

Makaleler (Tema)

POSTMODERN TANRI MİSAFİRİ: POPÜLER “TASAVVUF”ÇULUK

Adem Bölükbaşı*

Öz

Türkiye’de 1980 sonrasında dinin kamusal hayattaki görünümünün giderek yaygınlaşması öncelikli olarak siyasî bir çizgide anlaşıldı ve yalnızca bu yönüyle bir dinî uyanış olarak yorumlandı. Ancak dinin popüler kültürel formlarla iç içe geçtiği 2000’li yıllar, dinsel formların kamusal alanın çeperlerinden merkeze doğru ilerleyişinin ve yeni bir popüler kültür akımı olarak ana akım kültürle bütünleşmesinin yaşandığı yıllar olmuştur. Bu iki eşzamanlı gelişme iki taraflı bir etki yarattı. Bir yandan popüler din formları ana akım kültürü dinselendirirken/kutsallaştırırken öte yandan dinsel formlar da ana akım kültür içerisinde sekülerleşmiş/dünyevîleşmiştir. Bu iki taraflı gelişmenin çekirdeğini ise yeni bağlamında tekrar ortaya çıkan ölümcül “tasavvuf”çuluk oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı, postmodern dindar öznelğin ve ana akım kültürün kurucu unsuruna dönüşen “tasavvuf”un bu ölümcül dirilişini tartışmaktır.

Anahtar Terimler

tasavvuf, popüler kültür, postmodern dindar öznelik, sekülerleşme, tasavvufî romans.

* Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. adembolukbasi@gmail.com
Makalenin Geliş Tarihi: 01/04/2016. Makalenin Kabul Tarihi: 27/05/2016.

THE POSTMODERN GUEST OF GOD: POPULAR “SUFISM”

Abstract

The proliferation of religious visibility in public life has been understood on political basis and interpreted only as a religious revival in Turkey in the post-1980 period. However, the period after the year 2000 when religion has intertwined with popular cultural forms, has witnessed the movement of religious forms from the margins of public life to the centre and their integration with mainstream culture as a new popular cultural trend at the same time. These two simultaneous developments have a two-sided effect. On the one hand, popular religious forms sacralise the mainstream culture and these forms are secularized within the mainstream culture on the other hand. The core of this two-sided development is a kind of mortal “sufism” reappeared in new context. The aim of this study is discussing this mortal revival of “sufism” which becomes the constituent element of postmodern religious subjectivity and mainstream culture.

Key terms

Islamic sufism, popular culture, postmodern religious subjectivity, secularization, sufistic romance.

Giriş

Türkiye’de dinin toplumsal ve kültürel hayata etkisi farklı toplum kesimlerinde çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Türkiye’nin modernleşme dönemi olarak niteleyebileceğimiz son iki yüz yıllık süreçte de farklı kesimlerde farklı dinsel deneyimler ve algılar yerleşmiş, bu deneyim ve algılar da çeşitli dönüşümler geçirmiştir. Modernleşme dönemi Türkiye’inde de hem dinin toplumsal ve kültürel hayatı ve hem de toplumsal ve kültürel hayatta yaşanan dönüşümlerin dini ve dinî formları etkilediği bir süreç yaşanmıştır. Bu iki taraflı süreç Türkiye’de toplumsal-kültürel dönüşümlerin getirdiği doğal bir sekülerleşme sürecini de içermesine rağmen daha çok büyük ölçüde Fransız modeli bir “laikleştirme” pratiği olarak uygulanmış ve bu kapsamda seçkin bir askerî-sivil bürokratik ve entelektüel yapı eliyle toplumun dönüştürülmesi projesi hayata geçirilmiştir (Berger, 2002, s. 22). Türkiye modeli laikleşmede de bir yandan katı bir dinde reform söylemi hâkim olurken, öte yandan ise devletin dinsel alanı tamamen kontrol ettiği kurumsal yapılar oluşturulmuş ve bu kontrolün dışında kalabilecek hiçbir yapıya müsaade edilmemiştir. Hilafetin ilgası, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın teşekkülü, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi bütün bu adımlar “Doğu” toplumlarında din-devlet ilişkilerinin dayandığı modeli betimlemek üzere geliştirilmiş bir ideal tip olarak Bizans İmparatorluğu’nun din-devlet ilişkileri meselesini yönetme biçimi olan “Caesaropapizm” modeline benzemektedir. Bu model

dinin bütünüyle devlet kontrolünde bir kurumsal yapıya dönüştüğü ve seküler bir hükümdarın kendi özerk meşruiyetine dayanarak en yüce otorite konumunu kazandığı bir yönetim biçimini öngörmektedir (Weber, 1978, s. 1160).

Batı sosyal düşüncesinde de, dinin birey ve toplum hayatındaki etkisinin giderek zayıfladığını ve eskisi kadar önemli bir belirleyici olmadığını farklı biçimlerle savunan klasik sekülerleşme tezi, modernleşme kuramıyla paralel olarak adeta ideal tipleştirme biçiminde bir din/dünya ayırımına gitmiştir. Bu yanıyla şüphesiz sekülerleşme tezi, on dokuzuncu yüz yılda sosyolojinin kurucu babaları olan Durkheim, Weber ve benzeri sosyologların ortaya koyduğu evrimci ve ideal tipleştirici modelin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Oysaki olguların dünyasında bu denli keskin bir din/dünya, dinî/dünyevî veya kutsal/profan ayırımının var olduğu söylenemez. Bugün artık dinî olan ve dünyevî olanın farklı formlarının birbiriyle iç içe geçerek geliştiği, bu anlamda hem kamusal hayatı ve hem de bireyin özel yaşamını etkilediği bir dünyada yaşadığımız açıktır. Bu durum, sekülerleşme tezinin ana vatanı olarak kabul edilebilecek olan Batı Avrupa toplumları için de, Türkiye toplumu ve diğer dünya toplumları için de geçerlidir. Esