır. Roman boyunca hava, toprak, su ve ateş gibi adlandırmalarla anâsır-ı erbaaya dayalı bir bölümlene yapan ve romanın daha alt başlıklarında ve içeriğinde de sürekli dört sayısına vurgu yapan yazar aslında bununla hem maddi planda hem de mânâ planında zıtlıkların bir arada oluşunu anlatmaya çalışmaktadır. Bölümlere adlarının veren ateşin doğasıyla suyun doğasının maddi zıtlığı, emanetle hıyanetin manevî zıtlığı buna örnek olarak verilebilir. Kurgusu ve içeriğindeki metinlerarası göndermelerle yerleşik bakış açılarını sarsmaya çalıştığı görülen Pinhan romanı, kurgusu ve göndermeleri itibariyle kadınsılık dışında döngüsellığe de önemli bir yer vermektedir. Tasavvufta devir nazariyesi olarak bilinen ve tekâmül eden insanın Hakk’a ulaşmasını temsil eden bu kavram romanda Pinhan’ın Dürri Baba tekkesinden bir mevlevî tekkesi olan İstanbul’daki Horoz Baba tekkesine ve oradan da yeniden Dürri Baba tekkesine dönüşü ve bu arada yaşadığı sorgulamalarla benliğinin hakikatine kavuşmasıyla örneklendirilmektedir. Horoz Baba tekkesi musıkîşinaslar, nakkaşlar ve tüm sanatkârlar için bir cazibe merkezi konumunda olup min’el-evvel il’el-ezel kelimeleriyle başlayıp itikâd-ı anâsır-ı erbaa ile devam eden kitabın da asıl çıkış yeri ve nesilden nesile miras bırakıldığı yerdir. Bu durum okuyucuda söz konusu tekkenin her akşam mesnevi okunan bir mesnevîhâne, kitabın da Mesnevi-i Şerif olduğu izlenimini doğurması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda aslında bir Kur’an-ı Kerim tefsiri olan Mesnevi-i Şerif’in kendi çağdaşları tarafından yanlış anlaşıldığı ve yalnızca bir hikâyeler kitabı olarak görüldüğü mesajını da içermektedir. Hünsa olan Pinhan’ın kadın kimliğiyle âşık olduğu Dürri Baba ve İstanbul’da tanıştığı erkek kimliğiyle âşık olduğu Karanfil Yorgaki onun yapmak zorunda olduğu tercihi işaret etmektedir. Pinhan’ın romanın sonunda kadın kimliğinde karar kılması, Dürri Babayı seçmesi ve devri tamamlamasıyla roman son bulur. Ancak döndüğünde Dürri Baba tekkesi sapkın inançları yüzünden yıkılmış ve Dürri Baba yok olmuştur. Bunun üzerine Pinhan da ölür ve roman son bulur.

Pinhan romanı hem kurgu hem de kelime dağarcığı itibariyle tamamen tasavvuf ve mevlevîlik ekseninde örülmüş bir roman olarak göze çarpmaktadır. Ancak

romanın ikili anlatı yapısı içerisinde bir yandan bu klasik araçlarla kurgu oluşturulurken, bir yandan da meseleler günümüzün bireysel, toplumsal, kültürel ve dinî kimlik sorgulamalarının bir nevi yansıması şeklinde ele alınmaktadır. Bireysel düzlemde roman boyunca sorgulanan aşk, toplumsal düzlemde geleneksel mahallenin yapısı, kültürlerin ve alt-kültürlerin zenginliği ve birbiriyle çatışması, dinî açıdan yine çatışan ortodoks ve heterodoks inançlar göze çarpmaktadır. Romanda Devlet tarafından çıkarılan hükm-ü humâyûn'un içeriği romanın temel yapısı hakkında önemli bir vurgu içermektedir. Hükümde, tekkede “min’el-evvel il’el-ezel” adlı zındıklık içeren kitabı saklayan ve şer-i şerife uygunsuz tavırlar sergileyerek namaz kılmayan kişiler olduğu iddiasından bahsettikten sonra şöyle denmektedir. “Hakikatin açığa çıkması için, tebdil-i kıyafet edip, Dürri Baba tekkesine varıp Hikâyeciler tâifesine isnâd edilen sapkınlık, mülhidlik ve dalâletin aslı var mıdır, nicedir göresin.”<sup>148</sup> Bu hükmün yazar tarafından kurgulanışı göstermektedir ki yazar geleneksel, ortodoks inançları tek hakikat olarak gören ve mahallenin, halkın ve alt-kültürlerin dinî kültürel değer ve inançlarını sapkınlık olarak değerlendiren bir din ve devlet anlayışı kurgulamakta ve buna karşı eleştirel bir anlatı geliştirmektedir. Bu durum aslında tekil, ortodoks dinî anlayışa karşı heterodoks dinî anlayışları savunmaktan çok geleneksel ve modernist din ve sekülerlik anlayışlarına karşı postmodern çoğulculuğun ve dinin bireysel ve çoğul yorumlarının öne çıkarıldığını göstermektedir. Bu aynı zamanda dinin daha çok bireyselleşme ekseninde anlaşılması gereken bir anlam düzeni olarak öne çıkarıldığını da göstermektedir. Postmodern romanlarda adet olduğu üzere hem *Pinhan*'da hem de *Aşk*'ta var olan bir metne, anlatıya veya kurguya gönderme yapılmaktadır. Bu metinler genellikle kayıp bir el yazması, eski bir roman ya da bir şiir kitabı olabilmektedir. *Pinhan*'da da bu metin kimilerine göre kader kitabı, kimilerine göre ise zındıklığın kitabı olan “min’el-evvel il’el-ezel” adlı metindir. Bize göre *Pinhan* romanı Elif Şafak'ın aynı ekseninde yazılmış ikinci kitabı olan *Aşk'a* kıyasla, toplumsal ve bireysel temalar ekseninde dinî inanç ve algıları sorgularken postmodern kurgu ve unsurlara daha çok yer verdiği ve riayet ettiği bir romandır. Müteakip sayfalarda ele alacağımız üzere *Aşk*'ta ise postmodern unsurlara yer verilmekle birlikte iletilmek istenen kültürel ve toplumsal mesajlar daha çok ön plana çıkmaktadır.

---

<sup>148</sup> Elif Şafak, *Pinhan*, 2. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, s.214.

Elif Şafak'ın *Aşk* adlı romanı yayınlandığı 2009 yılında yılın en çok satan kitabı ünvanını yakalamış, hemen ertesi yıl 2010'da "Forty Rules of Love: A Novel of Rumi" adıyla İngilizce yayınlanmış, pembe, gri ve korsan basımlarıyla ve üzerine yazılan gazete yazıları, makaleler ve sosyal paylaşım sitelerinde açılan hayran sayfalarıyla tam bir popüler ürüne ve fenomene dönüşmüştür. Bunca ses getiren bu postmodern romanın, yine aynı yazar tarafından kaleme alınan, Mevlâna ve Mevlevîlikten izler taşıyan ilk romanı Pinhan'dan ayrılan önemli yanları vardır. Zira Şafak bu son romanında Amerikan Edebiyatı'nda evanjelik romans olarak adlandırılan ve romans tarzındaki tipik aşk hikâyelerine dinî bir bağlanma ve aydınlanma hikâyesinin de eşlik ettiği kurmaca eserlerden ve dolayısıyla özellikle batılı kadın dindarlığının önemli tüketim nesnelere olan popüler kültür ürünlerinden birebir izleri eserine taşımaktaydı.

Bir önceki bölümde tasavvufun bir popüler kültür ve popüler din formatı olarak yeniden gündeme geldiğini belirtmiştik. Bu bağlamda Şafak'ın romanı da bu popüler formatın hem dinî ve hem de kültürel anlamda yeniden üretilmesini içermektedir. Romanda yine postmodern romanlarda adet olduğu üzere var olan bir başka metne atıf yapılmaktadır. Bu metin de roman karakterlerinden olan Aziz Zekeriya Zahara tarafından yazılan "Aşk Şeriatı" adlı eserdir. Bu eserde sayılan aşkın kırk kuralına atıf yapılarak, kadın kahraman Ella tarafından roman boyunca geçen olaylardan dersler çıkarılmaktadır. Bu metne de göndermeler yapılarak, tasavvufun postmodernite ekseninde kişiler ve kavramlar düzeyinde nasıl ele alındığına dair yapılan bir değerlendirmede, şeriat ve batınlık karşıtlığı, zahirî ibadetler ve sarhoşluk-dans karşıtlığı, dini kurallar ve yorum(te'vil) karşıtlığının nasıl ülkü değer ve karşıt değer olarak kavram çiftlerine dönüştürüldüğü ele alınmıştır.<sup>149</sup> Ancak bu noktada söz konusu eser sadece postmodern roman bağlamında ele alındığı için gözden kaçırılan asıl mesele bu romanda tasavvufun sadece postmodern edebiyat bağlamında değil bunun ötesinde farklı edebî türler bağlamında da senkretizm arz etmesidir. Dolayısıyla Elif Şafak romanında içerik düzeyinde politik bir tercih olarak ortaya koymaya çalıştığı dinî-tasavvufî senkretizmi biçim anlamında da paralel olarak ortaya koymuş ve romanında

<sup>149</sup> Muhammed Hüküm, "Elif Şafak'ın Aşk Romanında Postmodern Bir Unsur Olarak Tasavvuf" Turkish Studies, Vol.5, No.2 (Spring 2010), s. 638.

masaldan, karnavala ve ilhama dayalı evanjelik romans türüne kadar değişik edebî türleri birleştirmeye çalışmıştır. Bu senkretizm çabası aynı zamanda hem ulusal düzeyde ve hem de küresel düzeyde içinde bu döneme has politik dönüşümleri de taşımaktadır. Bu da bir sonraki paragrafta açıklayacağımız şekliyle Türkiye ölçeğinde yeni ve başka bir aşk politikası ve dünya ölçeğinde yeni ve başka bir aşk politikası anlamına gelmektedir.

Şafak'ın romanında içerik olarak ortaya konan senkretizm biraz önce de belirttiğimiz üzere temelde postmodern romana has biçimsel öğelerle başlamaktadır. Bu öğeler biraz önce atıfta bulunduğumuz ve Muhammed Hüküm'e ait makalede ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. Bu kapsamda tek tek karakterlerin ve kavramların modern/postmodern karşıtlığındaki durumları ortaya konmuş, daha sonra metinlerarasılık ve dinlerarasılık bağlantısı, çoğulculuk ve üstkurmaca konuları irdelenmiştir. Ancak Hüküm'ün de belirttiği üzere romanda postmodernizmi öne çıkaran birçok imge ve kurmaca ögesinin yanı sıra yazarın roman boyunca ısrarla belli kalıpları karşıtlarına nispeten doğru-yanlış, iyi-kötü halinde romantik bir tarzda savunması romandaki postmodernist anlayışı büyük ölçüde zedelemektedir.<sup>150</sup> Bu noktada romana hâkim olan farklı biçimsel ve dizgesel öğeleri irdelemek gereği ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Şafak'ın Aşk romanında postmodernizmi seçmeci bir anlayışla kullanıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda yazarın roman boyunca sık sık evrensel bir değerler sistemine atıf yapması, romanı sadece belli kategoriler üzerine kurması(Aşkın kırk kuralı, toprak, su, rüzgâr, ateş ve boşluk gibi bölümlenmeler), insan hakları, ilim ve aydınlanma gibi modernizme özgü rasyonalist söylemlere başvurması dikkat çekmektedir. Postmodernizmin romandaki başat öğe olmadığını ve aksine romanın hem içerik hem de biçim anlamında çeşitli türler ve fikirlerden yararlanarak taşımaya çalıştığı mesajı en popüler şekilde yaygınlaştırmaya çalıştığını göstermektedir. Bu bağlamda Şafak'ın tüm romanı üzerine kurduğu ve en fazla yararlandığı temel biçimsel kaynak ilhama dayalı evanjelik kurmaca olarak adlandırılan türdür denilebilir. Amerika'da çoğunlukla evanjelik kadın yazarlar tarafından üretilen bu edebî türün seküler romanstan farkı kadın-erkek aşkını kutsal ruhun varlığıyla ve aşkıyla birlikte ele alması ve bu konuda özellikle evanjelik çevrelerde başarılı olmasıdır. Özellikle

---

<sup>150</sup> Hüküm, s. 626.

evanjelik kaynaklı Hristiyan popüler kültüründe bu romanların durumunu bu romanlar üzerine bir inceleme yapan Lynn S. Neal şöyle ifade ediyor:

“Bir tür ve biçem olarak romans, Hristiyanî hakikatleri kadın okurlara taşımada önemli bir araç oluşturmaktadır. Kadınlar ilişki odaklıdır ve bu evanjelik romanslar da ilişkiler hakkındadır. Bu bağlamda Hristiyanlık temelli bu popüler romanslar, aşk(insani ve ilahi), ilişkiler, aile ve bir insanın İsa Mesih aracılığıyla Tanrıyla ilişki kurması gerekliliği hakkında İncil’deki kutsal hakikatlerin paylaşılmasında muhteşem bir fırsat sunmaktadırlar. Bu bağlamda yazarların çoğu sadece tipik seküler romansları vaftiz etmekten ziyade okurları belli bir tarzda yönlendirecek şekilde dinî içeriğin açık ve net bir biçimde iletilmesini amaçlamışlardır.”<sup>151</sup>

Neal’ın ifadelerindeki önemli kısımlardan bir tanesi hem romansın dini edebiyatta bir araç olarak kullanıldığı ve hem de dinî tonların romansın içeriğini zenginleştirmede kullanıldığını ve her ikisinin de edebiyatın olabildiğince popülerleşmesi ve çok satması için kullanıldığı gösteren ilk cümlesidir. İkinci olarak dikkat edilmesi gereken husus bu evanjelik romansların daha çok cinsel içeriğe sahip olan benzer seküler romanslardan tek farkının sadece dinî mevzuların kurguya dahil edilmiş olması değil, bu dinî söylemlerin okuyucuyu öyle değil de böyle şekilde tek bir tarzda düşünmeye sevk edecek biçimde kurgulanmasıdır. Aynı şekilde Aşk romanında da postmodern roman mantığına aykırı olarak bir yandan dinde tek bir bakış açısının olmadığı, tek bir anlamın değil farklı yorumların olabileceği anlatılmaya çalışılırken öte yandan belli bir dinî yorum ve bakış açısı sürekli savunulmuş; dinler arası diyalog ve hoşgörü, kız çocukların okula gönderilmesi, azınlıkların gözetilmesi, dinî hukukta karı-koca ilişkileri ve benzeri politik güncelliğe sahip olan konular da çeşitli anakronik anekdotlarla mesaj olarak sergilenmiştir. Mesela günümüzde sürekli tekrar tekrar gündeme taşınan din açısından kadının konumu sorunu ve bu konunun Kur’an-ı Kerim’de ele alınışıyla ilgili olarak iki ayrı mealden alıntı yaparak bunlardan daha insancıl olanını Şems-i Tebrizî’nin dilinden ifade ettiren yazar daha sonra ona şöyle söyletmektedir:

“Bir nehre uzaktan bakınca insan zanneder ki tek bir akıntı var” dedi Şems. Ama suya daldın mı birden fazla olduğunu

<sup>151</sup> Lynn S. Neal, *Romancing God: Evangelical Women and Inspirational Fiction*, 1<sup>st</sup> Edition, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2006, s. 32.

anlarsın. İrmakta nice akıntı gizlidir, hepsi ahenkle ama ayrı ayrı akar... Kuran çağıl çağıl bir metindir dedi. Uzaktan bakana tek bir akıntı gibi görünür, içinde yüzene ise dört ayrı ırmak... Kıyıya yakın yüzmeyi sevenlere Kuran'ın zahiri katmanı kâfi gelir. Ne yazık ki insanların çoğu böyledir. Ayetleri kelime manâsıyla alırlar. Bazıları Nisa suresini okuyunca erkeklerin kadına üstün yaratıldığı sonucunda varırlar. Ne görmek isterlerse onu görürler. ”<sup>152</sup>

Bu pasajla yazar Kur'an'ın bir metin olarak anlaşılmasını tartışmakta ve bunu yaparken postmodern metinsellik ve tarihselliğe uygun bir biçimde, kutsal metnin bağlamından çıkarılarak sıradan bir kitap gibi okunabileceğini iddia etmiş olmaktadır. Sonuç olarak hem bahsi geçen evanjelik romanslarda ve hem de Elif Şafak'ın aşk romanında ortak olan en önemli yön romans türünün belli bir ideolojik amaç çerçevesinde çeşitli farklılıklara uğratarak yeni bir türün ortaya konduğudur. Orijinal örnekte “evanjelik romans” olarak adlandırılan bu yeni tür konusunda Aşk romanı örneğinde “tasavvufî romans” şeklinde bir isimlendirmeye gidilebilir.

Aşk romanının bir diğer önemli yönü de özellikle Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında ele alındığı şekliyle aşk, millet, vatan ve kadın ekseninde oluşturulan ulusal aşk edebiyatının ürettiği aşk politikasına alternatif bir ulus ötesi aşk politikası önermiş olmasıdır. Bu yönüyle Türk edebiyatında aşkın kanununu yeniden yazmış ve bu anlamda kanonik edebiyatın sınırlarını yeniden çizmiştir. Ateşten Gömlek'ten, Aşk Politikası'na; Çalığışu'ndan Fatih-Harbiye'ye kadar birçok erken Cumhuriyet dönemi romanlarında da romans edebî türü bu sefer milliyetçilik ve modernizm bağlamında deforme edilerek “ulusal romans” tipi ortaya konmuştur. Bu konuda Burhan Cahit Morkaya'nın Aşk Politikası romanı ekseninde bir inceleme yapan Tülin Ural, bu deformasyonu modernizm ve milliyetçilik arasındaki gerilim bağlamında açıklamaktadır:

“Roman, güçlü ve erkekten daha rasyonel bir kadın karakter çizmesiyle; kadının modernleşmesini ailenin felaketi olarak değil kurucu ögesi olarak görmesiyle; romantik aşka dayalı bir evlilik yerine mantık evliliğini savunmasıyla; aşkta ya da evlilikte kadın erkek ilişkisini bir uzlaşma alanından çok bir mücadele alanı olarak tanımlamasıyla hem ana dalga modernist edebiyatla (örneğin Madam Bovary'yle), hem onun ürünü

<sup>152</sup> Elif Şafak, Aşk, K. Yiğit Us (çev.), İstanbul: Doğan Kitap, 2009, ss. 245-246

sayılabilecek, dönemin kanona dahil edilmiş Türk edebiyatıyla (örneğin Yaprak Dökümü'yle), hem de popüler aşk romanının yaygın kodlarıyla (herhangi bir beyaz dizi romanıyla) çelişir. Öte yandan romanın kendi içinde bir tutarlılık sağlayamamasının temelinde modernin algılanmasındaki farklı görüşler kadar, evrensellik iddiası taşıyan bir değerler ve pratikler bütünü olarak modernizm ile daha yerel atıflarla işleyen milliyetçi söylem arasındaki çelişkilerde yatar.”<sup>153</sup>

Bu pasajda ifade edilen evrensel anlamdaki modern ile ulusal düzlemdeki milliyetçilik arasındaki gerilimin ortaya çıkardığı ulusal romans, Elif Şafak'ın Aşk romanında da küresel düzlemdeki postmodernizm ile dinî-tasavvufî politik mesaj arasındaki gerilimden kaynaklanmakta ve ulusal romansa karşılık tasavvufî romans bu bağlamda şekillenmektedir. Şafak'ın aşkın kanununu yeniden yazması biçimsel olarak bu şekilde özetlenebilir. Ayrıca bu romanda yine dikkat çeken bir başka husus masalsı ve fantastik anlatımların büyülü gerçekçilik akımına benzer bir şekilde yer bulmasıdır. Kimya karakterinin sahip olduğu ölü bir kadınla(Mevlana'nın ilk eşi Gevher Hatun) konuşma melekesi, Gevher Hatun'un bir iyilik perisi şeklinde zaman zaman Kimya'nın etrafında belirmesi, Şems'in (ve nihayet roman boyunca Şems'le özdeşlik kurulmaya çalışılan Aziz Zekeriya Zahara'nın) zaman zaman insanüstü özelliklere sahip bir kişi olarak betimlenmesi, bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak bu hususta ilginç olan durum bu özelliklerin anlatılırken keramet, mucize ve benzeri İslâmî kavramlar yerine masallara özgü ve herhangi bir dinî ton taşımayan seküler kelimelerle ifade edilmesidir. Bu ifade biçimi tıpkı romans türüne yapılan ideolojik müdahaleye benzer şekilde bir edebî tür olarak tasavvufî menkıbe türünün postmodern düzleme eksik ve bozuk bir cümle yapısıyla tercüme edilmesi olarak okunabilir. Bu noktada modernist edebiyatta geçerli olan “metinde sadece bir doğru okuma ve bir doğru anlam vardır” söyleminin hemen yanı başında hatırlanan modernist dünyanın “sadece bir tek büyük hakikat vardır” varsayımını postmodern bağlamda dine uyarlamıştır. Yazar dinde tek bir “anlam” ve yaklaşım yerine çeşitli “yorum”ların olabileceğini anlatmaya çalışmakta ve fakat yine bu yaklaşımıyla ters düşecek biçimde roman boyunca hep belli görüşlerin

---

<sup>153</sup> Tülin Kabacaoğlu Ural(Tülin Kurtarıcı imzasıyla), “Modern, Milli ve Popüler Bir ‘Aşk Politikası’ ” (Burhan Cahit Morkaya'nın 1930 basım tarihli “Aşk Politikası” adlı romanı üzerine değerlendirme yazısı), *Virgöl*, No.28, (Mart 2000).

savunuculuğunu yapmaktadır. Edebî türlerde ideolojik yönelimler üzerine çalışan Thomas O. Beebee, bir metnin türünün belirlenmesinin anlamını ortaya çıkarmasının yanı sıra ideolojisini de açığa vurduğunu ileri sürmektedir.<sup>154</sup> Bu bağlamda değerlendirildiğinde Aşk romanının edebî tür konusunda roman boyunca içerdiği gerilimler türe içkin olan ideolojik kaygıları da açığa vurmaktadır. Düccane Cündioğlunun da belirttiği üzere Aşk romanı, postmodern romanın metin-okur ilişkisi için yaptığını “kutsal metin-inançlı okur” ilişkisi için tekrar etmeye çalışmakta ve bunu yaparken de roman kahramanlarını anakronik bir biçimde konuşdurarak dinî hükümler hakkında farklı yorumların mümkün olabileceğini savunmaktadır.<sup>155</sup> Bunun sonucunda, yabancı edebiyatta ortaya çıkan postmodern kutsala<sup>156</sup> benzer bir postmodern kutsal anlayışı, İslâmî kaynaklar kullanılarak ve deforme edilerek inşa edilmiş olmaktadır.

#### **4.4. Benliğin Kutsallaş(tırıl)ması: Kişisel Gelişim Kitapları**

Mevlâna ve Mevlevîlik söz konusu olduğunda kurmacaya dayalı bir tür olarak (postmodern) romanın yanı sıra yeni bir edebî tür daha karşımıza çıkmaktadır ki bu, tasavvufun popüler edebiyat bağlamında başka tür bir araçsallaştırılmasını gözler önüne sermektedir. Bu edebî türün izlerine, genel olarak tasavvufun ve özellikle Mevlâna ve Mevlevîliğin son yıllardaki popüleritesinin popüler edebiyat bağlamında kullanımını içeren kişisel gelişim ve bunun türevleri olan parapsikoloji, psikiyatri, iş hayatında gelişim gibi temaları içeren çok-satan kitaplarda da rastlamak mümkündür. Bu konuya daha analitik olarak baktığımızda aslında teorik ve kavramsal çerçevede bahsettiğimiz new-age akımları ve benzeri alternatif ruhanilik biçimlerinin geç kapitalizmin kültürel mantığı ile buluşmasının bir sonucu olarak yeni bir din ekonomisinin ortaya çıkışına şahit olduğumuzu gözlemlemekteyiz. Bu ekonomi bir yandan din alanını ekonomik terimlerle anlamamızı gerektiren ve bir yandan da popüler kültürün tüketimine dayanan büyük bir pazar ve ekonomi alanını dini birçok imgelerle dolduran bir yapıya sahiptir. Bu yapı birçok din sosyoloğu tarafından benzer şekilde mcdonaldlaştırılmış okkült

---

<sup>154</sup>Thomas O. Beebee, *The Ideology of Genre: A Comparative Study of Generic Instability*, 1<sup>st</sup> Edition, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994, s. 19.

<sup>155</sup> Düccane Cündioğlu, “New Age: Müzik ve Dans ve Dua”, *Yeni Şafak*, 31 Ağustos 2009.

<sup>156</sup> Em Mcavan, “The Postmodern Sacred”, *Journal of Religion and Popular Culture*, Vol.22, No.1 (Spring 2010), s. 2.

kültür,<sup>157</sup> okkült ekonomi<sup>158</sup> veya piyasa dini<sup>159</sup> olarak adlandırılmaktadır. Biz ise bu yapıyı özellikle İslâm ve tasavvuf söz konusu olduğunda mânevî terbiye ve seyr-i sülûk olarak bilinen benliğin terbiye edilmesi metodunu baş aşağı çeviren ve benliği kutsallaştırıcı bir etki oluşturan bir yapı olarak değerlendiriyoruz. Hristiyanlık bağlamında post-geleneksel ya da post-hristiyanî ruhânîlikler bağlamında ele alınarak “benliğin kutsallaştırılması”(sacralization of self)<sup>160</sup> biçiminde tanımlanan bu süreç, bizatihi Batı kültürü kaynaklı ve Batılı literatürde çok fazla yaygın olan kişisel gelişim kitaplarında açık bir biçimde işlenerek çeşitlendirilmektedir. Tasavvufta yaygın olan âdâb’ül-mürîdîn, şeytanın hileleri ve benzeri gibi küçük risâleler şeklindeki rehber kitapçıkların insana mânevî tekâmül açısından rehberlik eden mantığına yabancı olan fakat sadece iş hayatında başarıyı ya da genel olarak motivasyon, ruhsal terapi gibi konuları işleyen bu kitaplar son tahlilde dini söylemleri insan kaynakları ve iş verimliliği gibi amaçlar için kullanan bir külliyyatın parçasıdır.

Kişisel gelişim kitaplarının dinî-tasavvufî içerikle de birleşerek bu denli yaygınlaşmasının bir başka boyutu da postmodern etik meselesidir. postmoderne tik sorununu ele alan Bauman, “postmodern etik sorunsalının, otorite çoğulluğu ve postmodern öznenin oluşumunda tercihlerin merkezi konumu gibi postmodern durumun iki temel özelliğinden kaynaklandığını” iddia etmektedir.<sup>161</sup> Bauman’a göre bu çoğul otorite durumu aslında gerçekten itaat edilmesi zorunlu ciddi bir otoritenin yokluğu anlamına gelmekte ve postmodern özneyi şekillendiren tercihlere dayalı bir özerklik sağlamaktadır. Bu durum, evrensel ahlâk ilkelerini reddeden ve bunun yerine minimalist ahlâk anlayışını öneren bir özerklik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda postmodern etik, geleneksel ahlâk ilkelerinin yerine parçalanmış ve iş odaklı bir ahlâk

---

<sup>157</sup> Adam Possamai, “Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism”, *Culture and Religion*, Vol.4, No.1 (2003), s. 40.

<sup>158</sup> Jean Comaroff ve John L. Comaroff, “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”, Jean Comaroff ve John L. Comaroff (Ed.) *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism* içinde (1-56), Durham: Duke University Press, 2001, s. 19.

<sup>159</sup> Harvey Cox, “Piyasa Tanrısı”, Ali Köse (Ed.), *Laik Ama Kutsal* içinde (21-34), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 31.

<sup>160</sup> Dick Houtman ve Stef Aupers, “The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.46, No.3 (2007), s. 309.

<sup>161</sup> Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1997, s. 201.

anlayışını gündeme getirmektedir. Etik ve ahlâk konusunu ele alan Çetinkaya bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Zamanımız iş ve oluş sahalarında çeşitli ahlak önermelerinin iş etiği, iletişim etiği, tıp etiği gibi adlarla gündeme gelmesine şahit olurken entelektüel yaşamda ise ahlakın etik kodlar etrafında evrenselleştirilmesinin mümkün olup olmadığı tartışılıyor. Postmodern düşünürler için evrensel ahlak ideali modernitenin evrensellik illüzyonunun herhangi bir parçası. Evrensel geçerliliğe sahip ve sarsılmaz etik kodlara ulaşmak pratik olarak gerçekleşmesi mümkün olmayan bir hayal olarak sunulmakta. Ahlakî değer ve tercihler değişik zaman ve sosyal ortamlarda farklılaşmaya müsait görece değerler olarak kabul ediliyor.<sup>162</sup>

Ahlakî anlamda yükselen bu görelilik ve parçalanma hâli, söz konusu kişisel gelişim kitaplarının bu görelilik ve minimalist ahlâk anlayışının bir parçası şeklinde postmodern özneye hitap ettiğini göstermektedir. Yeni-çağ tarzı dindarlık formlarının ve postmodern etiğin popülerleştirilmiş biçimleri olan bu kitaplar, ülkemizde de 2000’li yıllarda Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkında kurmaca tarzında ve diğer yayınların yaygınlaşmasıyla birlikte kişisel gelişimden, ruhsal terapiye; iş yaşamında Mevlevîlik’ten, Mevlevîliğin mutfak kültürüne kadar çeşitli temalar ekseninde yayınlanmaya başlamıştır. Ekler kısmında bir listesini verdiğimiz bu tarz kitaplar arasında en göze çarpanlar olarak Oğuz Saygın’ın Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi(2009), Adem Özbay’ın Mevlana’nın CEO’su(2007), Azim Jamal’ın İngilizcede The Corporate Sufi olarak yayımlanan ve Türkçeye Mevlana ve Sûfi Gibi Düşünmek(2008) olarak tercüme edilen kitabı, Nevin Halıcı’nın İngilizcede Sufi Cuisine(2005) adıyla yayımlanan ve Türkçeye Mevlevî Mutfağı olarak çevrilen kitabı ve son olarak Faik Özdengül’ün Rûmî ve Aşkın Terapi(2005) gibi kitapları sayılabilir. Bu kitapların ortak noktası olarak popüler kitap piyasasındaki kişisel-kurumsal gelişim literatürüne ve gündelik hayat felsefesine kendilerince katkıda bulunmalarıdır. Burada türün en tipik örnekleri olarak gördüğüm, kişisel gelişim kitabı tarzında yazılmış Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi ile şirket yönetiminde sufi prensiplerini uygulama iddiasını taşıyan Mevlana ve Sufi Gibi Düşünmek adlı kitapları inceleyeceğim.

<sup>162</sup> Murat Çetinkaya, “Etiğin İktidarı Ahlâkın Sürgünü” Köprü, Sayı.75 (Yaz 2001), s.79.

“Popüler” kavramı etrafında din, kültür ve edebiyat ilişkilerini irdelediğimiz bölümde popüler kültür ürünlerinin kendilerine has alt kültürler oluşturduğunu ifade etmiştik. Burada ele aldığımız kitaplar da kendi içlerinde bir gündelik hayat felsefesi kurma iddiasını taşımakta ve bunu sufizm ya da tasavvuf gibi dinî bir temadan yararlanarak daha popüler kılmaya yönelmektedirler. Gündelik hayat, rakip ideolojilerin alenileştiği bir alan olarak kendi dönüşümü içerisinde toplumun dönüşümünü de yansıtmaktadır. Lefebvre gündelik hayatı örgütlenmiş, tüketim kalıpları yönlendirilmiş toplumun bir sahnesi ve modernliğin temel ürünü olarak göstermektedir. Bu bağlamda gündelik hayat hakkındaki analizler sürekli bir eleştiri ve özeleştiriyle birlikte ilerlemektedir.<sup>163</sup> Bu kapsamda tüketim alışkanlıkları, boş zaman etkinlikleri ve kültürel pratikler belli bir bürokratik düzen içerisinde yönlendirilmekte ve gündelik hayat bu yolla şekillenmektedir. Burada bahsi geçen kitaplar da gündelik hayatı bir taraftan modernitenin ve ondan kaynaklanan bürokratik örgütlenmenin uzantısı olarak yeniden üretmektedirler. Öte yandan postmodern bir bağlamda dinî-tasavvufî bir takım öğretileri kullanarak ya dönüşümlere kapı aralama imkânını barındırmakta veya sadece popüler kültürü besleyen birer öge olarak dinî söylemleri tüketim değeri düzeyinde kullanmaktadır. Kapitalist üretim ekseninde düşündüğümüz zaman bu metinlerin boş zamanı ve tüketim alışkanlıklarını şekillendirdiğini ancak farklı durumda popüler kültür ürünlerinin tüketicilerinin gündelik hayatı dönüştürme yönünde bir potansiyel olan taktiklere sahip olabileceklerini düşünebiliriz. Bu bağlamda gündelik hayat pratikleriyle ilgili tüketicilerin daha etkin bir konumu olduğunu iddia eden ve sıradan insanların gündelik hayat üzerindeki tasarruflarının onun dönüşümünü de beraberinde getireceğini ileri süren bir başka teorisyen ise Michel De Certeau’dur. Gündelik hayat pratikleriyle ilgili eserinde De Certeau “braconnage” yani kaçak avlanma tabirini üretmiştir. De Certeau’ya göre bu durum şu şekilde ifade edilebilir:

“televizyon, dergi ve popüler kurmacanın tüketicileri kaçak avlanmaya benzeyen el altından, sinsice, uslanmaz ama sessiz biçimde gerçekleştirilen bir “kullanma sanatı”nı uygulamaktadırlar. Bu popüler metinlerin okuyucuları girecekleri yeri kendileri belirlemedikleri halde girdikleri arazilerde kaçak olarak avlanan ve Mısırın hazinelerini ele geçirip keyfini çıkaran göçebeler gibi başkalarına ait yerlerde dolanmaktadırlar. Popüler kültürün tüketicileri, başkaca yiyecek ete

<sup>163</sup> Henri Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, Işın Gürbüz (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s.19.

sahip olamayacakları için Robin Hood gibi kralın arazisindeki geyikleri avlarlar ve bu geyikleri daha önce kullanılması planlanmayan bir amaç için kullanırlar. Bu durum kralı hazinelerinden eder belki ama daha önemlisi kralın kendi amaçları için koyduğu yasaların açıkça ihlâl edilmiş olması onu daha da kızdırır.”<sup>164</sup>

Bu sembolik anlatım De Certeau'nun gündelik hayat pratiklerini açıkladığı taktik ve stratejiler teorisi bağlamında anlaşılabilir. Buna göre taktikler otorite ve iktidar tarafından uygulanan stratejiler karşısında sıradan insanlar tarafından geliştirilen direnme biçimleridir. Alıntıladığımız bu pasajdan anlaşılacağı üzere söz konusu popüler kitaplar, içerisinde bulunduğumuz tüketim temelli kapitalist piyasa koşullarına göre yeniden şekillendirilen ve boş zamanı ve iş zamanını kuşatmak üzere tüketime sunulan metinler olabileceği gibi şu veya bu şekilde bu koşullara karşı bir direnme biçiminin göstergesi olarak da okunabilir. İkinci aşamada ise okurun bu kitapları alımlama biçimi aynı şekilde otoriteye karşı yeni bir yorum ve dolayısıyla taktik olarak kullanma imkânı olabilir. Ancak Lefebvre son kertede insanın boş zamana da iş zamanına olduğu gibi yabancılaştığını ya da boş zamanın tüketicisi olarak popüler kitaplar okumak, belli bir filme gitmek gibi tüketim faaliyetlerine katılarak tüketim toplumuna yeniden eklemelendiğini ifade etmektedir.<sup>165</sup>

Şimdi bu ürünlere daha yakından bakarak popüler kültür ve tasavvuf ilişkisi açısından irdeleyelim. Oğuz Saygın'ın Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi adlı kitabı “Boş Yaşama!” şeklinde emir kipindeki bir mottoyla ve bu mottunun her bir harfini bir bölüme başlık yaparak 9 bölümden oluşturulan bir kitaptır. Bu kapsamda sırasıyla büyük düşün, olumlu düşün, şimdiki yaşa, yararlı ol, affet, şükret, amaç belirle, mantıklı ve esnek ol, azimli ve sabırlı ol başlıklarını taşıyan bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümlerden ilk üçünün güçlü olmak, sonraki üçünün mutlu olmak ve en son üçünün de başarılı olmak için gerekli olduğunu belirten yazar bu prensipleri belirlerken Batılı kişisel gelişim yöntemleriyle Mevlana öğretilerinin bir sentezini yapmaya çalıştığını ifade etmektedir.<sup>166</sup> Bu mantıkla her bölümde önce düşünce yönetimi metodunun ilkelerine ve ardından Mevlana'nın konuyla ilgili sözlerine yer veren yazar ikisi

<sup>164</sup> Michel De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Steven Rendall (çev.), California: University of California Press, 1984, s.31.

<sup>165</sup> Lefebvre, ss. 66-68.

<sup>166</sup> Oğuz Saygın, *Mevlânâ Işığında Düşünce Yönetimi*, 1. Basım, İstanbul: Empati Yayınları, 2009, s. 17.

arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu kapsamda Mevlana'nın hikâyelere dayalı ve didaktik üslûbundan faydalanılarak Batı kaynaklı bir sistem olan düşünce yönetimi metodunda verilmek istenen mesajların Türkiye'deki popüler kültür tüketicisi tarafından daha iyi anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır. Bu alımlama süreci De Certeau'nun "girecekleri yeri kendileri belirlemedikleri halde girdikleri arazilerde kaçak olarak avlanan ve Mısırın hazinelerini ele geçirip keyfini çıkararak göçebeler"<sup>167</sup> betimlemesini anımsatmaktadır. Bu durum De Certeau'nun elindekiyle yetinme olarak adlandırdığı hali ve bu yolla direnişe yönelik taktiklerin oluşturulabileceği görüşünü desteklemektedir. Zira popüler ürün tüketicisinin bu ürünü alımlaması ve kullanması Batılı kişisel gelişim metodlarının çeviri mantığıyla ele alınmasının ötesinde kendi içinde yaşadığı kültüre ait izler taşımaktadır ve tüketici açısından yeni taktikler sağlama potansiyeline sahiptir. Böylelikle bu popüler ürünleri tüketen sessiz çoğunluğun oluşturduğu marjinal bir nebze hafiflemektedir. Ancak Saygın'ın kitabının içeriğine baktığımızda, Mesnevi'den aldığı kimi öyküleri herhangi bir Mesnevî şerhine ya da hikâyelerin gönderme yapıyor olabileceği hadis ve ayet gibi kutsal metinlere değinmeden birincil ve görünen anlamlarıyla değerlendirerek, kendi zihninde zaten önceden var olan düşünce yönetimi kalıplarına uyarladığını görmekteyiz. Öncelikle Düşünce yönetimi(mental training) sistemini anlatan ve bunun en önemli amaçlarının başarılı, güçlü ve mutlu olmak olarak tanımlayan Saygın yalnızca düşünce yönetimi tekniklerine odaklandığı için herhangi bir dini-tasavvufî gönderme olmaksızın özellikle sürekli başarı, verimlilik, motivasyon gibi kavramlar üzerinden ve iş yaşamı ya da öğrencilikle ilgili örneklere ağırlık vermektedir. İş dünyasından bir örneği içeren ve zihinde canlandırmanın önemini vurgulayan şu pasaj buna tipik bir örnek olarak verilebilir:

"Üzerinde çalıştığınız proje hakkında bir gün sonra üst yönetime bir sunum yapmanız gerektiğini düşünelim. Zihinde canlandırma yapmadan yalnızca sunuma hazırlanmak başarısızlığa davetiye çıkarmakla eşdeğerdir... Sunum yaptığınız anı düşünün ve çok başarılı olduğunuzu, herkesin sizi takdirle izlediğini hayal edin. Sunum esnasında ve sunum sonunda sorulan sorulara ise gayet güzel ve doyurucu cevaplar verdiğinizizi, amirlerinizin sizi performansınızdan dolayı kutladığını zihninizde canlandırın. Bu

---

<sup>167</sup> De Certeau, s. 31.

sayede sunuma hazırlanmak zorunlu bir iş olmaktan çıkıp keyifli bir çalışmaya dönüşür.”<sup>168</sup>

Bu pasajda göze çarpan husus kişinin iş hayatında işine daha iyi odaklanması için amirlerinin onu takdir ettiğini ve herkesin onu beğendiğini zihninde canlandırması gerektiği fikridir. Burada zihinde canlandırmanın önemine vurgu yaparken aslında yazar, zihinde canlandırılması gereken durumu söyleyerek aslında önemli olanın yapılacak bir işin safhalarını zihinde canlandırma değil diğer insanların bu kişiyi övmesi ve takdir etmesinin düşünülmesinin önemli olduğunu anlatmaktadır. Bu tarz kitapların birçoğunda olduğu gibi bu kitapta da bu ve benzeri örneklerle insanlara “özgüven” kazandırılmasının önemine vurgu yapılmaktadır. Özgüven, özsaygı ve kişinin benliğiyle ilgili buna benzer kavramlar bu kitabın da anahtar sözcüklerini oluşturmaktadır. Bize göre, bu pasajda örneklendirilen durum hem “benliğin kutsallaştırılması” olarak ifade edilen olguyu, hem de postmodern etiğe göre otoritenin çoğulluğu ve kişinin benliğinin oluşumunda tercihlerin merkeziliği gibi ahlâkî göreliliğe işaret eden olguları örneklemetedir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz üzere bu kitaplar içerisindeki dinî-tasavvufî öğelerin okur-tüketici tarafından popüler kültür düzeyinden daha farklı algılanarak popüler kültürel söyleme karşı bir taktiğe evrilip evrilemeyeceği ancak okur mülakatlarıyla incelenebilecek bir durumdur. Sonuç olarak, bu husus ortaya koyduğumuz teorik ve kavramsal çerçeve içerisinde kitapların form ve içeriğinin değerlendirilmesine dayanan tezimizin kapsamına dahil değildir.

Kişisel gelişim kitapları alanındaki bir diğer örnek ise birinci kitabın aksine İngilizce’den tercüme edilmiş yabancı bir kitap olarak diğerinden ayrılmaktadır. Bu kitap ele aldığı konuyu sadece Mevlana ve Mevlevilik ekseninde ele almamakla birlikte pazarlama aşamasında daha çok ilgi çekmesi açısından “Mevlana ve Sûfî Gibi Düşünmek” ismi bir pazarlama taktiği olarak kitabın ismine eklenmiştir. Kitabın orijinal adı olan “*The Corporate Sufi*” tanımlaması kitabın niteliği hakkında bize çok şey anlatmakta ve içeriği hakkında ciddi bir ipucu sunmaktadır. Zira kitabın geneline bakıldığında tamamen iş hayatı odaklı bir performans planlama kitabı olarak kurgulandığını görmekteyiz. Kitabın her bir bölümünün başlangıcında bir sûfîlerin sözlerine yer verilmiştir. Kitabın tasavvufî kavramları tamamen bağlamından kopararak

---

<sup>168</sup> Saygın, s. 39.

rekabetçi bir iş anlayışını motivasyon kaynağına dönüştürme çabasında olduğu görülmektedir. Bu yöntemleri ve cümleleriyle kitap protestan ahlâkı ve evanjelizmin söylemini benimsemiş görünmektedir. İş dünyasındaki sûfiyi tanımlayan şu satırlar bize bu konuda önemli bir fikir verecektir:

“İş Dünyası içindeki sûfi kimdir? İş dünyası içindeki sûfi işini hayat misyonu ile birleştiren ve işini, ailesini sosyal ve ruhanî hayatını dengede tutandır. O tutkuludur ve kariyer merdivenine tırmanırken dengede olmasını sürdürür. Bu kitap çalışma hayatı içindeki sûfiye dünyevî arzuları ile sûfi yaşama prensiplerini birleştirmesi konusunda rehberlik eder.”<sup>169</sup>

Bu satırlarda da görüldüğü üzere sufizm başlığı altında bir tür modern yaşam koçluğu ve kariyer planlaması şeklinde ele alınan tasavvuftaki seyr-i sülûkten ziyade dünyevî anlamda kariyer basamaklarını tırmanma teması öne çıkmaktadır. İncelediğimiz iki kişisel gelişim kitabının da genelde tasavvufu ve özelde ise Mevlana ve Mevlevîliği dinsel sistematikten bağımsız bir biçimde yani bağlamından kopararak ele aldığını görmekteyiz. Bu yolla kişisel gelişim ve iş hayatında başarı gibi temalar üzerinden işyerinde dinî ve moral değerlerin önemli payı olduğunu savunan ve bunu postmodern bağlamda “rûhânî kapital(izm)”<sup>170</sup> veya “öz-rûhânîliğin toplumsal inşası”<sup>171</sup> gibi kavramlarla ifade eden konulara eklemeliğini görmekteyiz. Houtman ve Aupers, İngilizcede self-spirituality olarak kavramsallaştırılan ve bizim öz-rûhânîlik olarak tercüme ettiğimiz kavramın esasında yalnızca benliğin kutsallaştırılması olarak değerlendirilen tamamen bireysel bir süreç olmadığını ifade etmektedir. Bilakis öz-rûhânîliğin toplumsal inşası; ruhânî değerlerin işyerine geri çağırılmasını temsil eden, verimlilik ve organizasyon yeteneği gibi özellikleri artırma amacının yanı sıra, iş hayatı ile özel hayat arasındaki bölünme ve çatışmayı en aza indirme gibi bir hedefi temsil etmektedir.<sup>172</sup> İşyeri yogası ve benzeri ruhsal terapiler ve bu amaca hizmet eden rehber niteliğindeki diğer kitaplar, new-age tarzı ruhânîlik biçimlerinin toplumsal ve kamusal önemini bir kez daha vurgulamaktadır. Öte yandan Weber’e ve Weberyen düşünceye

<sup>169</sup> Azim Jamal, Mevlana ve Sûfi Gibi Düşünmek, Yusuf Tan ve Esra Makara (çev.), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2008, s.30.

<sup>170</sup> Kathryn Lofton, “Practicing Oprah; or, the Prescriptive Compulsion of a Spiritual Capitalism”, Journal of Popular Culture, Vol.39, No.4 (Ağustos 2006), s. 599

<sup>171</sup> Stef Auper ve Dick Houtman, “Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality”, Journal of Contemporary Religion, Vol.21, (2006), s. 9.

<sup>172</sup> Auper ve Houtman, A.g.m. ss. 10-11.

atıfla protestan ahlâkı tartışmaları üzerinden, Japonya’da Samuray ahlâkına, Çin’de Konfüçyanist ahlâka ya da, ülkemizde Sabri Ülgener’e atıfla âhîlik ahlâkına dayanan bir çalışma etiğinin olduğu ve günümüzde de bu tarihsel, kültürel olguların ülkelerin kapitalist gelişmesini tetiklediği tartışmaları zaman zaman tekrar edilmektedir. Aslında iş hayatı odaklı bu tarz kişisel gelişim kitapları söz konusu tartışmaların popülerleştirilmiş versiyonlarıyla işlendiği ürünler olarak da görülebilir. Bu noktada konuyla ilgili olarak Yusuf Kaplan’ın tespitlerini de paylaşmak yerinde olacaktır:

“Sufizm hareketiyle Taoizm, Hinduizm ve Budizm’in başına gelenler tasavvufun da başına gelirse, tasavvuf da tıpkı bu doğu hikmet gelenekleri gibi içi boşaltılarak bir “kişisel gelişim” sapmasına sos yapılabilir. Ve bu sos, Batı’dan bize, çok daha kolay, cazip ve hızla ambalajlanarak postalanabilir ve yalattırılabilir... Bir bütün olarak insanın kişiliğinin terbiye ve tezkiye işiyle hemhâl olan tasavvufun bir süre sonra diğer doğu gelenekleri gibi salt iç arınma, kişisel gelişim egzersizlerine dönüştürülmesinin önünü alamayabiliriz.”<sup>173</sup>

Kaplan’ın da belirttiği üzere bir bütün olarak kişiliğin manevi terbiye ve tezkiyesiyle ilgilenen tasavvufun dinî bağlamından kopartılarak bu yeni düzlemde bir gündelik hayat felsefesine ve kariyer planlama stratejisine indirgenmesi, ve bunun sonucu olarak popüler kültür alanında bu temaları kullanan çok-satan kitapların yaygınlaşması yeni bir kültürel olgu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak bu durum sadece dinî-tasavvufî açıdan bir sığlaşma ve piyasalaşma riski olarak algılanmak yerine, yukarıda iş hayatındaki insanın ihtiyaçları bağlamında bahsedilen yeni olgular çerçevesinde özel ve kamusal hayat açısından yeniden değerlendirilebilir. Bu bağlamda tıpkı Elif Şafak’ın Aşk romanı örneğinde görülen “tasavvufî romans” türüne benzer biçimde tasavvufî kişisel gelişim adı altında yeni bir türün oluşmakta olduğunu ve bu türün önümüzdeki süreçte farklı katkılarla nicelik ve nitelik açısından daha büyük bir çeşitlilik ve yaygınlık kazanacağını iddia edebiliriz.

---

<sup>173</sup> Yusuf Kaplan, “Seleflilik, Tasavvuf ve Protestanlaşma tehlikesi (3)” Yeni Şafak, 24 Ağustos 2009.

Sonuç olarak, kurgu ve anlatılar ekseninde kutsalın din yorumları çağında yeniden inşa edildiği açıkça görülmektedir. Post-geleneksel çağ olarak isimlendirdiği çağımızda kutsalın artık ele avuca sığmaz, yeterince anlatılamaz ve izah edilemez bir olgu olduğunu ifade eden Hervieu-Leger<sup>174</sup>, kutsal kavramını sekülerleşmeyle ilişkisinden daha çok kültürel pratikler içerisindeki profanlaştırma süreciyle alakalandırmaktadır. Bu bağlamda kutsalın, radikal bireyselleşme ve cennet-cehennem inancı yerine hiçlik korkusunun ikamesi gibi kültürel gelişmeler sonucunda oluşan profanlaştırma sürecinden etkilendiğini ve çeşitli sanatlar vasıtasıyla kutsalın profanlaştırılmasının din açısından kritik bir sonuç olduğu ifade edilmektedir.<sup>175</sup> Bizim bu bölümde ele aldığımız popüler-postmodern kitaplar vasıtasıyla ortaya koymaya çalıştığımız süreç de tipik bir sekülerleşme sürecinden çok kültürel araçlar vasıtasıyla yaşanan profanlaşma olgusunun ifadesidir.

Sanayi sonrası toplumda din ve kültür konusunu ele aldığı bir makalesinde sosyolog Daniel Bell, bir Yahudi kıssasını aktarır şu soruyu sorarak makalesine başlamakta: “Acaba biz bu kıssayı hâlâ anlatabiliyor muyuz?” Söz konusu kıssada üç nesil boyunca giderek azalan bir kutsallıkla yapılan bir dinî ayinden ve dördüncü kuşaktaki hahamın çaresiz yakarmasından bahsedilir. Birinci kuşaktaki haham dinî ayin için gidilmesi gereken ormandaki belli bir yere gider, ateşi yakar ve gerekli duayı okur. İkinci nesildeki haham ormandaki o yere gider ateşi yakamamaktadır ama yine de duayı okur. Üçüncü kuşaktaki haham sadece ormandaki o yere gider ama artık ne ateşi yakabilmekte ve ne de duayı hatırlamaktadır. Dördüncü kuşaktaki haham ise olduğu yerde oturarak sadece şunları söyler: “Ateşi yakamıyoruz; duaları unuttuk, dua edemiyoruz; ayinin yapılacağı ormandaki o yeri de artık bilmiyoruz ama bütün bunların bir zamanlar yapıldığına dair kıssayı hâlâ anlatabiliyoruz.”<sup>176</sup> Dinîn dua, ayin, ateş yakma ve kutsal bir yerde bulunma gibi çeşitli ritüellerinin artık unutulmuş ya da geleneksel anlamlarını yitirishi bu kıssada açık bir şekilde özetlenmektedir. Bugün Türkiye’de genelden özele doğru din, tasavvuf ve mevlevîlik bağlamında müslümanlar

---

<sup>174</sup> Hervieu-Leger, s. 47.

<sup>175</sup> Bell, s. 430.

<sup>176</sup> Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 1995, Aktaran: Daniel Bell, “Toward the Great Instauration: Reflections on Culture and Religion in a Postindustrial Age”, Social Research, Vol.51:1/2, (Spring-Summer 1984) s. 334.

tarafından sorulması gereken soru da galiba budur: “Peki biz bu kıssayı hâlâ anlatabiliyor muyuz?”

Bizce bu bölümde ele alınan gerek postmodern kurguya dayalı romanlarda ve gerekse kişisel gelişim türünde yazılan kitaplarda ortaya konulan anlatı ve yeniden inşa kutsalın profanlaştırılması işlevini yerine getirmektedir. Oysa Kur’an-ı Kerim ve onun etrafında gelişen İslâmî bilimsel ve edebî yazına belli bir form ve içerik dâhilinde bağlı olan ve adeta bir zincir oluşturan klasik edebiyatımızın form ve içeriğini yeniden üretmenin imkânlarını araştıran bir postmodern edebiyat çabası ortaya konulabilirdi. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Suskunlar adlı romanla buna yönelik bir çabanın ortaya konduğunu ve bunda da bir ölçüye kadar başarı sağlandığını düşünüyoruz. Ancak sonuç olarak Mesnevî’nin, bazı istisnalar hariç olmak üzere, bu çağda büyük ölçüde hâlâ kayıp bir metin olduğunu ve edebî açıdan sahil bir form ve içerikle şerh edilmeye (farklı edebî türler içerisinde yeniden üretilmeye) ihtiyaç duyduğunu düşünüyoruz.

## 5. İMAJ VE TEMSİL: DİN RESİMLERİ ÇAĞI

### 5.1. Dinî Kimliklerden Ruhânî İmajlara: Gösteri Çağında Sanat ve Kutsal

Bu bölümde kutsalın edebî formların yanısıra görsel kültür aracılığıyla da ifade edilerek imajlar yoluyla nasıl temsil edildiğini inceleyeceğiz. Bu bağlamda din yorumları çağını şekillendiren postmodernizmin aynı şekilde din resimleri çağını da şekillendiren bir yapıya sahip olduğunu ve bu yapı içerisinde gerek dünyanın ve gündelik hayatın, gerek din ve onun ritüellerinin ve gerekse sanatların görselliğin hâkimiyeti altında nasıl bir imajlar örüntüsüne büründüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Modernizmi bir nevi gözün ve gözetimin iktidarı olarak ele alan yaygın yaklaşımların bir adım ötesinde özellikle kitle iletişim ve yeni medyaların algılarımızı baştanbaşa kuşattığı günümüz dünyasında modernist gözetim iktidarından postmodern seyretme ve seyredilme durumuna geçişimizden bahsedebiliriz. Bu bir yanıyla fazlasıyla etkin ve bir yönüyle de fazlasıyla edilgin olan ikili durumun kişisel mahremiyet ilişkilerini ve algılarını da büyük ölçüde dönüştürdüğünü gözlemlemekteyiz.\*

İmajlar yoluyla dinî ve kutsal olanın temsil edildiği yeni çağı, din resimleri çağı olarak isimlendirmemizin sebebi Martin Heidegger'in "Dünya Resimleri Çağı" adlı makalesinden esinlenerek, yukarıda bahsettiğimiz gibi gösteri çağının yalnızca dünyevi olan gündelik yaşamı ve sanatları değil dinî olanı da kapsadığını anlatmak için seçtik. Heidegger modern çağın en köklü olayının dünyanın bir resim olarak fethedilmesi olduğunu iddia etmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir:

"Modern çağın dünya resmi" ve "modern dünya resmi" ifadelerinin ikisi de aynı anlama gelmekte ve ikisi de daha önce hiç başarılammış bir şeyi; yani bir ortaçağ dünya resmi ya da bir antik dünya resmi olarak başarılammış bir şeyi ifade etmektedir. Dünya resmi, daha önceki bir ortaçağ resminden modern bir resme dönüşmekten ziyade, bizzat modern çağın[yeni çağ] özünü teşkil eden bir özellik olarak onu diğerlerinden ayırmaktadır."<sup>177</sup>

\* Gösteri çağında mahremiyet üzerinde yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Nalan Çelikoğlu, Türkiye'de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2007).

<sup>177</sup> Martin Heidegger, "The Age of the World Picture" William Lovitt (çev.), The Question Concerning Technology and Other Essays içinde (115-154), Harper & Row: 1977, s. 130.

Bu pasajda Heidegger'in moderniteyi yeni çağ olarak isimlendirmesi ve bu çağın öncekilerden ayırıcı vasfının dünyayı bir resim olarak yakayabilmiş olması olduğunu ifade etmesi bizim açımızdan önemli bir sonuca işaret etmektedir. Zira bize göre söz konusu fetih post-modern çağda dini ve kutsalı da kapsayacak şekilde genişlemiş ve din resimleri çağını oluşturmuştur. Din resimleri çağı da benzer şekilde yeni çağın yeni dinî formlarından birisi olarak daha önceki çağlarda gerçekleşmemiş bir durumdur. Bu yeni durum sadece dini sembolizmi, görsel bir takım unsurların dinî ifade gücüne erişmesi açısından değil bunun ötesinde görsel olanın kendi başına dinin ve dini ritüelin yerine geçecek bir konuma erişmesini ifade etmektedir. Bu bakımdan bu bölümde ele alacağımız üzere tasavvuf ve mevlevîlik eksenindeki üretilen mevcut görsel kültür de, kendisini dinî sembolizme atıfla değil kendi içinde bir gerçeklik olarak var ettiği için dinî ve kutsal olana bir atıf değil bağımsız bir imaj olarak ortaya çıkmaktadır. İmajın tüketimi ve seyirin sosyolojisi bağlamında imajların sadece bir iktidar kurma ve ideoloji sorunu olarak değil aynı zamanda şiddetin normalleştirilmesi ve uzaklaştırılması ya da olmayan bir şeyin imajı üzerinden toplumsal ya da bireysel tatmin sağlanması gibi amaçlara da hizmet ettiğini bilmekteyiz. Bu durumu "ele avuca sığmazlığıyla gerçek dünya iptal edilip, yerine tüketicisinin her şeye gücü yeten arzularına ve fantazyalarına yanıt verebilen benzeri bir kopyasının konabileceği"<sup>178</sup> bir örnek olarak değerlendiren Kevin Robbins, bu kopyanın postmodern bağlamda kolay kolay baş edilemez bir gerçeklikten sanallığa doğru kaçış olarak görmektedir. Din resimleri çağı bağlamında da benzer şekilde dinî mükellefiyet ya da sorumluluklardan kutsalın görsel tüketimine doğru bir kaçış olarak değerlendirebileceğimiz dini imaj ve temsiller bir anlamda dinî ibadet ve ritüellerin yerini tutan ve fakat kişinin aktif olarak katılmadığı ama bir seyirci olarak coşku ve heyecan yaşadığı bir alan olarak görülebilir. Gösteriyi başlı başına yeni bir toplum modeli olarak ele alan ve bunu farklı bağlamlarda yorumlayan Guy Debord gösterinin esası itibariyle ideolojik olan doğasına vurgu yaparak gösteriyi "insanlar arasındaki ayrılık ve uzaklaşmanın ifadesi"<sup>179</sup> olarak değerlendirir. Ayrılık ve uzaklaşmanın kendisinde mündemiç olduğu gösteri eylemi dinî ritüel ve pratiklere uygulandığında insanlar arasındaki ortak ruhu ve şuuru kutsal bir

<sup>178</sup> Kevin Robbins, İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası, Nurçay Türkoğlu (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, s.

<sup>179</sup> Guy De bord, Gösteri Toplumu ve Yorumlar, Aysen Ekmekçi ve Oksan Taşkent (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yay., 1996, s. 113.

amaç olarak hedefleyen dinî pratikler, gösteri toplumunun doğası nedeniyle metalaşma ve tüketim kıskacına sıkışmış olmakla kalmayacak ve aynı zamanda tam tersi bir etkinin doğmasıyla olumsuz etkilenecektir.

İslâm geleneğinde ve genel olarak Doğu kültüründe mahremiyetin görünmezlik ve suretlerin gizliliği üzerine dayandığını<sup>180</sup>, dolayısıyla görme ve görülmenin İslâm ve tasavvufta ve bu çerçevede yürütülen ibadet ve diğer ritüel ve pratiklerde başlı başına bir dikkat alanı oluşturduğu tartışılmaz bir olgudur. Allah'ın cemali, İslâm peygamberinin suretleri ve meleklerin suretlerinden başlayarak İslâm sanatında suretlerin tasvir ve temsili yasaklanan bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum minyatür sanatından, ilm-i şemaile ve hüsn-ü hatta kadar pek çok farklı ilim ve sanat dalının filizlenmesine de yol açan bir olgudur. Kasas Suresi'ndeki "O'ndan başka ilah yoktur, onun vechinden başka her şey helâk olacaktır" mealindeki ayet-i kerimeyi epigraf yaparak bu konuyu ele aldığı ve "Sûretin Yokluğunda" şeklinde tercüme edilebilecek makalesinde Hamid Dabashi, İslâm'daki sûret yasağını Bakara Suresi'nin ilk ayetlerini teşkil eden ve müminleri gayba(görünmeyene) iman eden kişiler olarak tanımlayan ifadesinden yola çıkarak değerlendirmektedir. Ona göre sürekli müminleri görünmeyene imana davet eden ve Allah'ın (sureti üzerine değil) adı üzerine başlayan bir metin olarak Kur'an-ı Kerim'in ve İslâm'ın pagan işareti(sign) görünmeyen bir işaret ediciye(signifier) dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Bu dönüştürme süreci yazar tarafından İslâmî ilahiyatın işareti bastırması olarak ele alınmaktadır. Yazar aynı zamanda bu süreci, postmodern edebiyat ve din bölümünde ele aldığımız üzere, Derrida ve Arkoun gibi postmodernistlerle paralel şekilde İslâm'da logosantrik bakış açısının zaferi olarak değerlendirmektedir.<sup>181</sup> Dabashi İslâm'ın kutsal metni olan Kur'an'dan yola çıkarak yapılacak bir değerlendirmede suretin İslâm'da putperestliğin bir işareti olarak, bastırılan bir olgu olduğunu ve bunun yerine her şeyi işaret edebilen ancak asla işarete dönüşmeyen(görünmeyen) bir işaret edicinin ikame edildiğini ifade etmektedir. Bize göre bu bakış açısı eksik kalmıştır. Zira Kur'an-ı Kerim, Sünnet-i Seniyye ve bunlar etrafında şekillenen diğer dini metin ve pratikler logosantrizm gibi dar bir tespitte hapsedilmek yerine kendi bağlamında anlaşılması gereken bir durumdur.

<sup>180</sup> Hilmi Yavuz, Sözü'nün Gücü, 1 Basım, İstanbul: Dünya Yayınları, 2003, s.30.

<sup>181</sup> Hamid Dabashi, "In the Absence of the Face", Social Research, Vol.67, No.1 (Spring 2000), s. 166-167.

İslâm'ın paganik ve kabile düzeyindeki bir toplumsal düzenden bir soyutlama çerçevesinde evrensel ümmet düzeyine uzanan bir toplumsal düzene ve ticarî kapitalizme doğru evrildiğini iddia eden yazar, bu sosyal dönüşümün suret-yazı ikiliği bağlamında ortaya koyduğu kültürel dönüşümle paralellik arz ettiğini düşünmektedir.<sup>182</sup>

Esasında yazılı kültürün ve sözün semavî dinlerdeki kritik konumu tartışılmaz bir olgudur. Zira vahyin belirleyiciliğinin başat konumda oluşu kültürel kodları da birebir belirlemektedir. Ancak Dabashi ve benzeri postmodern düşünürlerin, vahyin olağanüstü konumunu reddeden, metinsel ve tarihsel analize dayanan din çözümlemeleri kültürel ve toplumsal dönüşümleri yalnızca maddi şartlara dayandırmaktadır. Bu yüzden postmodernitenin aynı zamanda yazılı kültürün ve sözün düşüşü süreçlerini içerisinde barındırması dolayısıyla görsel kültüre yönelik çözümlemeler de öne çıkmaktadır. Buna karşın, postmodernite görsel kültürün alabildiğine genişlediği ve mevcut medya ve metalaşma süreçlerinin bir gereği olarak hâkim kültürel forma dönüştüğü bir süreçtir. Sözün düşüşü olgusunu inceleyen Jacques Ellul, dili ve sözü yalnızca sadece bilgi iletiminde kullanılan bir iletişim aracı olarak değerlendirmenin onu eksik değerlendirmemize yol açacağını ifade etmektedir. Ona göre dil sadece söylenenlerle değil söylenmeyenlerle, imâları ve sadece varlığıyla da insan ve hakikat arasında bir aracı konumundadır.<sup>183</sup> Aksi takdirde dilin de tıpkı imajlar gibi belli basmakalıp ve klişe mesajlar içeren bir yapıya dönüşeceğini vurgulamaktadır. İmajların insanın basit bir seyirci konumuna düşürdüğünü ifade eden yazar bunların biteviye tekrar eden basmakalıp tarzlarıyla insanın hakikat arayışını yok ettiğini ifade etmektedir.<sup>184</sup> Bize göre de sözün ve dilin bugünkü durumu çok kısıtlı bir kelime dağarcığıyla ve klişeleşmiş sözlerle imajların sınırlı dünyasına benzemeye başlamıştır. Yazar da bu benzeşmeyi ve sözün mevcut durumunu şöyle ifade etmektedir:

“Söz büyük ölçüde sakatlanmıştır, kadavradır ve neredeyse ölüdür; fakat bunun ne anlama geldiğinin bilincinde olmamız gerekir: Bütün bir uygarlığımız söze karşı nefret içindedir. Söz uygarlığımızın muhtemel ölümünü gösteriyor ve öldürücü zehrin ulaşabileceği kanalı sağlıyor.”<sup>185</sup>

<sup>182</sup> Dabashi, s. 166.

<sup>183</sup> Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Hüsamettin Arslan (çev.) İstanbul: Paradigma Yay., 2004, s. 33-34.

<sup>184</sup> Ellul, s. 176.

<sup>185</sup> Ellul, s. 303.

Sözün düşüşü ve imajların yükselişi, insanın hakikat ve anlam arayışını kökünden baltalayan bir süreç olarak postmodernizmin hakikati ve anlamı reddeden onun yerine yorumları koyan yapısıyla birebir örtüşmektedir. Böylelikle imajların yeni medyalar vasıtasıyla daha da yaygınlaşması ve gündelik hayatı adeta istila etmesi mümkün olabilmiştir. Gösteri ve imajlar çağında dinî/kutsal sembollerin ve söylemlerin de yoğunlukla kullanıldığı bir gerçektir. Zira dinî olan'ın gerek bireysel düzeyde ve gerekse toplumsal düzeyde en geniş ve en derinlikli kutsallık kaynağı olarak işlerliğe sahip olduğu göz ardı edilemez. Kutsal ile dünyevi olan popüler kültür arasındaki etkileşim içerisinde bu ikisi birbirinin alanlarına sonuna kadar dâhil olmakta ve belli imajlar, motifler ve simgeler vasıtasıyla kamusal muhayyileyi etkilemektedir.<sup>186</sup> Bugün reklamlarda, film afişlerinde, sosyal paylaşım sitelerinde, defilelerde, uluslararası etkinliklerde, broşürlerde ya da düğün ya da sünnet davetiyelerinde dinî simge ve motifleri görmekteyiz. Eskiden sadece dinin kendi tabii alanı olarak görülen camilerde, mescitlerde ya da Kur'an kurslarında rastladığımız bütün bu imajlar seküler bir popüler kültürün çeperlerinde kalmış ve sadece bir alt-kültürün parçası olarak görülmekteydi. Ancak artık sonsuz bir şekilde yeniden üretilerek piyasaya sürülen bu dinî/kutsal imajlar popüler kültürü büyük ölçüde şekillendirmeye ve alt kültür olmaktan hâkim kültür olmaya doğru evrilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, 1990'lı yıllarda daha çok milliyetçi-muhafazakâr siyasal hareketlerin toplantılarında ve kutlamalarında boy gösteren mehter takımları, mehter konserleri ve yeniçeri figürünün yerini 2000'li yıllarda beyaz, mavi ya da pembe semâzen kıyafetleriyle boy gösteren kadın ve erkek semâzenler almaya başlamıştır. Semâzen figürü popüler kültür tarafından daha kadınsı, daha estetik ve daha sevimli bir imaj olarak çok hızlı bir şekilde benimsenmiştir. Üstelik mehter takımı gibi sadece belli bir alt-kültürün simgesi olarak değil çok geniş bir kitlenin benimsenen ve sosyete defilelerinden sünnet düğünlerine kadar her yerde ortaya çıkan bir imaj olmuştur. Aslında bu durum daha önce 10. yıl marşına karşı mehter marşı gibi çatışan simgeler üzerinden anlamlandırılan laik/dinî karşıtlığının<sup>187</sup> da popüler kültürel imajlar düzeyinde izâle edilmesidir diyebiliriz. Böylece, esasında Osmanlı Dönemi'nde yüksek kültür çevresine mensup bir tarikat olan Mevlevîliğin

<sup>186</sup> Conrad Ostwalt, "Seküler Çan Kuleleri", Laik Ama Kutsal (Hazırlayan: Ali Köse), Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 41.

<sup>187</sup> Mevlüt Özben, "Türkiye'de 1980 Sonrasında Din-Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 2007), s. 184.

semâ ayin-i şerifi günümüz Türkiye'sinde "semâ gösterisi" adlı altında bir popüler kültür ürününe dönüşmüş ve kollektif muhayyiledeki bir çatışmanın izâle edilmesini sağlamıştır.

Gösteri çağında sanat ve kutsal ilişkisi, popüler kültür vasıtasıyla bir yandan bu tarz gündelik politikasını dönüştüren bir etki oluştururken, öte yandan daha önceki yıllarda daha keskin söylemlerle ortaya çıkan ve ancak birer alt-kültür olarak yer bulan dinî kimlik iddiaları yerine popüler kültürden daha çok beslenen ve bu popüler formları daha çok kullanan kimlikleri ortaya çıkarmıştır. Biz bu yeni kimlikleri ruhanî imajlar olarak adlandırıyor ve 1990'lı yılların dinî kimliklerinden 2000'li yılların ruhanî imajlarına doğru bir geçişin gerçekleştiğini iddia ediyoruz. Bu geçiş sadece gündelik hayat boyutunda değil özellikle tasavvufî ekol ve unsurlar bağlamında gerçekleşiyor olması ise konumuz açısından daha büyük bir önem teşkil etmektedir. Bu yeni gelişmeyi Tayfun Atay şöyle ifade ediyor:

“... Şeyh Nazım'ın... ve şeyh Hişam'ın konumuz açısından önemli iki uygulamaya işlerlik kazandırdıkları fark edilir: Nakşibendiliği popülerleştirmek ve “spektaküler”(göz alıcı, çekici) kılmak... Allah'ı içinden gösterişsiz biçimde zikretmeyi esas alan geleneksel Nakşî zikri “Hatm-i Hâcegân”, “Diyar-ı Küffâr”da sesli icra edilir oldu.”<sup>188</sup>

Yazar bu tespitleri yaparak en temel ilkelerinden biri “halvet der encümen” olan bir tasavvufî ekolün bile zikr-i hâfiden zikr-i cehriye geçişinin çok kritik bir gelişme olduğunu ortaya koymaktadır. Tezimizin örnek olayını teşkil eden Mevlevîlik söz konusu olduğunda ise durum çok daha uç noktalara taşınmış bulunmaktadır. Mevlevîliğe ait ya da imgeler olarak bilinen ney, neyzen, semâ, semâzen, tennûre, sikke ve benzeri imajlar hediyelik eşya, film, reklam gibi birçok alanda kullanılır olmuştur. Bu durum, ruhânî pazaryeri olarak adlandırılan alan ile dinî kimlikler alanının iç içe geçişini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mesela başörtüsü bir taraftan kimlik ve hak sorunu olarak ortada duruyorken aynı zamanda türban adıyla kimlik pazarında bir meta' haline de gelmiştir. Benzer şekilde bir kent olarak İstanbul ya da herhangi bir tarikat zikri aynı şekilde birer kimlik meselesi olduğu kadar ruhanî pazarda birer meta' olarak

<sup>188</sup> Tayfun Atay, Yaşasın Meşhûriyet Çağı: Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri, s. 123.

da yerini almıştır. Bu konudaki etnografik çalışmasında Navaro-Yashin 1980 ve 90’larda seküler ve dinî kimliklerin politikasını bir meta’laşma tarihi olarak ortaya koymaya çalıştığını ifade etmekte ve buna binâen kimliklerin tüketim ürünleri olarak piyasaya sürüldüğünü iddia etmektedir.<sup>189</sup> Bize göre 1980 ve 90’larda geçerli olan bu durum 2000’lerde yeni bir noktaya doğru evrilmiştir. Bu son on yılda gerçekleşen gelişme sadece dinî kimliklerin de söz konusu pazara dahil ması değil bunun ötesinde dinî kimliklerden bağımsız olarak çok farklı kesimler tarafından bu dinî sembol ve imajların kullanılmaya başlamasıdır. Bu bakımda biz bu konuda, özellikle 2000’li yıllar için, Navaro-Yashin’in “kimlikler pazarı” tespitinden çok “ruhanî pazar” yaklaşımının geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bu yaklaşıma göre hem şahısların kendi bireysel hayatlarında ve gerekse toplumsal hayatta ruhâniyet arayışı kelime dağarcığından çeşitli grup oluşumlarına kadar sirayet etmiştir.<sup>190</sup> Buna göre, bazı alt-kültürlerin değil artık ana akım popüler kültürün bile bu dinî imajlar ekseninde şekillenmeye başladığını iddia ediyoruz. Bu şekilleniş yukarıda da ifade ettiğimiz gibi postmodernizmin doğasına uygun olarak en çok da görsel kültür formları altında gerçekleşmektedir. Bu görsel kültür formlarını sinema, belgesel ve tanıtım filmleri, çeşitli ulusal ve uluslararası etkinliklerde gerçekleştirilen performanslar, özellikle Mevlânâ’nın vefat yıldönümü olan şeb-i arus dönemlerinde yayınlanan gazete ve dergi reklamları ve televizyon ve yeni medya araçlarındaki görseller olarak sıralayabiliriz. Bu bağlamda öncelikle Türkiye’de sinema filmleri örneği üzerinden Mevlânâ ve Mevlevîliğin nasıl temsil edildiğini inceleyeceğiz. Ayrıca Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından çekilen tanıtım filmlerinde Mevlânâ ve Mevlevîliğin turistik amaçlarla temsiline değineceğiz. Bu görseller bizzat mevlevîliğin ürün olarak tüketilmesinden oluşmaktadır. Bir sonraki bölümde ise Mevlânâ ve Mevlevîliğe dair imajların ürün reklamlarını, daha albenili ve farklı tüketicilere hitap edecek şekilde nasıl alternatif sunumlarla ve tasarımlarla şekillendirildiğini ele alacağız.

---

<sup>189</sup> Yael Navaro-Yashin, “Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey”, Princeton: Princeton University Press, 2002, s. 75.

<sup>190</sup> Wade Clark Roof, “Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 101-102

## 5.2. Film Şeridindeki Mevlevîlik

Sanat eserinin bir performans, işe ve nihayet bir gösteriye dönüşmesi sanat felsefesi ve sanat tarihi açısından önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Yine benzer şekilde kutsalın ve onun ifadesi olan ritüellerin de son kertede bir gösteriye dönüşmesi din sosyolojisi açısından önemli bir noktadır. Bu anlamda bir önceki bölümde edebiyat bağlamında kültürel formlar vasıtasıyla gerçekleştiğini iddia ettiğimiz profanlaşma olgusuna bir boyut daha eklenmiş olmaktadır. Zira burada söz konusu olan sadece kutsalın sanat yoluyla profanlaş(tırıl)ması değil, postmodern bağlamda her ikisi de salt birer gösteriye dönüşen sanat ve kutsalın ortak kaderi olarak met’alaşması ve bu şekilde piyasaya dâhil olmasıdır. Bilindiği üzere sanat eserinin mekanik yeniden üretim çağında sonsuz kere taklid edilebilmesi olgusu, en mükemmel şekilde yeniden üretilmiş olsa bile, sanat eserinin zamana ve mekâna bağlı varlığını yeniden üretebilme konusunda eksik kalmaktadır.<sup>191</sup> Görsel kültürün bütünüyle hakimiyet sağladığı bilgi ve iletişim çağı olarak adlandırılan günümüzde ise sanat eserinin orijinalliği konusunda eksik olmaktan çok öte, hiçbir eserin özgünlük ve otantiklik iddiası taşıyamayacağı ifade edilmektedir.<sup>192</sup> Bu bağlamda çağımızdaki başat görsel sanat olarak sinemanın konumu da kutsalla ilişkisi açısından hayli ilginç bir seyir izlemektedir. Günümüzde başta Hollywood sineması olmak üzere sinema alanında dinî ve kutsal olanla ilgili filmlerin çekildiğini ya da bu tarz olmayan sıradan sinema filmlerinde bile dine ve kutsala ilişkin imaj, sembol ve motiflerin son derece yoğun bir şekilde işlendiğini görmekteyiz. Hollywood sinemasından örnek vermek gerekirse Matriks’ten Yüzüklerin Efendisi’ne ve Tutku’ya kadar birçok filmin baştanbaşa dinî imajlarla örülü bir yapıya sahip olduğunu görmekteyiz. Günümüz Hollywood sinemasında film endüstrisinin elindeki büyük pazarı bir yandan dinî içerikli ya da dinî göndermeler ve semboller içeren filmlerle olabildiğince genişletmekte olduğunu ve bir yandan da yeni bir sinema türü olarak ruhanî sinemanın geliştiğini ve kendi içerisinde farklı dallara bile ayrıldığını gözlemlemekteyiz.

---

<sup>191</sup> Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” Hannah Arendt (Ed.) *Illuminations* içinde (219-253), Harry Zohn (çev.), London: Jonathan Cape, s. 222. Ayrıca sanat, estetik ve din arasındaki ilişkileri irdeleyen ayrıntılı bir çalışma için bkz. S. Brent Plate, “Walter Benjamin, Religion, and Aesthetics: Rethinking Religion through the Arts”, Routledge, 2005.

<sup>192</sup> Noah Isenberg, “The Work of Walter Benjamin in the Age of Information”, *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin (Spring - Summer, 2001), s. 134.

Öyle ki postmodern kutsalın edebiyat yoluyla işlenmesinin yanısıra ve belki de bundan çok daha etkili bir şekilde sinemada kendine has görsel bir teoloji gelişmiş durumdadır. Bu görsel teoloji cenneti, cehennemi, melekleri ve peygamberleri, kıyameti ve deccali elindeki çok geniş imkânlarla yeniden canlandırmakta ve adeta bir din simülasyonunu oluşturarak bunu seyircisine sunmaktadır. Bu durumu adeta Tanrı'nın bir simülasyonunun imajların aynasında tecelli edişi olarak betimleyen Baudrillard, tarihteki ikonoklast hareketlerin ikonları ve putları yok etme isteğinin altında yatan nedenin de bu olduğu ifade etmektedir. Buna göre dinî olanın ve kutsalın imajlar halinde belirişi postmodern felsefenin köklerini oluşturan tanrının ölümü durumunu destekler mahiyette bir imgelemin inşa edilmesine zemin hazırlamaktadır.<sup>193</sup> Burada simülasyonların yaptığı şey aslında tanrıyı ve kutsal olanı gizlemek değil bizzat onların yerini almaktır. Sinema söz konusu olduğunda da bu büyük kitleleri etkisi altına alan görseller ve efektlerle bu kitlelerin dini tecrübeyi ve kutsalı Grace Davie'nin vekil din teorisini doğrulayacak biçimde yaşamasına izin vermektedir. Bu konudaki çalışmasında Blake filmlerin ruhaniyetine dair bir sorgulamaya girişmekte ve bir Katolik eleştirmen olarak meseleye iki farklı açıdan yaklaşmaktadır:

“tekrar ifade etmek gerekirse içerik ile sanatsal form arasındaki ayrım son derece hayatîdir. İçerik, izleyen kişinin vekâleten kutsal bir figürün ya da bir azizin tecrübelerini paylaşmasına yol açabilir. Geleneksel teolojik dilin kullanılması ya da ikonlar kişiyi aşına dinî konular üzerine düşünmeye yöneltebilir... Fakat kendini katolik bir eleştirmen olarak gören ben, sadece içerikten öteye giderek bizzat araca(medyaya) ve aracın doğasına değiniyor ve bunun ilâhî olanla ilgili şuura doğru bir yol keşfetmeye yarayacağını düşünüyorum. Sinemanın bizzat bir temaşa ve tefekkür aracı olduğunu iddia etmek istiyorum.”<sup>194</sup>

Burada sinemaya yönelik olarak iki ayrı bakış açısının ifade edildiğini görmekteyiz. Yazar da bizimle benzer şekilde içeriğe değil bizzat içeriğin sunulduğu aracın yani görsel kültürün doğasına odaklanmaktadır. Ancak yazar bu görsel kültürün postmodern bağlamda hakikati ve anlamı örtmekten ziyade bizzat insanın tefekkür ihtiyacını harekete geçiren ve ilahi olana yönelik bir şuur edinmesine yol açan

<sup>193</sup> Jean Baudrillard, *Simulations*, Paul Foss-Paul Patton and Philip Beitchman (çev.), *Semiotextes*, 1983, s. 65.

<sup>194</sup> Richard Blake, “From Peepshow to Prayer: Toward A Spirituality of Films”, *Journal of Religion and Film*, V. 6 No. 2 October 2002, s.10.

tekniklerini vurgulamaktadır. Bu durumun içerikten daha önemli bir biçimde bir film ruhaniyeti oluşturduğunu iddia edebiliriz. Özellikle dinî duyarlılığa sahip çevreler ve sanatçılar için belirleyici bir bakış açısı olan bu durum kısa zamanda sinemayı ruhani sahnelerin ve mesajların ortaya konduğu bir alan haline getirmiştir. Bu anlamda dünyada olduğu kadar Türkiye’de de sinema ve din arasındaki ilişkiler Türk sinemasının geleceği açısından belirleyici bir role sahiptir. Bu alanda da tıpkı edebiyat alanında toplumsaldan bireysele doğru yaşanan dönüşüme benzer şekilde önceki dönemlerde “Hazretli filmler” olarak bilinen toplumsal içerikli mesajlara sahip dinî filmler ya da “millî sinema” başat konumdayken, günümüzde daha çok tasavvuf-sinema ilişkisi bağlamında daha tartışılan bir durum söz konusudur.\* Sinemanın tasavvufi düzlemdeki kavram ve sembollerle kendine özgü farklı bir dil geliştirebileceği inancı Türk sinemasında da alternatif sinema filmi denemelerinin ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. Dünya sinema literatüründe “ruhanî gerçekçilik”(spiritual realism) olarak bilinen akım ülkemizde de yansımalarını göstermiş Derviş Zaim’den, Onur Ünlü’ye ve Semih Kaplanoğlu’na kadar birçok yönetmen tasavvufi kavramlardan yararlanarak bu akım dâhilinde zikredilebilecek filmler çekmişlerdir. Özellikle Kaplanoğlu’nun Yusuf Üçlemesi (Bal, Süt, Yumurta) adlı filmi bu türün en çarpıcı örnekleri arasında yer almaktadır. Ayşe Şasa sinema-tasavvuf ilişkisini bir yandan eşyaya ve âleme bir yandan da insanın kendi nefesine tasavvufi hikmet anlayışı çerçevesinde bakması olarak değerlendirmektedir.<sup>195</sup> Bu bağlamda bir yandan postmodern bağlamda imajlar yoluyla görsel kültürün kendi iktidarını taşıyarak ilahi ve kutsal olanı simülasyonlara tabi tutması söz konusuysa bir yandan da tasavvufi kavram ve metodların sinema sanatı vasıtasıyla sahil bir şekilde yeniden üretilebileceği iddiaları iki farklı konum olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada yönetmenin niyetiyle seyircinin sanat eserini alımlaması gibi iki taraflı kurulan ilişkide tasavvufi metodların kutsala atıfla yeniden üretilebilme potansiyeli olabileceği gibi bunun sadece vekâleten dinî tecrübeyi seyretme gibi bir noktaya da indirgenebilme ihtimâli bulunmaktadır. Yusuf Üçlemesi’nin yönetmeni Kaplanoğlu, filminde zaten Anadolu insanı için öteden beri aşına olan çeşitli kıssalara göndermeler yaparak (Hz. Yusuf Kıssası gibi) bunları filmdeki olay örgüsü bağlamında

---

\* Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Yalçın Lüleci, “Sinema ve Din: Türk Sineması Örneği” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2007. )

<sup>195</sup> Ayşe Şasa, “Gel Gör Beni Aşk Neyledi”, Sonsuzkare, C.1, Sayı:1 (Mayıs 2003), s.5.

yeniden hatırlatmak istediğini belirterek bunu şöyle ifade etmektedir: “Hakikat dediğimiz Allah’la doğrudan bağlantılı bir şeydir. Allah’ı tanıyarak kendi hakikatimizi keşfederiz. Benim niyetim de zaten içimizde var olan bu bilgiyi su yüzüne çıkaracak filmler yapmaktır.”<sup>196</sup> Görüldüğü üzere yönetmenin niyeti postmodern görsel kültürün doğasının aksine hakikatin varlığını önemsemekte ve bunu seyirciye iletmenin yollarını araştırmaktadır. Öte tarafta ise söz konusu postmodern görsel kültürün doğası gereği oluşturduğu gösteriye dayalı tüketim anlayışının hâkimiyeti söz konusudur. Bu durumda üretilen popüler kültürel ürünlerin bir yandan dinî-tasavvufî imgelemi yeniden üretebilme potansiyeli var iken bir yandan da tam tersi bir biçimde üretim sürecinde sadece popüler kültürün malzemesinin ve tüketim sürecinde ise hitap ettiği kitlenin ve pazarın artması ve genişlemesine hizmet etme potansiyeli söz konusudur. Biz de inceleyeceğimiz film örneklerini bu iki ihtimalin ortasında değerlendirmeye çalışacağız.

Türk sinemasında doğrudan Mevlânâ ve Mevlevîliğe ilişkin veya tematik olarak bu konulara değinen bazı filmler çekilmiştir. Burada ele alacağımız sinema filmlerini de bu şekilde tasnif edebiliriz. İlk olarak doğrudan Mevlevîliğe ilişkin çekilmiş olan ve aynı zamanda tarihî bir film olan Dinle Neyden(2008) adlı filmi inceleyip ardından Mevlevîliğe çeşitli mesajlar ve görsel imgeler bağlamında yer veren iki sinema filmini ele alacağız. Bunlar Kelebek(2009) ve New York’ta Beş Minare(2010) adlı sinema filmleridir. Bu filmlerin dışında Kültür ve Turizm Bakanlığı’nın tanıtım filmleri incelenecektir. Bu değerlendirmelerden sonra Mevlâna ve mevlevîlik imajının görsel kültürden bir başka kullanımı olan reklamları ele almaya çalışacağız. Bu kapsamda genellikle şeb-i arus ve benzeri temalar ekseninde özel sayı olarak yayınlanan bazı dergilerde yer alan ürün reklamlarını ve Mevlânâ, Şems gibi özel adlandırmalarla piyasaya sürülen süs eşyası, takı ve benzeri ürünlerin reklamlarına değinerek bunları göstergibilimin yardımıyla çözümlenmeye çalışacağız. Bunu yaparken yine dikkat edeceğimiz nokta görsellerin alt metninde neler yattığı, tüketiciye imajlar ekseninde ne gibi göndermeler yaptığı ve kullandığı sembol isimleri nasıl kullanım değerinden tüketim değerine indirgediği/indirgemediği gibi hususlar olacaktır.

---

<sup>196</sup> Today’s Zaman, “Oscar hopeful Kaplanoğlu introduces ‘spiritual realism’”, 10 Ocak 2011.

2008 yılında vizyona giren Dinle Neyden adlı sinema filmi Türk sinemasında daha önce fazla benzeri görülmeyen bir sinema dilini ortaya koymaya çalışan bir eser olarak göze çarpmaktadır. Film 18. asrın sonlarında Osmanlı payitahtı İstanbul'da yaşanan bir dizi olayın bir Mevlevî dervişinin ağzından(daha doğrusu not defteri vasıtasıyla) anlatılmasıdır. Aynı zamanda eski bir paşa olan ve fakat bu özelliği pek kimseler tarafından bilinmeyen Mevlevî dedesi Nuri Dede(nâm-ı diğer Mustafa Nuri Paşa) eşinin ölümüyle birlikte elini eteğini siyasetten çekmiş bir diplomasi ustasıdır. Film Nuri Dede'nin eşinin ölümüyle başlar ve kendi ölümüyle sona erer. Aslında iki ölüm arasındaki bu zaman diliminin adı ayrılıktır. Neyin dilinden anlatılan ayrılık hikâyesi de ölümle yani vuslatla son bulmaktadır. Ayrılığı hikâyet eden ve ayrılıktan şikayet eden mevlevî dervîşi “ney”in istiaresi olmuştur. Ama neyin hikâyet ettiği bu ayrılığın hemen yanıbaşında bir de aşk hikâyesi vardır. Bu da Sultan Selim-i Sâlis'in hemşiresi Beyhan Sultan'ın hizmetkârlarından Gülnihal Kalfa ile Nuri Dede'nin tedavisiyle ilgilenmek üzere vazifelendirilen saray hekimi Halil Tabib'in aşk hikâyesidir. Filme baştan sona hakim olan fondaki ney sedâsı ve sükûnet, içten içe bir yandan savaş ile ve bir yandan da ölüm ile huzursuzlanan bir çarpıntı gibi devam eder adeta. Bu çarpıntı aslında bir ölüm ile başlayıp bir ölüm ile biten filmin olağan ritmi olarak görülebilir. Ancak bir taraftan da ayrılığın oluşturduğu bir çarpıntıdır bu ve vuslatla son bulur ancak. Bu vuslat hem ölerek sevdiğine kavuşan Nuri Dede'nin vuslatı hem de Beyhan sultan tarafından âzâd edilen Gülnihal Kalfa'ya hayli tereddüt ve iç çekişmeden sonra, ve eğer Mısır'daki harpten dönebilirse, kavuşma ihtimali yüksek olan Halil Tabib'in vuslatıdır.

Dinle Neyden, Mevlânâ ve Mevlevîlik temasıyla çekilecek birçok filme örnek olabilecek düzeyde işlenmiş bir olay örgüsü ve forma sahip bir filmidir. Bu olay örgüsü ve form filmi sadece basitçe motif ve duygu bombardımanına tabi tutmadan, seyirciye sürekli mesaj verme kaygısı taşımadan olayın akışı içerisinde büyük ve küçük hikâyeleri bir arada dengeli bir şekilde anlatarak bunların tesir gücünü de artırmaktadır. Nuri Dede'nin bir yandan savaş tehlikesi ve bununla ilgili bir yığın diplomatik görüşmeleri sürdürürken öte yandan kendi hastalığıyla ve ayrılık acısıyla başa çıkmaya çalışması, Gülnihal Kalfa'nın elinde Beyhan Sultan'dan aldığı azatlık kağıdıyla ne yapacağını bilmez bir şekilde Halil Tabib'e durumdan bahsetmesi ve Halil Tabib'in Gülnihal

Kalfa'ya vereceği cevabı düşünüp durması gibi ruh hâllerini anlatıcı olan Mevlevî dervişi gencin Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle ya da Mesnevi-i Şerif'ten şiirlerle şerh etmesi ise filme ayrı derinlik kazandırmaktadır. Filmde yer alan, Sultan Selim-i Sâlis tarafından bestelenen ayin-i şerifin icrası ve semâ sahnesi daha sonra ele alacağımız filmlerdeki gibi sadece lalettayin bir turistik imaj olarak değil filmin olay örgüsü içerisinde önemli bir parça olarak yer almaktadır. Öte yandan yine Nuri Dede'nin Fransa ile Osmanlı Devleti arasındaki muhtemel bir savaşın engellenmesi için yürüttüğü diplomatik çabalar da filmde yüzeyselleştirilmiş klişe bir unsur olarak yer almaz. Zira o aslında eşinin ölümünden sonra siyasi işleri tamamen bırakmış olmasına rağmen böyle büyük bir felaket anlamına gelebilecek bir savaşın engellenmesi için, ağır hastalığına rağmen, diplomatik meselelere yeniden girmek mesuliyetini hisseder. Bu savaş onun hayata ve insana bakış açısının gereği olarak karşı çıktığı ve sadece savaşacak olan iki ülkeye değil bundan etkilenmesi muhtemel olan diğer devlet ve milletlere de etkisini düşündüğü bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim engel olmaya çalıştığı bu savaş kendisini tedavi eden Halil Tabib'in harbe gitmesine ve Gülnihal Kalfa'yla kavuşamamalarına neden olmuştur. Sonuç olarak bize göre, *Dinle Neyden* filmi, içeriği ve formu itibariyle geleneksel anlamda kayıp mesnevi olarak adlandırdığımız metni yeniden üretebilme yeterliliğine sahip bir sinema filmidir. Bu bağlamda *Dinle Neyden* filminin sadece semâzen, ney vb. gibi belli klişe imajları kullanarak pazarını genişletme eğiliminden ziyade dinî-tasavvufî muhayyileyi yeniden üretebilme yeterliliğine daha yakın olduğunu iddia edebiliriz.

Bu anlamda ele alacağımız bir diğer film de 2009 yılında vizyona giren Kelebek adlı sinema filmidir. Söz konusu film, dünyanın çeşitli yerlerine ve bu arada Afganistan'a giden gönüllü öğretmenlerin hikâyesiyle ilişkili olarak 11 Eylül 2001 terörist saldırılarını anlatmaya çalışmakta ve alt metnindeki bir mesaj olarak değil düpedüz film karakterlerinin ağzından "aslında Afganistan'a gönüllü öğretmen olarak gitmeyenler suçludur" mesajını vermektedir. Zira filmin mesajına göre Müslümanlar Afganistan'a gidip orada yerleşik düzene karşı savaş açmadığı için el-Kaide gibi örgütler ve Usame Bin Ladin gibi teröristler ve onun adamları İslâm adına gençleri yanlış yönlendiren tavırlar içine girmişlerdir. Filmde bir grup öğretmenin, Mevlevî Dedesi olduğu ifade edilen İbrahim Dede tarafından 1996 yılında Afganistan'a gitmeye

ve orada öğrenciler yetiştirmeye teşvik edilmeleri ile asıl hikâye başlamaktadır. Filmin adının Kelebek olması İbrahim Dede'nin mevlevihânedeki talebelerine verdiği şu sözleriyle izah edilmektedir: “Derler ki burada bir kelebek kanat çırparsa, Atlantik’te fırtınaya sebep olabilir. İşte biz, her birimiz tıpkı o kelebek gibiyiz. Fakat bir farkla, Bizim keleşimiz fırtınaya sebep olmaz. O, kanatlarını açar, fırtınaya karşı koyar.” Film semâzen figürüne benzetilmiş bir kelebek görüntüsüyle başlamaktadır. Ardından Mevlevî dedesi İbrahim fonda semâhanede semâ eden semâzenlerin olduğu bir görüntüde bir takım kıssalar anlatmakta ve nasihat etmektedir. Filmin baş karakteri olan Yusuf, öğretmen arkadaşları Afganistan’a giderken gitmekten vazgeçmiş ve sonuçta film boyunca eğer oraya gitseydi neler yaşanırdı ile gitmediği için neler yaşandı sorularının cevaplarını bulmaya çalışmıştır. Sonuç olarak bu yüzden büyük bir vicdan azabı duyan Yusuf eğer Afganistan’a gitseydi 11 Eylül saldırılarını düzenleyenlerden biri olan Ümit adlı Afgan gencin öğretmeni olup onun Amerika’da iyi bir eğitim almasını sağlayacağını kafasında canlandırmaktadır. Ancak o gitmediği için Ümit tam tersi bir terörist olmuş ve Amerika’da terörist saldırılar için gerekli eğitimleri alarak 11 Eylül’deki intihar saldırısını gerçekleştirmiştir. Üstelik Yusuf’un küçük oğlu Bilal de 11 Eylül’den sonraki yıllarda İstanbul’da yapılan başka bir terörist eylemde hayatını kaybetmiştir. Çocuğunun ölümü Yusuf’un yaptığı yanlış anlamasını sağlamış ve vicdan azabı içinde yaşamasına neden olmuştur.

Kelebek filmi baştan sona vermek istediği mesajı aktarmak için sürekli kahramanların ağzından keskin cümlelerin kurulmasına sahne olmaktadır. Kurgu içerisinde Mevlevîliğe dair bir anlatı geliştirilmemiş ancak sadece formal olarak semâzen imajı ve içerik olarak da Mevlânâ’nın insan sevgisi, diğerkâmlığı gibi özellikler Mevlevî dedesi İbrahim’in ağzından aktarılmaya çalışılmıştır. Dikkati çeken bir başka nokta Mevlevî dedesi İbrahim’in alışılmış dede ya da şeyh imajında değil de deri ceketler giyen, gençlerle vakit geçiren, maça giden “genç” bir imaja sahip olmasıdır. Mevlevî dedesi İbrahim’in tam karşıt imajı olarak ise Üsâme Bin Ladin ve onun adamı olan Afgan komutan yer almaktadır. Bir taraf İslâm ve tasavvufun engin insan sevgisini ve şiddete karşı duruşunu temsil ederken diğer taraf ise tamamen kargaşayı, insanlara zulmetmeyi ve terörü simgelemektedir. Bize göre Kelebek filmi belli politik mesajlar vermek üzere çekilmiş bir film olarak sadece Mevlevîliğin

evrensel olarak temsil ettiği düşünölen sevgi, hoşgörü ve benzeri güzel duyguları “modern” bir Mevlevi dedesi tipi oluşturarak seyirciye iletmek istemiş ve bunu yaparken de mevlevîhâne, semazen ve benzeri imajları kullanmayı seçmiştir. Bu anlamda filmin popüler görsel kültürü politik ekseninde kullandığını ve bunda da başarılı olduğunu ifade edebiliriz.

Kelebek filmine benzer bir şekilde popüler kültürün görsel imajlarını ve buna dair söylemlerini gerek politik mesaj vermek adına ve gerekse popüler kültürel ürünü zenginleştirmek adına kullanan bir başka film de New York’ta Beş Minare(2010) adlı sinema filmi olmuştur. Bu filmde de ABD’de yaşayan ve Bitlis kökenli bir dinî önder olan Hacı karakterinin, kan davası olan bir polis memuru tarafından uluslararası polisin aradığı Deccal kod adlı teröristmiş gibi gösterilmesi sonucunda vahim bir hata ortaya çıkar. Bunun sonucunda yakalanarak Türkiye’ye getirilen Hacı ve daha sonra ele geçirilen gerçek Deccal arasında geçen konuşmalarla birlikte tıpkı Kelebek filminde olduğu gibi iyi Müslüman/kötü Müslüman karşıtlığının sergilenmeye çalışıldığı görölmektedir. Hacı burada İslâm’ın hoşgörlü ve gülen yüzünü temsil ederken, Deccal ise din adına yapılan terörist eylemlerle özdeşleştirilen bir karakterdir. Filmde, Hacı ve Deccal arasındaki karşıtlıkla aslında “gerçek İslâm’ın” Hacı karakteriyle özdeş olduğu ve İslâm’ın terörle bağdaşamayacağı mesajı verilmektedir. Bu mesaj bir yandan da kelebek filminde olduğu gibi dinî-tasavvufî görsel imajlar ve sembollerle desteklenmektedir. New York’ta Beş Minare adlı filmde özellikle ardarda gelen zikir ve semâ sahneleri olayın kurgusundan son derece kopuk bir şekilde yer almaktadır. Bu kopukluk, filmdeki olay örgüsünün dinî-tasavvufî semboller anlamında çok özenli kurgulanmamasına rağmen yalnızca ritüeller üzerinden politik mesaj vermek adına kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Meselâ New York’ta Beş Minare filminde bir yandan radikal söylemlere sahip olan dinî önder ve grupların vaaz ve zikir görüntülerine yer verilirken öte yandan da ABD’den gelen Hacı karakterinin eşi ve arkadaşlarına İstanbul gezisi yaptırılırken semâ ve semâzen görüntülerine yer verilmektedir. Filmde bu görsel imajların gösterimi ve kullanımı adeta “kendi kendini oryantalist bir gözle görmek”(self-orientalism) durumuna örnek olarak verilebilir. Zira bir yandan bazı tarikatların icra ettiği zikirlerin görüntüleri “radikal İslâmcılık” ve terörle özdeşleştirilirken, bir yandan da Mevleviliğe dair semâ ve diğere görüntüler adeta turistik

bir tanıtım unsuru gibi göstermek ve İslâm'ın barış dini olduğu mesajını vermek gibi politik imaları içermektedir. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından hazırlanan tanıtım filmlerinde de başlıca temalardan birinin semâ, semâzen ve benzeri mevlevî sembolleri olduğunu görüyoruz. Özellikle 2000'li yılların ikinci yarısından itibaren yaygınlaşan bu tarz filmler, renkli semâzen kıyafetleri, kadın semâzenler, semâ ve dans karışımı figürlerle daha da ilgi çekici ve turistik bir görsel temsile dönüştürülmekte ve ülkenin dış dünyaya tanıtımında önemli vitrin olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede günümüzde hem modern bağlamda ve hem de postmodern bağlamda ritüelin değişen doğası, anlamı ve bu konudaki algılara değinmemiz gerekiyor. Modern bağlamda daha çok dışlanan ya da rasyonel toplumsal pratiklerin dışında bir alan olarak kabul edilen sûfi zikirleri son dönemlerde farklı algılanmaya başlanmıştır. Bu zikirler postmodern bağlamda ya dinî kimliklerin vurgulu ifadeleri olarak öne çıkartılmakta ve topluluk ruhunu oluşturucu bir aidiyet unsuru olarak benimsenmekte ya da daha çok “eğlence” ve “boş zaman” pratiklerinin bir parçası olarak yeniden kurgulanmakta ve kültürel dolaşıma farklı formlar altında sokulmaktadır.

Sözünü ettiğimiz ritüellerin kimlik olarak algılanmasına örnek olarak özellikle son yıllarda nevrızla ilgili ritüellerin etnik kürt kimliğinin oluşumundaki rolü<sup>197</sup>, taziye ritüelinin Şîf-Caferi cemaatinde sadece basit bir yas olarak değil tarihî dönemlere yayılmış etki ve pratikler olarak algılanması<sup>198</sup> veya semahın alevî kimliğinin yeniden inşasına olan katkısıyla gündeme gelmesi<sup>199</sup> gibi hususları zikredebiliriz. Bütün bu örnekler üzerinden postmodern bağlamda ritüelin kimlik ve aidiyet ekseninde dönüşümlerine dair ipuçları çıkarabiliyoruz. Ancak öte yandan aynı ritüellerin bir de popüler kültürde yaygın bir şekilde gündeme gelmesiyle oluşan bir kimlikler pazarı veya ruhânî pazar söz konusudur. Bu pazar görsel imajların hakimiyetine dayanan ve dinî unsurların bu anlamdaki zenginliğini popüler kültür düzeyinde yeniden üreterek yeni tasarımlarla seyircisine sunan bir yapıya sahiptir. Sözünü ettiğimiz Kelebek ve New York'ta Beş Minare filmlerinde de kültürel kodlamalarla yüklenen ve belli kimlik

---

<sup>197</sup> Delal Aydın, “Mobilizing the Kurds In Turkey: Newroz as A Myth”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ SBE, 2005), s. 71-72.

<sup>198</sup> Hamid Dabashi, “Taziye As a Theatre of Protest”, *The Drama Review*, Vol.49, No.4 (Winter 2005), s. 92.

<sup>199</sup> Fahriye Dinçer, “Formulations of Semah in Relation to the Alevi Identity in Turkey”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, AE, 2004), s. 322.

ve aidiyetler ekseninde sahnelenen semâ ritüelinin ve semâzen imajının birçok sahnede yer aldığını görmekteyiz. Bu kapsamında Öztürkmen'in Alevi cemine ait bir parça olan semah ritüeli hakkındaki tespitlerinin bir benzeri semâ için de geçerli görünmektedir. Bu yeni durumu şöyle ifade ediyor Öztürkmen:

“Bu noktaya kadar semah, kendi ritüel bağlamından hiç koparılmamıştı. Bu yüzden, uzun zamandır gizlenmiş olan bu yeni türü; gizemli semahı sahnelemek kentteki folk dans seyircisi için bir yenilik olacaktı.”<sup>200</sup>

Burada Hobsbawm'ın deyişiyle icad edilmiş bir gelenekten çok yeniden icad edilmiş ya da keşfedilerek yeniden inşa edilmekte olan bir gelenekten bahsediyoruz. Ancak bu yeniden inşa aşamasında ruhânî piyasanın taleplerine ve seyircinin gösteride görmek istediklerine paralel olarak kiteselleşme, yüzeyselleşme ve ritüelin tamamen bağlamından koparılması gibi gelişmelerin de olması kaçınılmazdır. Ele aldığımız sinema filmlerinden Dinle Neyden filminde semâ ve semâzen görünüşleri tamamen mevlevîlikle örülmüş bir tarihî hikâyede bağlamı içerisinde kullanılırken diğer iki filmde tamamen politik mesajlar vermek adına günümüzün güncel kültürel ve politik meseleleri ekseninde sahneler kurgulanmış ve adeta buralara semâzen imajları yüklenmiştir. Bu bağlamda bir ritüelden gösteriye dönüşmesi sürecinde gerek semâ ve gerekse Mevlânâ ve mevlevîliğe ait diğer şekil, sembol ve figürlerin sinema, dans, tiyatro ve benzeri görsel sanatlarda daha yaygın biçimde yer alarak hem popüler kültürü ve hem de bu ritüellerin algılanış biçimlerini dönüştüreceği görülmektedir.

### **5.3. Ruhânî Pazarın Reklamlar Kuşağı**

Bu bölümde Mevlânâ ve mevlevîliğe dair popüler kültür ürünlerini değil herhangi bir ürünü satmak için Mevlâna ve mevlevîlik ekseninde üretilen reklamları inceleyeceğiz. Bu reklamların bu kadar yaygın bir biçimde yer almasının sebeplerinden birisi dinî referanslarla ürün pazarlamanın kendine has geniş bir hedef kitlesinin olmasıdır. Ancak bunun kadar geçerli olduğunu düşündüğümüz bir başka sebep ise

---

<sup>200</sup> Arzu Öztürkmen, “Staging a Ritual Dance Out of Its Context: The Role of An Individual Artist in Transforming the Alevi Semah”, Asian Folklore Studies, Vol.61, No.2, 2005, s. 249.

mevlevîlik temalı postmodern edebiyat metinlerini analiz ettiğimiz bölümde belirtildiği üzere, hem mevlevîliğin söylemsel anlamda ciddi bir altyapıya sahip olması ve hem de bir önceki bölümde bahsettiğimiz üzere mevlevîliğe dair görsel malzemenin tüketiciler nezdinde son derece dikkat çekici bir imaj oluşturabilme yeterliliğidir. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki reklamlar, göstergebilimsel anlamda zengin görsel işaretler(sign) olarak mevlevîlik imgelerinin belli işaret edici(signifier) imajlar vasıtasıyla işaretleme(signification) sürecine tâbî tutulduğu ve bunun sonucunda da tüketicinin zihninde belli temsil ilişkilerinin oluştuğu bir alandır. Bu alanda artık kullanılan söz ve söylemler de görsel olanın hakimiyetine girmiş ve görsel olana uygun şekilde metaforlar, deyişler ya da söylenceler üretmek ya da var olanı bu tarz metaforlar ya da söylenceler olarak yeniden inşa etmek durumundadır. Sözün sadece belli şeyleri belli imajlarla ilişkilendirmek üzere belli bir politika dahilinde kullanıldığı bir adlandırma süreciyle<sup>201</sup> de paralel değerlendirebiliriz bu yeniden inşa ve işaretleme sürecini. Bu durum “sözün düşüşü” olgusunun aslında sözün düşüşünden çok postmodern paradigmaya uygun biçimde hakim olan tekno-kültür veya görsel kültür içerisinde sönümlenmesi ve bunlara eklenmesi olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını bize göstermektedir. Sonuç olarak sözünü ettiğimiz reklamlar, içerisinde aynı anda hem bir adlandırma ve hem de bir işaretleme sürecini barındıran ve bu özelliğiyle adlandırdığı ve işaretlediği şeyler yoluyla temsil ve yeniden inşayı gerçekleştiren araçlardır.

Reklam, kültürü yaygınlaştırarak popüler hale getirmek ve ürünü pazarlamak üzerine kurulu bir sistem olarak kültürel kodlardan bağımsız değildir. Reklamlar ve ürünler her toplumun kendine has özel günleri, bayram, festival vb. gibi kültürel ve geleneksel zaman dilimlerini dikkate alarak piyasada yerini aldığı için doğal olarak reklamlar da buna uygun bir biçimde bir strateji geliştirmek durumundadır. Bu bağlamda “reklam metninin kültürel bir metin”<sup>202</sup> olduğu düşünüldüğünde reklamın da gerek kullandığı imajlar bağlamında ve gerekse metinler bağlamında buna dair bir içerik ve form oluşturulmasına dayandığı bilinen bir olgudur. Reklam ve kültür ilişkisi ekseninde düşündüğümüzde özellikle 2000’li yıllarda dinî imaj ve temsillere dayalı reklamların sayısının da arttığını görmekteyiz. Bu reklamlar yoğunlukla gelenek,

---

<sup>201</sup> Gürbilek, s. 37.

<sup>202</sup> Banu Dağtaş, Reklamları Okumak, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2003, s. 89.

görenek, inanç ve dinî pratiklerin bir karışımından oluşan kültürel öğeleri kullanmakta ve bu yolla hem daha geniş bir kitleye ulaşmakta ve hem de ulaştıkları tüketici kitlesini ilgisini daha farklı bir biçimde çekmektedirler. Aslında bu yöntem reklamların temsil(representation) işlevi açısından daha çok inşacı yaklaşımı benimsediğini ortaya koymaktadır. Zira inşacı yaklaşım anlamın üretimiyle alakalı olarak bir taraftan göstergebilimsel(semiyotik)metodu kapsarken bir taraftan da söylemsel metodu içermektedir. Barthes ve Saussure'ün göstergebilimsel metodunda ikili karşıtlıklar ve farklılıkların öne çıkarılması anlamın oluşturulması açısından hayati bir öneme sahiptir. Buna göre dil ve dil vasıtasıyla üretilen anlam birincil konumdadır. Oysa Foucault dille beraber geniş kültürel çerçeveye ve özellikle öznenin konumuna da dikkat çekmektedir.<sup>203</sup> Buna göre söylemsel analizde, bizim göstergebilimsel metodda gördüğümüz işaret, işaretçi ve işaretlenen nesneye aslında hangi özne konumuyla bakıldığını ve bu bağlamda aslında ilgili temsilde hangi güç ilişkilerinin mündemiç olduğunu da dikkate almamız gerektiği vurgulanmaktadır.

Mevlânâ ve mevlevîlik temasıyla üretilmiş reklamlarda da belli kavram ve imajlarla işaretleme pratikleri gerçekleştirilmekte ve ürünlerin daha çeşitli anlam katmanlarını içermesi sağlanmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere kültürle birebir bağlantılı olan reklam metinleri o kültüre özel dönemlerde daha yoğunlaşmaktadır. Bu kapsamda biz de Şeb-i arus ayı olan Aralık ayında çıkarılan özel sayılarda yer alan reklamları ve özel bir takı firmasının Şems koleksiyonu, Aşk koleksiyonu, Mevlânâ koleksiyonu ve hoşgörü koleksiyonu gibi takı tasarımlarını tanıttığı reklamları incelemeye çalışacağız. Bu reklamları incelerken metin bütünlüğünün bozulmaması açısından reklamlara ait görselleri tezimizin ekler kısmında sunacağız.

Mevlevîliğin bir granit firmasının tanıtımında kullanıldığı reklamda Mevlevilik ve onun kapsadığı değerler bir cevhere benzetilerek aradığımız bu cevherin kendi topraklarımızda olduğu ifade edilmektedir. Buna paralel olarak sayfanın üst kısmında bir semâzen figürünü alt kısmında da kendi firmasının ürün kataloğundan görselleri sunan firma, Mevleviliği ve onun değerlerini kendi ürünleriyle eşleştirmiş ve bu

---

<sup>203</sup> Stuart Hall, Cultural Representations and Signifying Practices, London: Sage Publications, 1997, ss. 61-62.

cevherlerin en kalitelisinin bu topraklarda bulunduğunu ifade etmiştir. Reklamın metni tam olarak şöyle ifade edilmiştir:

“Aradığımız cevher, yaşadığımız topraklardadır. Bu topraklarda nice cevherler gizli. Biz 15 yıldır yaşam alanlarımızı güzelleştirmek için onları özveriyle işliyoruz. Bu toprakların sahip olduğu en büyük Cevher’i 736. Vuslat yıldönümünde saygıyla anıyoruz.”<sup>204</sup>

Bu reklamda en büyük cevher olarak tarif edilen Mevlânâ, birçok reklamda olduğu gibi sadece bir semâzen figürüyle temsil edilmektedir. Ayrıca yazılan metin de reklam görsellerinin desteklemek üzere kurgulanmıştır. Bir diğer reklam ise Mevlânâ’nın hayatında önemli bir yere sahip olan Şems-i Tebrizi’ye atıfla takı tasarımları koleksiyonlarından birine Şems koleksiyonu adı veren bir firmanın reklamıdır. Bu reklamda semâzen şeklinde tasarlanmış kolyelerin güneşin ve altının rengi olan sarı ve tonlarına sahip olduğunu görmekteyiz.<sup>205</sup> Şems’in Türkçe’deki anlamı olan güneş istiaresi üzerinden “Şems ve Mevlânâ aşkı” üzerine belli kalıp cümleler yazılan reklam metninde altın, aşk ve güneş gibi kavramlar arasında ilişkiler kurularak sevgiliye bir hediye olarak alınması muhtemel olan bu ürünlerin farklı bir bakış açısından tanıtımı yapılmış olmaktadır. Mevlevîlik teması kullanılarak oluşturulan bir başka reklâmda ise Mevlânâ’nın çok meşhur bir sözünden hareketle bir cam ürünleri reklamı yapılmaktadır. Bu reklamda görsel imaj olarak baştan aşağı yanmakta olan bir cam kandil çizilmiş ve bu kandil çeşitli tasarımlarla başı sikkeli bir mevlevî dervişine benzetilmiştir. Yanmakta olan bu dervişin(kandilin) yanında da şu metin yer almaktadır:

“Hamdım, piştim, yandım: Yanmak ve olmak; gönüller sultanı Mevlânâ’nın ilah’i aşka pervaz için öngördüğü iki önemli haslettir. Yanmada aşkın kavurucu harareti ve olgunlaştırıcı iksiri vardır. Mevlânâ bu yüzden eğitimini tamamlayıp medresede müderris ve camide vaiz olduğu dönemden sonraki halini: “Hamdım, piştim, yandım” ifadeleriyle anlatır.”<sup>206</sup>

<sup>204</sup> Zaman, Şeb-i Arus, Aralık, İstanbul, 2009, s. 47.

<sup>205</sup> Favori Kuyumculuk, “Şems Hoşgörü Koleksiyonu” [Broşür], 2010, s. 11.

<sup>206</sup> Zaman, Şeb-i Arus, Aralık, İstanbul, 2010, s. 57.

Burada işaret edilen söz ve bunu açıklamak üzere yer verilen paragraf Mevlânâ'nın tekâmülünü anlatırken aslında cam markasının kendi ürününün olgunlaşma ve mükemmeliyete ulaşma hikâyesini anlatmaktadır.

Ele aldığımız bu reklamların hepsinde Barthes'ın kullandığı anlamda inşa edilmiş bir “mit”in farklı tezahürleri yoluyla yeni anlamların piyasaya sürülmesi söz konusudur. Ele aldığımız tüm örneklerde öne çıkan semâzen figürü Barthes'ın sözünü ettiği Garbo'nun yüzünün oluşturduğu “insan ideası”<sup>207</sup> farklı bir bağlamdaki benzeridir diyebiliriz. Zira bu örnekte bir suretten çok bir silüetin ve gölgenin söz konusu olduğu muhakkaktır. Semâzen bir suret değil bir silüettir ve bir silüet olarak aslında Dabashi'nin iddiasını doğrular şekilde İslâmî geleneğin suretin yokluğunda yaşayışının<sup>208</sup> farklı bir anlatımı olarak yorumlanabilir. Ancak semâzenin bir suretten çok bir silüet olması ve kimi zaman hat sanatıyla süslenip, kimi zaman bir cam kandil şeklinde çizilmesi ya da bir altın kolye şeklinde tasarlanması onun yine çok satan bir popüler kültür unsuru olmasına engel olan bir sonuç doğurmamaktadır. Bu durum adeta orta çağ Hristiyan sanatında, Antik sanata tamamen zıt bir biçimde, fazla ayrıntısıyla resmedilmeyen silüet şeklindeki bir takım ikon ya da resimleri akla getirmektedir. Sonuç olarak reklamları yapılan bütün ürünler granitten altına, camdan suya ve huzurlu bir tatilden lezzetli bir yemeğe kadar, ruhani pazarın reklamlar kuşağına dâhil olan imajlar olarak dikkat çekmektedirler. Aslında reklamlarda pazarlanan da o ürünlerin bizzat kendisi değil oluşturulan imaj çerçevesinde tüketiciye sağlayacağını vaad ettiği tatmindir. Her reklam bir vaadi belli bir imajlar silsilesi içinde aktarmakta ve bu yolla ürününü imaja bürüyerek pazarlamaya çalışmaktadır. Örnek vermek gerekirse bir takı reklamında “vaad, güven ve emniyet” duyguları vasıtasıyla takının pazarlanması için bir reklam tasarlanmıştır. Bu reklamda duygularla ürün arasındaki işaretleme ve temsil ilişkisi şu şekilde ifade edilmektedir: “Erkeksi güvenlik ve vaad hissi Halifax[pazarlanan ürünün markası]'ın gerekliliğini göstermek adına sonuna dek ifşa edilmiştir.”<sup>209</sup> Bu durum aslında bu ürünle takının değil o güven ve emniyet hissini pazarlandığını göstermektedir. Reklamın “eğer o takıyı alırsan ancak o zaman o güvene ve emniyete sahip olabilirsin” şeklindeki önermeyi dikte ettirdiğini anlamaktayız.

<sup>207</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Vintage, 1993, s. 56.

<sup>208</sup> Hamid Dabashi, “In the Absence of the Face”, s. 166-67.

<sup>209</sup> Gillian Rose, *Visual Methodologies*, London: Sage, 2001, s. 34.

Mevlânâ ve mevlevîlikle ilgili reklamlar arasında da bu tarz işaretleme ve temsil süreçlerini yerleştirmeye çalışan reklamlar olduğunu görmekteyiz. Mesela bir tatil reklamında aydınlık, güneşli bir günde bir havuz başında şezlonglar ve fonda yeşil doğa resmedilmiş ve yazı olarak da şu ifadelere yer verilmiştir: “Bir nefes sevgi, bir nefes hoşgörü, bir nefes huzur... Mevlânâ felsefesi yüzyıllardır dünyaya ışık saçıyor.”<sup>210</sup> Bu reklamda Mevlânâ’nın ideal ışığı yoluyla tüketiciye güneşli aydınlık bir tatil mesajı verilirken bir taraftan da bu tatilin aslında huzuru vaad ettiği de ortaya konmaktadır. Tüketicinin, Mevlânâ imgesi sayesinde huzuru vaad eden bu reklamı daha çok ciddiye alması ve aslında herkesin tatilden beklediği huzuru bu üründe bulması yerli yerinde bir işaretleme olarak görünmektedir. Yine benzer şekilde tasarlanan bir su reklamında<sup>211</sup> Mevlânâ’nın “ateş kimi daralttıysa gelsin bize” sözünden yola çıkılarak bir tasarım yapılmıştır. Reklamda görsel olarak suyun dalgalanmasından oluşan bir semazen silüeti yer almakta ve bu semazen silüeti ferahlamayı temsil etmektedir. Böylece reklam sadece suyu değil aslında suyun vereceği içten ferahlık hissini tüketiciye sunmaktadır. Bu sunumu da Mevlânâ’ya ait bir sözle daha da etkili hale getirmeye çalışmaktadır. Bu tarz reklamlarda görüldüğü üzere pazarlanan ürünün kültürel boyutları da dikkate alınarak bir takım duygular, değerler ve inanışlarla ilgili işaretleme pratikleri belirlenmiş ve bunları temsil edecek imaj ve sözler kullanılmıştır. Böylece görsel kültürün, reklamlar söz konusu olduğunda da Mevlânâ ve mevlevîliğe ait imgeleri kullanarak bu klişeler üzerinden yerleşik bazı mitleri hatırlattığı, söz ve anlatıma da bu yolla imajların açıklayıcısı olarak yer verdiği görülmektedir. Türkiye’de bu tarz reklamlar 2000’li yıllarda artan şekilde dinî alanla hiçbir ilişkisi olmayan ürün ve hizmetlerin tanıtımında da kullanılmaya başlanmıştır. Bu da Mevlevîliğe dair imajların popüler kültüre eklenerek yüzeyselleşmesi ve sığlaşmasına bir örnek teşkil ederken bir yandan da reklamlar yoluyla yayılan popüler kültürün ruhanî bir içerik ve form kazanmasına yol açmaktadır. Bu da karşılıklı olarak ilerleyen profanlaştırma ve kutsallaştırma süreçlerinin hızlanmasına hizmet edecek bir gelişmedir. Sonucun benliğin kutsallaştırılmasına dönüşen kişisel gelişim kitaplarına benzer şekilde bir marka kutsallaştırmasına doğru evrilme ihtimali de hayli yüksek gözükmektedir.

<sup>210</sup> Zaman, Şeb-i Arus, Aralık, İstanbul, 2007, s. 65.

<sup>211</sup> Zaman, Şeb-i Arus, Aralık, İstanbul, 2010, s. 65.

Bu bölümde mevlevîliğin görsel anlamda nasıl yeniden tasarmlandığını ve bu görseelliğin postmodernizmin doğasına uygun olarak söz üzerinde hâkimiyet sağlayan, sözü etkisi altına alan ve onu salt imajın anlatısına dönüştüren yapısını irdelemeye çalıştık. Dünyanın bir resim olarak ele geçirilmesi başarısını gösteren modern(ist) dünyadan bu başarıyı devralarak onu daha da ileriye taşıyan postmodernizm, modern dünyanın farklı biçimlerde simülasyonlarını oluşturarak aslında bize, onu ciddiye almamız gerektiğini anlatmaya çalıştı. Zira istersek artık kendimize sonsuz sayıda sanal – modern, fantastik ya da geleneksel – dünyalar oluşturabilirdik. Böylece Baudrillard’ın deyimiyle hiper-gerçeklik olarak ortaya çıkan simülasyonlar zamanla eskiden gerçek dediğimiz şeyin gerçeklerden sadece biri olduğunu bize kabul ettirmeye başladı. İçinde bol bol Mevlânâ, Şems, aşk, meşk kurgusu barındıran romanlar yazıldı, sonra onların filminin çekileceğı söylendi. En sonunda da bir deniz-kum-güneş turizmi merkezi olan Antalya’ya(Konya’ya değil) bu film için yeni bir şehrin hazırlanacağı ve bu şehrin filmde set olarak kullanıldıktan sonra orada kalmaya devam ederek turistler için cazibe merkezi bir geleneksel şehir konseptini oluşturacağı söylendi. İşte “New Konya” simülasyonu hazır olmuştu. Ama Konya’da değil Antalya’da zira Antalya turizm açısından cazip olduğu için daha çok turist çekebilirdi. Öte yandan daha 7-8 yıl öncesine kadar kimsenin umursamadığı Yenikapı mevlevihânesi restore edilip gayet gösterişli bir açılışla “*Medeniyetler İttifakı Enstitüsü*” olarak hizmete açılmıştı. Bütün bunlar birer kutsal simülasyon olarak felsefi, kültürel ve politik düzlemde dinîn toplumsal boyutlarıyla ilgili bazı kaideleri bize hatırlatmaya devam etmektedirler. Ancak her zaman olduğu gibi şimdilik kaideyi bozmaya gücü yetmese de bir istisnanın olduğu kaydını da düşmemiz gerekiyor. O da *Dinle Neyden* adlı sinema filmidir. Tıpkı postmodern edebiyat ve din bağlamında postmodern-popüler edebî ürünleri incelediğimiz bir önceki bölümde Suskunlar adlı romanın kayıp mesnevîyi bulmak adına ürettiğı çabaya benzer şekilde gözden çok kulağı, sözden çok sükûta, anlatmaktan çok dinlemeye vurgu yapan bu eser, “kutsal” simülasyonlara karşı sinemada ve hayatta gösteriyi değil anlatımı ve göstermeyi değil gizliden gizliye imâ etmeyi öne çıkararak bir fark oluşturmaktadır. Bu fark, semâ eden insana sadece postmodern bir “*homo ludens*” olmayı değil semânın kelime manasına uygun olarak “*işiten insan*” olmayı anlatmanın farkıdır.

## 6. SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Anlatılar yoluyla yeniden inşa edilen ve imajlar yoluyla temsil edilen dinin ve dindarlığın dönüşümünün bazı sonuçlarını, teorik ve kavramsal çerçevedeki tasnife dayanarak felsefi, kültürel ve politik düzlemdeki yansımalarıyla paralel olarak değerlendirip çalışmamıza son vereceğiz. Teorik ve kavramsal çerçevede de belirtildiği üzere bu sonuçların üç boyutunun da birbiriyle ilintili ve iç içe geçmiş olduğu düşünülmektedir.

### 6.1. Felsefi Sonuçlar:

Postmodernizm bağlamında kurgusal metinlerden ve görsel imajlardan yola çıkarak ele aldığımız yeni dini algılar ve dindarlık biçimleri felsefi anlamda bize ciddi ipuçları sunmaktadır. Genel olarak dinin ve dindarlığın dünyevileşme/profanlaşma/sekülerleşme tarafından içerilmesi yani dinî ve kutsal olanın aşkınlıktan içkinliğe geçişi diyebileceğimiz bu felsefi sonucun göstergeleri şu şekildedir. Postmodern-popüler kurgusal anlatılarda, kutsal metnin kudsiyetinin paranteze alınarak metinselliğinin ve yorumların ön plana çıkarılması ve öte yandan ise dünyevi metinlerin belli metinlerarası bağlantılar içerisinde kutsalla ilişkilendirilmesi kutsal metnin ayrıksı konumunu zedelemektedir. Bu noktadan hareketle kurguya dayalı profan metinlerin kutsal metinle sıkı bir şekilde ilişkilendirilmesi kutsal metnin sadece “esatir’ül evvelin” boyutuyla öne çıkarılmasına hizmet etmektedir diyebiliriz. Öte yandan benliğin kutsallaştırılması olgusuna örnek olarak verdiğimiz kişisel gelişim kitapları ise dinin yalnızca dünyaya ve insana içkin boyutuyla algılanmasının tezahürleri olarak göze çarpmaktadır ki, bu da dönüşen kutsal anlayışının ifadelerinden birisi olarak anlaşılabilir.

Kutsalın, Mevlânâ ve Mevlevilik örneğinde metin olarak ve suret olarak ele geçirilmesini içeren bu iki yönlü süreç genel olarak tasavvuf bağlamında kutsal-metin-suret ilişkisini, sadırlardan satırlara yönlendirilen bilme anlayışını ve suretlerden suretlere yönlendirilen görme anlayışını içermektedir. Ancak burada bir adım daha ileri gidilmekte ve suretler yerine imajlar ve metinler yerine de kurgusal anlatılar üretilmektedir. Üretilen imaj ve anlatılar geleneksel ya da modern anlamda ortaya konan suretlerden ve metinlerden başka bir durumu işaret eder. Buna göre imajlar

suretlerin çarpıtılmış, gizlenmiş ya da pazarın talep ve ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmiş olan bir formunu oluşturmak üzere tasarlanmıştır. Bu imajlar örtük bir biçimde ima eden ince bir sembolizmin ötesinde tam olarak ifşa ve teşhir eden kaba bir işaretleme(signification) ve temsil(representation) sürecini içermektedir. Öte yandan palimpsest bir biçimde farklı içerikteki ve farklı formlardaki metinlerin iç içe geçmiş hali bize farklı hakikat iddialarının kapsanarak etkisizleştirildiği ve anlamın yerini yalnızca yorumlara bıraktığı anlatılar çeşitliliğini sunmaktadır. Bu anlatılar çeşitliliği artık ayrı ayrı hakikatleri anlatan farklı metinleri değil, içerisinde aynı anda birçok hakikati (yani aslında hakikat ‘iddiasını’) barındıran bir karmaşayı ifade etmektedir.

## **6.2. Kültürel Sonuçlar:**

Kültürel olarak küreselleşmenin etkisiyle oluşan tekno-kültürün ve bu teknolojik yapı içerisinde başat kültürel forma dönüşen görsel kültürün de etkisiyle daha büyük bir alana yayılmaya başlayan popüler kültürel formlar, kültürel çeşitliliğin ya da hakimiyetin biçimlerini de belirlemektedir. Küreselleşme ve yerelleşme gibi iki paralel süreci aynı anda kendi içinde barındıran küyerelleşme olgusu, içerisinde hem yerel tonların ve hem de küresel etkilerin yan yana bulunduğu ve bu yolla geleneksel olan kültürlerin yanısıra küresel kültürün de dönüşüme uğradığı karşılıklı etkileşimlere açık bir popüler kültürel yapı ortaya çıkarmaktadır. Mevlana ve Mevlevilik ekseninde ortaya çıkan popüler kültür ürünleri de kitle iletişim araçlarının ve kitle tüketim kültürünün yaygınlaşması, küreselleşme ve dinin popülerleşmesi gibi makro süreçler sonucunda ortaya çıkan dönüşümlerden etkilendiği kadar, bu dönüşümleri de etkilemiş ve Türkiye’de popüler kültürün seküler yapısının kırılmasında kilit bir rol oynamıştır. Buna paralel olarak dinî-tasavvufî sembol ve algılamalar da Mevlevîlik üzerinden kitleselleşmiş ve profanlaştırmaya maruz kalmıştır.

Öte yandan, Mevlana ve Mevlevilik konulu kurgu ve anlatılar içeren postmodern-popüler kitaplar roman, deneme ve kişisel gelişim gibi edebî türler içerisinde yeni alt anlatı türleri oluşturmuş ve bunları yaygınlaştırmıştır. Bu yeni türler Türk edebiyatında dinî içerik ve formu dönüştürürken, aynı zamanda tasavvufî öğelerin de artık popüler edebiyatta ön planda olduğunu ve kanonik edebiyat dediğimiz ana akım edebî anlayışı da farklılaştırdığını göstermektedir. Edebî türleri ve dolayısıyla

Türkiye’de popüler ve kanonik edebiyatın yapısını etkileyen dönüşümlerin yanısıra bu ürünlerde geliştirilen tasavvuf anlatıları, geleneksel tasavvuf anlayışlarıyla da çelişmektedir. Bu çelişki, söz konusu anlatıların aynı anda geleneksel, modern ve postmodern kültür ve anlatı öğelerini içerisinde barındıran eklektik bir yapıya dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bu eklektik yapı aslında postmodern anlatının doğasına uygun olarak kolaj halinde farklı spiritüalist akımların bir çeşitlemesini sunmaktadır. Postmodern-popüler anlatıların dışında görsel kültür vasıtasıyla sanal imajlara ve simülasyona dayalı olarak gelişen yeni dinî algılar, tasavvufun insanı insanla terbiye etme metodunu ifade eden “İnsan görmüş insandı” anlayışını radikal biçimde sarsmış ve aynı anda hem sözün düşüşünü ve hem de insanî terbiyeye dayalı kültürden, dinî anlamda görsel simülasyona dayalı kültürlenme ve sosyalleşme sürecine geçişi beraberinde getirmiştir.

### **6.3. Politik Sonuçlar:**

Küreselleşmenin kültürel boyutunun yanı sıra ulus ötesileşme gibi bir boyutu bulunmaktadır ki bu, özellikle Türkiye bağlamında daha çok millî tahayyülle sınırlı dinî anlayışların yerini daha kozmopolitan ve diasporik dinî anlayışlara bırakmasına yol açmıştır. Diasporik İslâm’ın yükselişi hem millet ve din arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi ve hem de dinî kimliklerin yeniden tesis edilmesini beraberinde getirmiştir. Bu yeniden tesis süreci dinî kimlik ve aidiyetin artık ulus ya da ulusüstü bir unsurla özdeş olarak anlaşılmasının yerine kendi içerisinde barındırdığı çok çeşitli özelliklerin zenginliğiyle beraber düşünülmesini sağlamıştır. Bu durum şu ya da bu ulusun müslümanlığı gibi bir anlayışı geride bırakan yeni dinî kimlik aidiyetlerinin görsel ve yazılı kültürde daha politik vurgularla ifade edilmesi sonucunu doğurmuştur. İslâm-postmodernizm eksenindeki ilişki, dinin cemaat hak ve özgürlüklerine, teröre, şiddete, ahlâka olan ilgisi düzeyinde tartışılmaya başlanmıştır. Modern dünyada akıl, rasyonalite, demokrasi gibi kavramlarla uyumu bağlamında tartışılan din (ya da özelde İslâm ve tasavvuf) bu sefer cemaat hak ve özgürlükleri, terör, şiddet ve ahlâk gibi kavramlarla beraber düşünülerek tartışılmaya başlanmıştır. Sonuç olarak bu tartışmalar popüler kültürel ürünlere de yansımış ve bu ürünlerde de kendi kendini oryantalist bir şekilde değerlendiren tavırların ortaya çıkması söz konusu olmuştur.

Küresel düzeyden ulusal düzeye indiğimizde ise bu süreçte Türkiye’de “şeriat” hassasiyeti yüksek siyasal İslamcılığın ya da diğer İslâmî taleplerin politik anlamda “tasavvuf” üzerinden başka yönler evrilmesi söz konusu olmaktadır. Bu sürecin bizi ilgilendiren boyutu ise bu evrilme pratiğinin büyük ölçüde popüler kültüre politik mesaj ve içeriklerin yoğun biçimde yansıtılmasıyla gerçekleşiyor olmasıdır. Bu anlamda politik olarak evrilme ve massedilme süreci belli popüler semboller üzerinden takip edilebilmektedir. Mehterden semâya geçiş örneğinde ya da İstanbul başta olmak üzere çeşitli illerdeki mevlevîhanelerin restore edilip faaliyete açılmasında da görüldüğü üzere, bu süreçler popüler kültür düzeyinde gözlenen politik mesaj ve semboller içermektedirler.

## **EKLER**

## **EK 1: Mevlevîlik ve Semâ Törenleri Hakkında Genelge**

Mevlevîlik ve Semâ Törenleri Hakkında Genelge

Genelge Tarih ve No: 22.10.2008 - 192106

Ulusal mevzuatımız ve uluslararası sözleşmelerle somut olmayan kültürel mirasımızın korunması konusunda Bakanlığımıza önemli görevler düşmektedir. Bu kapsamda Bakanlığımız bir yandan kültürel mirası yaşatarak koruma çalışmaları yaparken, bir yandan da kültürel mirasa yönelik tehditler konusunda önlemler almakta ve kamuoyunu bilgilendirmeye yönelik faaliyetler yürütmektedir.

Kültürel mirasımızın zenginliklerinden birini de Mevlevîlik kültürü ve Semâ törenleri oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Mevlevîlik kültürü Bakanlığımızın yoğun girişimleri sonucunda UNESCO tarafından korunması gereken dünya kültür miras listesine alınmıştır. Ayrıca 2007 yılı, Mevlâna Celâleddin Rumi'nin 800'üncü Doğum Yıldönümü, UNESCO'nun Yıldönümleri Listesinde resmi olarak ilan edilmiştir. Bu çalışmaların başlangıç aşamasında Türkiye, 2004'te 43 Kültürel Mekân ve Kültürel Anlatım Formundan Oluşan İnsanlığın Sözlü ve Somut Olmayan Mirası Başyapıtları çerçevesinde UNESCO'ya Mevlevîlik kültürü ve onun en önemli parçası olan Semâ törenleriyle ilgili bir ulusal dosya sunmuştur. Bu dosyaya göre Semâ; Allah'a ulaşma yolunun derecelerini sembolize eden, içinde dinî-tasavvufî öğeler ve temalar barındıran ve bu haliyle ayrıntılı kural ve özgün uygulamaları içeren bir tören olarak tanımlanmaktadır. 13'üncü yüzyılda ortaya çıkmış, zaman içinde gelişip şekillenerek, Türk tarihinin ve kültürünün önemli bir parçası haline gelmiş olan Mevlevîliğe bağlı kültürün ve özellikle Semâ töreninin korunarak yaşatılmasının yolu, bu geleneğin teknik ve içsel mükemmelliğini ve orijinalliğini bozmadan gelecek nesillere aktarılması ve tanıtılmasıdır. Bu çerçevede UNESCO'ya Mevlevîlik kültürü ve Semâ töreninin korunması ile ilgili verdiğimiz güvenceye uyma konusunda bazı aksaklıklar ve çarpık uygulama örnekleri görülmektedir.

Son zamanlarda Mevlevîliğe ve Semâ törenine duyulan ulusal ve uluslararası ilgiye bağlı olarak ortaya çıkan bazı özel grupların mutlaka uyulması gereken teknik kural ve ilkeleri göz ardı ettikleri görülmektedir. Semâ gösterilerinin uygun olmayan mekân ve şartlarda, kısaltılarak veya başkalaştırılarak icrâ edildiği örneklere rastlanmaktadır. Törenin gerçekleştirilmesi ile ilgili teorik ve pratik bilgiye sahip olmayan kişilerin, Semâ töreninin icrâsı ile ilgili dikkat ve özen gerektiren konular hakkında bir takım hatalara düştükleri açıkça görülmektedir. Bu tür yanlış uygulamalar ve bunların sonucu ortaya çıkan kültürel mirasımıza ve geleneğimize yönelik tehditler, başta kurumumuz olmak üzere bu geleneği yaşatma çabası içinde olan çevreleri ve kamuoyunu rahatsız etmektedir. Belirtilen bu nitelikler, uygulamanın asgari koşullarını ifade etmekte olup;

bu koşulların sağlanmadığı durumlarda sema töreni düzenlenmesi yanıltıcı ve yanlış sonuçlara yol açmakta ve bu önemli kültürel değerin bozulmadan yaşatılmasında önemli sorunlar yaşanmasına neden olmaktadır.

Buna göre:

- 1- Semâ töreni, mutlaka bu kültürün doğru olarak aktarılabilceğı, tanıtılabileceğı mekânlarda ve gerekli şartların sağlandığı ortamlarda yapılmalıdır. İzleyicinin, Semâ töreni izlemekten başka bir amaçla bulunduğu, yapılacak programı dikkatle izleyip algılayamayacağı ortamlarda semâ yapmak, bu kültürün doğasına ve özgün niteliklerine uygun değildir.
- 2- Semâ herhangi bir müzik eşliğinde değil, gelenekten gelen ve Semâ'nın ayrılmaz bir parçası olan Mevlevî Müziği eserleri eşliğinde yapılmalıdır. Bu eserler, gelenekte adına mutrıp denen, geleneksel yapıdaki bir müzik topluluğu tarafından canlı olarak seslendirilmelidir.
- 3- Semâ töreni, birbiriyle bütünlük içinde, farklı tasavvufî anlamlar ifâde eden kısımlardan oluşur. Yapılacak programlar Semâ töreninin tüm kısımlarını içermeli ve programlarda sembolize edilen kavramlar mutlaka anlatılarak icra edilmelidir.
- 4- Bu programlara katılan semâzen ve müzisyenler gereken teknik ve müzikal yeterliliğe sahip olmalı, program esnâsında bir kültürel tanıtımın yanı sıra aşkın özelliklere sahip bir uygulama yaptıklarının bilinci içinde ciddiyetle hareket etmelidirler.

Türk-İslâm kültürünün bu eşsiz değerin gelecekte kuşaklara sağlıklı olarak aktarılması, ancak gerekli şartların tamamen sağlandığı doğru mekânlarda ve özgün niteliklere ve kurallara bağlı kalarak ciddiyetle ve disiplinli bir tanıtımla gerçekleşebilir.

Kültürel mirasımızın doğru aktarılması, yaşatılması ve tanıtılması amacıyla, Semâ törenleri ile ilgili yukarıda belirtilen hususlara titizlikle uyulmasını önemle rica ederim.

Ertuğrul GÜNAY  
Bakan

Dağıtım:

- Tüm Valiliklere,
- Tüm Belediyelere.

Genelgeye aykırı davranışta bulunanlar, kabahatler kanunu hükümlerince cezalandırılacaktır.

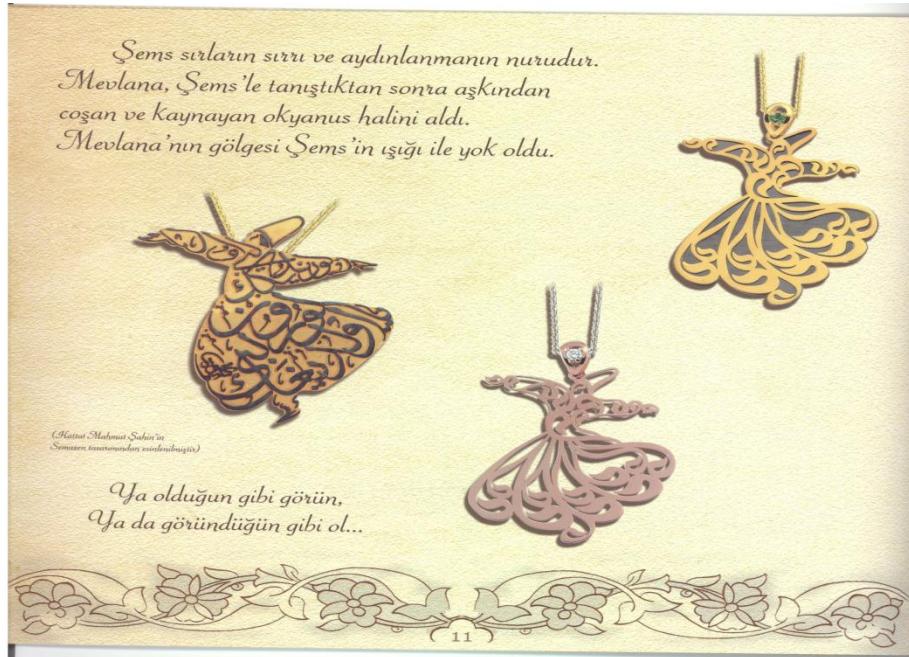
## EK 2: Mevlânâ ile İlgili Bazı Popüler Kitapların Listesi

1. Altıntaş, Bayram <i>Hepimiz Mevlanayız</i> , Cihan Yayınları, İstanbul 2007
2. Araz, Nezihe <i>Aşk Peygamberi Mevlana'nın Hayatı</i> , Özgür Yayınları, İstanbul 2004
3. Atçakarlar, Nefise <i>Mevlana: Sevgi Güneşi</i> , Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
4. Aydın, Mehmet <i>Mevlana ve Sufizm</i> , Nüve Kültür Merkezi.
5. Baldock, John <i>Mevlana Gizli Öğretisi</i> , Sınırötesi Yayınları, İstanbul 2006.
6. Barks, Coleman <i>Aşkın Kitabı: Mevlana</i> , Doğan Kitap Yayınevi, İstanbul 2007.
7. Benazus, Henri <i>Mevlana Felsefesi: Çağlar Ötesini Aydınlatan Işık</i> , Bizim Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2008.
8. Ceylan, Saliha Gül <i>Mevlana Seni Seviyor</i> , Truva Yayınları, İstanbul 2007.
9. Çetinkaya, Bayram Ali <i>Mevlana-Şems Dostluğu: Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak</i> , İstanbul 2007.
10. Erkul, Muammer <i>Aşk-ı Mevlana</i> , Akis Kitap, 2008.
11. Gökalp, Haluk <i>Mevlana Methiyeleri</i> , Kriter Yayınları, İstanbul 2008.
12. Helminski, Kabir <i>Mevlana Felsefesi</i> , Pegasus Yayınları
13. Jamal Azim <i>Gündelik Hayatta Mevlana ve Sufizm</i> , Pegasus Yayınları.
14. Karaköse, Şaban <i>Mevlana'dan Düşündürülen Sözler</i> Yakamoz Yayıncılık.
15. Kardam, Ahmet <i>Hamdım Piştim Yandım Optimist Yayın Dağıtım</i> , İstanbul 2008.
16. Konyalı, Arif <i>Üç Kelimelik Bir Ömür</i> , Rûmî Yayınları, İstanbul, 2007.
17. Kuds, Saide <i>Kimya Hatun/Mevlana Celaledin-i Rumi'nin Hareminden</i> , Sonsuz Kitap, İstanbul 2007.
18. Okuyucu, Cihan <i>İçimizdeki Mevlana</i> , Bilge Yayınları, İstanbul 2002.
19. Özbay, Adem <i>Mevlana'nın CEO'su</i> , Akis Kitap, İstanbul 2007.
20. Özdamar Mustafa <i>İnsanlığın Piri Hazreti Mevlana</i> , Kırk Kandil Yayınları
21. Pamuk, Orhan <i>Kara Kitap</i> , İletişim Yayınları, İstanbul 1990.
22. Panayotopulos, I. M. <i>Benzersiz Mevlana</i> , Arion Yayınları, İstanbul 2003.
23. Saygın, Oğuz <i>Mevlana Işığında Düşünce Yönetimi</i> , 4x4 Yayınları, İstanbul 2009.
24. Sezer, Kemal <i>Aşk Olsun, Barış Olsun: Bugünü Mevlana ile Anlamak</i> , Nokta Yayınları.
25. Shah, İdris <i>Mevlana'dan 100 Bilgelik Hikayesi</i> , D&R Yayınları
26. Şafak, Elif <i>Aşk</i> , Doğan Kitap Yayınevi, İstanbul 2009.
27. Taner, Tahir <i>Mevlânâ Öldü mü?</i> Kaynak Yayınları, İstanbul 2004.
28. Tokyay, Nefrin <i>Tebriz'in Kış Güneşi</i> Pan Yayıncılık, İstanbul 2005.
29. Ümit, Ahmet <i>Bâb-ı Esrâr</i> , Doğan Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.
30. Yağmur, Sinan <i>Aşkın Gözyaşları Tebrizli Şems</i> , Karatay Akademi Yayınları, İstanbul 2010.
31. Yiğitler, H. Zekai ve Yiğitler Nuri <i>Mevlana ile Şems: Aşık ve Maşuk</i> , Dharma Yayınları, İstanbul 2009
32. Yüksek, Özcan <i>Sessizce Dön: Mevlana'nın İzinde Belh'ten Anadolu'ya</i> , Doğan Kitap Yayınevi, İstanbul 2009.

### EK 3: Mevlânâ ile İlgili Bazı Reklam Görselleri



Şekil 1 Semâzen Taşlı Yüzük Reklamı



Şekil 2 Semâzen Şeklinde Kolye Reklamı



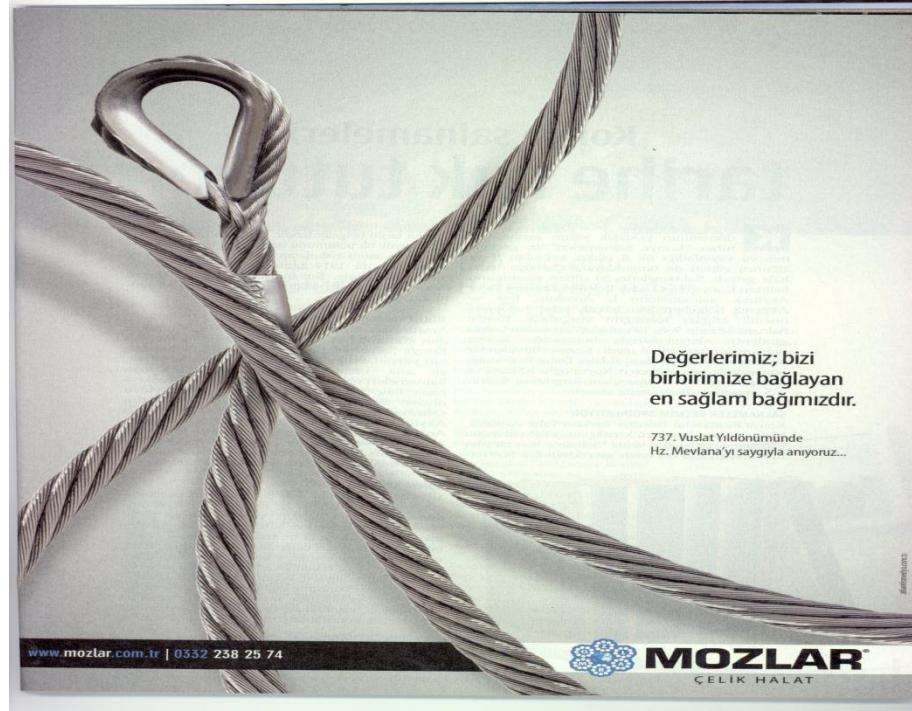
Şekil 3 Mevlânâ ve Mevlevîlik Temalı Cam Reklamı



Şekil 4 Mevlânâ ve Mevlevîlik Temalı Su Reklamı



Şekil 5 Mevlânâ ve Mevlevîlik Temalı Granit Reklamı



Şekil 6 Mevlânâ ve Mevlevîlik Temalı Halat Reklamı

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

- Adorno, Theodor ve Max Horkheimer, "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception" in M. G. Durham and D. M. Kellner (Ed.), **Media and Cultural Studies**. Blackwell Publishers, 2001, ss.71-102.
- Ahmed, Akbar S. **Postmodernism and Islam: Predicament and Promise**, London: Routledge, 1992.
- Akçay, Ahmet Sait, **Bellekteki Huriler: İslâmcı Popüler Söyleme Eleştirel Bir Bakış**, İstanbul: Selis Kitaplar, 2006.
- Ammerman, Nancy T., **Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives**, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Anar, İhsan Oktay, **Suskunlar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Arpağuş, Hatice K., **Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları**, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Atay, Tayfun, **Din Hayattan Çıkar**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Atay, Tayfun, **Yaşasın Meşhuriyet Çağı: Popüler Kültürden Kitle Kültürüne Türkiye İzlenimleri**, İstanbul: Epsilon Yayınları, 2004.
- Barthes, Roland, **Mythologies**, Vintage, 1993.
- Baudrillard, Jean, **Simulations**, Paul Foss-Paul Patton and Philip Beitchman (Çev.), Semiotextes, 1983.
- Baudrillard, Jean, **Tüketim Toplumu**, Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- Bauman, Zygmunt, **Bireyselleşmiş Toplum**, Yavuz Alogan (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005,
- Bauman, Zygmunt, **Intimations of Postmodernity**, London: Routledge, 1997.
- Beebee, Thomas O., **The Ideology of Genre: A Comparative Study of Generic Instability**, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

- Benjamin, Walter, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” Hannah Arendt (Ed.) **Illuminations**, Harry Zohn (Çev.), London: Jonathan Cape, 219-253.
- Benlioğlu, İbrahim, “17. Yüzyılda Bursa’da Yaşamış Sûfî Musikişinaslar”, **Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü**, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2002, ss. 275-290.
- Berger, Peter, **The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion**, New York: Anchor Books, 1967.
- Berkes, Niyazi, **The Development of Secularism in Turkey**, New York: Routledge, 1964.
- Bertens, Hans, **The Idea of the Postmodern: A History**, London: Routledge, 1995.
- Comaroff Jean, ve John L. Comaroff, “Millenial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”, Jean Comaroff ve John L. Comaroff (Ed.) **Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism**, Durham: Duke University Press, 2001, ss. 1-56.
- Coşkun, Sezai, “Türk Romanında Mevlânâ ve Mevlevîlik”, Mehmet Birekul (Ed.), **Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî – Makaleler**, Konya: Konya BB. Kültür Yayınları, 2005, ss. 31-75.
- Çayır, Kenan, **Türkiye’de İslamcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Çetin, Nurullah, “Mevlana Hümanist Bir Şair midir?” **Bildiriler Serisi-1** Konya: SÜMAM Yayınları-1, 2007.
- Dağtaş, Banu, **Reklamları Okumak**, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2003.
- Davie, Grace, **Modern Avrupa’da Din**, Akif Demirci (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Debord, Guy, **Gösteri Toplumu ve Yorumlar**, Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- De Certeau, Michel, **The Practice of Everyday Life**, Steven Rendall (Çev.), California: University of California Press, 1984,
- Ellul, Jacques, **Sözün Düşüşü**, Hüsamettin Arslan (Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

- Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2004.
- Geertz, Clifford, **The Interpretation of Cultures**, New York: Basic Books, 1973.
- Gencer, Bedri, **İslâm'da Modernleşme 1839-1939**, Ankara: Lotus Yayınevi, 2009.
- Giddens, Anthony, **The Consequences of Modernity**, Polity Press, 1991.
- Göle, Nilüfer, **İç İçe Girişler: İslâm ve Avrupa**, Ali Berktaş (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Göle, Nilüfer, **Modern Mahrem**, İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Göle, Nilüfer, **The Forbidden Modern: Civilization and Veiling**, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (hızl.), **Hüsn-ü Aşk**, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1968.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Mevlânâ Celâleddin: Hayatı ve Eserleri**, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik**, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2006.
- Güngör, Erol, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2000.
- Güngör, Erol, **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1998.
- Gürbilek, Nurdan, **Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi**, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.
- Gürsoy, Kenan, "Tasavvuf ve Kültür Yaratıcılığı", **Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3**, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2004, ss. 9-13.
- Hall, Stuart, **Cultural Representations and Signifying Practices**, London: Sage Publications, 1997.
- Hall, Stuart, "Notes on Deconstructing the Popular", Raiford Guins and Omayra Zaragoza Cruz (Ed.), **Popular Culture: A Reader**, London: Sage Publications, 2005, ss. 64-71.
- Heelas, P., **The New Age Movement**, Oxford: Blackwell, 1996.
- Heidegger, Martin, "The Age of the World Picture", William Lovitt (Çev.), **The Question Concerning Technology and Other Essays**, Harper & Row, 1977, ss. 115-154.

- Hervieu-Leger, Daniele, **Religion as a Chain of Memory**, Cambridge: Polity Press, 2000.
- Hollinger, Robert, **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Işın, Ekrem “Anadolu’da Mevleviliğin Üç Dönemi”, **Bursa’da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2**, Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003, ss. 151-155.
- Jamal, Azim, **Mevlana ve Sûfi Gibi Düşünmek**, Yusuf Tan ve Esra Makara (Çev.), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2008.
- Jameson, Fredric, **Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism**, Durham: Duke University Press, 1991.
- Kara, İsmail, **Cumhuriyet Türkiyesinde Bir Mesele Olarak İslâm**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kara, İsmail “Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir Tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarikatlar”, Ahmet Yaşar Ocak(Ed.), **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: kaynaklar -doktrin -ayin ve erkan- tarikatlar--edebiyat- mimari - ikonografi-modernizm**, Ankara: TTK Yayınları, 2005.
- Karpat, Kemal, **The Politicization of Islam: reconstructing identity, state, faith, and community in the late Ottoman state**, New York: Oxford University Press, 2001.
- Kılıç, Rüya, **Osmanlıdan Cumhuriyete Sûfi Geleneğin Taşıyıcıları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl, **Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu**, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1999.
- Konur, Himmet, ”Mevlana, Tasavvuf ve Ahlâk” **Mevlânâ ve İnsan Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Kozanoğlu, Can, **İnternet Dolunay Cemaat**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Kozanoğlu, Can, **Pop Çağı Ateşi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Köprülü, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Köse, Ali (hızl.), **Laik Ama Kutsal**, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

- Köse, Ali, **Milenyum Tarikatları**, İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Köse, Ali (hızl.), **Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği**, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Lefebvre, Henri, **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, Işın Gürbüz (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Lekesiz, Ömer, “İslâmî Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü”, Yasın Aktay (Ed.), **Modern Türkiyede Siyasi Düşünce C.6 İslâmcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, ss. 962-978.
- Lewis, Bernard, **The Emergence of Modern Turkey**, London: Oxford University Press, 1961.
- Long, Charles H, “*Popular Religion*” **The Encyclopedia of Religion**, Mircea Eliade (ed.), New York: Macmillan, 1987, ss. 442-451.
- Luckmann, Thomas, **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**, New York: Macmillan, 1967, s. 72.
- Lucy, Niall, **Postmodern Edebiyat Kuramı**, Aslıhan Aksoy (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2003.
- Mardin, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Mardin, Şerif, **Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Meriç, Nevin, **Âdâb-ı Muaşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi(1894-1927)**, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî, **Divan-ı Kebir-5**, Abdülbaki Gölpınarlı (Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.
- Morris, Brian, **Religion and Anthropology: A Critical Introduction**, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Navaro-Yashin, Yael, **Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey**, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Neal, Lynn S., **Romancing God: Evangelical Women and Inspirational Fiction**, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2006.
- Öngören, Reşat, “Ehl-i Sünnette Tasavvufun Yeri” **Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, ss. 157- 172.

- Pamuk, Orhan, **Kara Kitap**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Plate, S. Brent, **Walter Benjamin, Religion, and Aesthetics: Rethinking Religion through the Arts**, Routledge, 2005.
- Pyrhönen, Heta, “Genre”, David Herman (Ed.), **The Cambridge Companion to Narrative**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, ss.109-123.
- Raudvere, Catherine, **The Book and the Roses: Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary İstanbul**, İstanbul: Swedish Research Institute, 2002.
- Ritzer, George, **Postmodern Social Theory**, New York: Mc Graw-Hill, 1997.
- Ritzer, George, **Toplumun Mcdonaldlaştırılması**, Şen Sürer Kaya (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Robbins, Kevin, **İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası**, Nurçay Türkoğlu (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996,
- Roof, Wade Clark, **Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion**, Princeton University Press, 1999.
- Rorty, Richard ve Giovanni Vattimo, **The Future of Religion**, New York: Columbia University Press, 2004.
- Rose, Gillian, **Visual Methodologies**, London: Sage, 2001.
- Said, Edward, **Haberlerin Ağında İslâm**, Alev Alatlı(Çev.), İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
- Said, Edward, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Berna Ülner (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2004,
- Saktanber, Ayşe ve Deniz Kandiyoti (hızl.), **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, Zeynep Yelçe (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Saktanber, Ayşe, **Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey**, London: I.B. Tauris, 2002.
- Sarıbay, Ali Yaşar, “Postmodernite ve Kültür Olarak İslâm: Kültürel Bir Çözümleme”, **I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu Kitabı**, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995, ss. 93-106.
- Saygın, Oğuz, **Mevlânâ Işığında Düşünce Yönetimi**, İstanbul: Empati Yayınları, 2009.
- Schimmel, Annemarie, **Mystical Dimensions of Islam**, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

- Sirriyeh, Elizabeth, **The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World**, Curzon, 1999.
- Sutcliffe, S. ve M. Bowman (hızl.), **Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Şafak, Elif, **Aşk**, K. Yiğit Us (Çev.), İstanbul: Doğan Kitap, 2009.
- Şafak, Elif, **Pinhan**, İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Şafak, Yakup ve Yusuf Öz(hızl.), **Veled Çelebi İzbudak: Tekkeden Meclise – Sıradışı Bir Çelebinin Anları – İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.**
- Tahralı, Mustafa, “Kur’an ve Tasavvuf: Kur’an-ı Kerim’i Anlamada Tasavvufun Katkısı Neler Olabilir?” **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-1**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000, ss. 165-170.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, **19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
- Tek, Abdürrezzak, “Mevlevî Kültürünün Bursa’daki İzleri”, **Bildiriler Serisi-1** Konya: SÜMAM Yayınları, 2007, ss. 265-291.
- Tomlinson, John, **Kültürel Emperyalizm**, Arzu Eker (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2004.
- Top, Hüseyin, **Mevlevi Usul ve Adabı**, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2001.
- Tuğal, Cihan, **Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism**, Stanford University Press, 2009.
- Tunaya, Tarık Zafer, **İslâmcılık Cereyanı**, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.
- Ülgener, Sabri, **İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri**, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951,
- Weber, Max, **The Sociology of Religion**, Boston: Beacon, 1963.
- Yavuz, Hilmi, **Sözün Gücü**, İstanbul: Dünya Yayınları, 2003.
- Yiner, Abdülnasır, II. Mahmud Dönemi ve Mevlevilik, **Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri**, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007, ss. 353-359.

### ***Sürekli Yayınlar ve Tebliğler***

- Amman, M. Tayfun “Türkiye’de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesi”, **Aile ve Eğitim Sempozyumu**, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 24-25 Nisan 2010.
- Arkoun, Muhammed, “Rethinking Islam Today”, **Annals of American Academy of Political and Social Science**, V.588 (Islam: Enduring Myths and Changing Realities), July 2003, ss.18-39.
- Asad, Talal, “Anthropological Reflections of Religion: Reflections on Geertz,” **Man**, V.18, No.2, 1983, ss. 237-259.
- Asad, Talal, “The Idea of An Anthropology of Islam”, **Center for Contemporary Arab Studies; Occasional Paper Series**, 1986.
- Aupers, Stef ve Dick Houtman, “Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality”, **Journal of Contemporary Religion**, V.21, 2006, ss. 1-31.
- Aydın, Mustafa, “Postmodernizm ve Eleştirisi”, **Hece Dergisi Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı**, 2008.
- Bell, Daniel, “The Return of the Sacred: The Argument on The Future of Religion” **The British Journal of Sociology**, V.28, No.4, 1977, ss. 419-449.
- Bell, Daniel, “Toward the Great Instauration: Reflections on Culture and Religion in a Postindustrial Age”, **Social Research**, V.51, 1/2, Spring-Summer 1984, s. 333-365.
- Bilgin, Azmi, “Türk Tasavvuf Edebiyatı Literatürü”, **TALİD**, C.5. S.10, 2007, s.331-352.
- Bilgin, Vejdi, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, **UIFD**, C. 12, S.1 2003. ss. 193-214.
- Blake, Richard, “From Peepshow to Prayer: Toward A Spirituality of Films”, **Journal of Religion and Film**, V.6 No.2 (October 2002), ss.1-11.
- Bölükbaşı, Adem, “Başkalarının Aşkıyla Başlıyor Hayatımız”, **Rengâhenk**, S.2, 2007, ss. 41-42.
- Chaves, Mark, “Secularization as Declining Religious Authority”, **Social Forces**, V.72, No. 3, 1994, ss. 749-774..

- Cündioğlu, Dücane, “New Age: Müzik ve Dans ve Dua”, **Yeni Şafak**, 31 Ağustos 2009.
- Çapçioğlu, İhsan, “Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası”, **AÜİFD**, C.44, S.2 2003, ss.207-255.
- Çetinkaya, Murat, “Etiğin İktidarı Ahlâkın Sürgünü” **Köprü**, S.75, Yaz 2001, ss.78-86.
- Dabashi, Hamid, “In the Absence of the Face”, **Social Research**, V.67, No.1 (Spring 2000), ss. 127-185.
- Dabashi, Hamid, “Taziyeħ As a Theatre of Protest”, **The Drama Review**, V.49, No.4 (Winter 2005), ss. 91-99.
- Davie, Grace, “‘An Ordinary God’: The Paradox of Religion in Contemporary Britain”, **The British Journal of Sociology**, V.41, No.3, 1990, ss.395-421.
- Davie, Grace, “Is Europe an Exceptional Case?”, **The Hedgehog Review (Special Issue: After Secularisation)**, 2006, ss. 247-258.
- Derin, Süleyman, “The Origins of the Term Sufi”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C.2, S.4, 2000, ss. 107-114.
- Eickelman, Dale F., “Print, Writing and The Politics of Religious Identity in the Middle East”, **Anthropological Quarterly**, V.68, No.3, 1995, ss.133-138.
- El-Zein, Amira, “Spiritual Consumption in the United States: the Rumi Phenomenon”, **Islam and Christian-Muslim Relations**, V.11, No.1, Mart 2000, ss. 71-85.
- Ernst, Carl W., “Sufism, Islam and Globalization in the Contemporary World: Methodological Reflections on a Changing Field of Study”, **4<sup>th</sup> Victor Danner Memorial Lecture**, Indiana University, 2006.
- Filiz, Şahin, “Tasavvuf ile Mistisizm Arasındaki Temel Farklar-Felsefi Bir Yaklaşım” **Diyanet: İlmî Dergi**, C.30 S.1, 1994, ss.103-123.
- Furseth, Inger, “From ‘Everything has a meaning’ to ‘I want to believe in something’: Religious Change Between Two Generations of Women in Norway”, **Social Compass**, 52(2), 2005, ss. 157-168.
- Gönül, Mehmet, “Mevlevilik ve Musiki”, **İSTEM**, C.5, S.10, 2007, ss. 75-89.
- Görgün, Tahsin, “ ‘Dinin Yeniden Yorumlanması’ Meselesi Üzerine”, **Köprü**, S.73 (Kış 2001), ss. 18-37.
- Greeley, Andrew, “The Persistence of Religion”, **Cross Currents**, V.45, No.1 1995, ss. 24-41.

- Houtman, Dick ve Stef Aupers, "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000" **Journal for the Scientific Study of Religion**, 46(3), 2007, ss. 305-320.
- Howell, Julia D. "Spirituality vs. Religion Indonesian Style: Framing and Re-framing Experiential Religiosity in Contemporary Indonesian Islam", **A Paper presented to the 15<sup>th</sup> Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia**, 2004.
- Hüküm, Muhammed, "Elif Şafak'ın Aşk Romanında Postmodern Bir Unsur Olarak Tasavvuf" **Turkish Studies**, V.5, No.2 (Spring 2010), ss. 621-643.
- İsen, Mustafa, "Türk Edebiyatının Dini Tasavvufi Boyutu", **TDV Diyanet Dergisi Özel Sayısı**, 1990, ss.101-106.
- Isenberg, Noah, "The Work of Walter Benjamin in the Age of Information", **New German Critique: Special Issue on Walter Benjamin**, No: 83, (Spring - Summer, 2001), ss. 119-150.
- Kaplan, Yusuf, "Selefilik, Tasavvuf ve Protestanlaşma tehlikesi (3)" **Yeni Şafak**, 24 Ağustos 2009.
- Kayaoğlu, İsmet, "Modernleşme Sürecinde Mevleviler" **Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, Mevlana Özel Sayısı**, 2007/3, ss. 47-52.
- Kersten, Carool, "From Braudel to Derrida: Mohammed Arkoun's Rethinking of Islam and Religion", **Middle East Journal of Culture and Communication**, V.4. 2011, ss. 23-43.
- Lofton, Kathryn, "Practicing Oprah; or, the Prescriptive Compulsion of a Spiritual Capitalism" **Journal of Popular Culture**, V.39, No.4, Ağustos 2006.
- Mcavan, Em, "The Postmodern Sacred", **Journal of Religion and Popular Culture**, V.22, No.1(Spring 2010), ss. 1-23.
- Meier, Fritz, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu", Ramazan Muslu (Çev.), **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, S.13, 2004, ss.443-468.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, "Dervişler Tarikatı Mevlevilik", Ahmet Aras (Çev.), **Türk İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi Mevlana Özel Sayısı**, 2007/3, s.105-111.
- Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevi'ye göre Mevlana ve Mevlevilik" **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, C.6, S.14, 2005, ss. 439-454.

- Öztürkmen, Arzu, “Staging a Ritual Dance Out of Its Context: The Role of An Individual Artist in Transforming the Alevi Semah”, **Asian Folklore Studies**, V.61, No.2, 2005, ss.247-260.
- Possamai, Adam, “Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism”, **Culture and Religion**, V.4, No.1, 2003, ss. 31-45.
- Sarıbay, Ali Yaşar, “Postmodernization of Religion – A Brief Remark” **İlahiyat Studies**, V.1 No.1, 2010. ss.7-13.
- Subaşı, Necdet, “Din ve Toplum Arasındaki İlişkileri Anlam(landırm)ak ya da Türkiye’de Din Sosyolojisi Çalışmaları” **TALİD**, C.6, S.11, 2008, ss:173-184.
- Şasa, Ayşe, “Gel Gör Beni Aşk Neyledi”, **Sonsuzkare**, C.1, Sayı:1, Mayıs 2003.
- Şimşek, Halil İbrahim, “Türk Modernleşmesi Sürecinde Tasavvuf Alanında Ortaya Çıkan Bazı Yöntem Tartışmaları”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.5, S.9, 2006/1, ss. 7-40.
- Tapper, Richard, “Islamic Anthropology” and the “Anthropology of Islam”, **Anthropological Quarterly**, V.68, No.3, 1995, ss. 185-193.
- Topçu, Nurettin, “Tasavvufun Merhaleleri ve Mevlânâ”, **Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi Mevlana Özel Sayısı**, 2007/3, ss. 237-240.
- Ural, Tülin Kabacaoğlu(Tülin Kurtarıcı imzasıyla), “Modern, Milli ve Popüler Bir ‘Aşk Politikası’ ” (Burhan Cahit Morkaya’nın 1930 basım tarihli “Aşk Politikası” adlı romanı üzerine değerlendirme yazısı), **Virgöl**, No.28, (Mart 2000).
- Yıldırım, Ahmet, “İlk Dönem Sufilerin Peygamber ve Sünnet Anlayışları”, **UIFD**, C.9 S.9, 2000, ss. 393-399.
- Yücel, Tahsin, “Kara Kitap” **Hürriyet Gösteri Dergisi**, Kasım 1990.

## *Tezler*

- Akman, Azize Aslıhan, “Transformation of A Sufi Tradition in Contemporary İstanbul: The Case of Cemalnur Sargut’s Group”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi SBE, 2007.
- Aydın, Delal, “Mobilizing the Kurds In Turkey: Newroz as A Myth”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, ODTÜ SBE, 2005.
- Baylak, Ayşen, “Visibility Through Ritual: Shiite/Caferi Community in Turkey”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi SBE, 2009.
- Çelikoğlu, Nalan, “Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2007.
- Dinçer, Fahriye, “Formulations of Semah in Relation to the Alevi Identity in Turkey”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2004.
- Lüleci, Yalçın, “Sinema ve Din: Türk Sineması Örneği”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2007.
- Özay, Mehmet, “Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkileri”, **Yayınlanmış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2006.
- Özben, Mevlüt, “Türkiye’de 1980 Sonrasında Din-Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Atatürk Üniversitesi SBE, 2007.
- Wuthrich, Aimee M., “Identity and Nur Movement in Turkey: Trying to See the Gray”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, ODTÜ SBE, 2007.

### ***Görsel Malzeme Kaynakları***

Bengi Mahmut, Oktay Berber ve Osman Demir (Yapımcı), Cihan Taşkın(Yönetmen),  
**Kelebek**[Film], Türkiye: Tiglon Film, 2009.

Eren, İsmail(Yapımcı), Jacques Deschamps(Yönetmen ), **Dinle Neyden**[Film], Türkiye:  
PHS Film-ATM Film, 2008.

Favori Kuyumculuk, “**Şems Hoşgörü Koleksiyonu**” [Broşür], 2010.

Tokat, Murat (Yapımcı), Mahsun Kırmızıgül(Yönetmen), **New York'ta Beş Minare**[Film], Türkiye: Boyut Film, 2010.

Zaman, **Şeb-i Arus Özel Sayısı**, Aralık, İstanbul, 2007.

Zaman, **Şeb-i Arus Özel Sayısı**, Aralık, İstanbul, 2009.

Zaman, **Şeb-i Arus Özel Sayısı**, Aralık, İstanbul, 2010.

### *Web Sayfaları*

Güven, Özkan “Bizimki Şov Değil Kendi İbadetimizdi” 2004, <http://www.milliyet.com.tr/2004/05/25/pazar/paz03.html>, (25 Aralık 2010).

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, “Sema Törenleri ile İlgili Uygulama Esasları Belirlendi”, 2008, <http://www.kultur.gov.tr/TR/belge/1-77704/sema-torenleri-ile-ilgili-uygulama-esaslari-belirlendi.html?vurgu=sema+genelgesi>, (25 Aralık 2010).

Uluslararası Mevlana Vakfı, “Harita ve Yol Tarifi”, 2009, [http://mevlanafoundation.com/activities\\_tr.html](http://mevlanafoundation.com/activities_tr.html), (17 Aralık 2010).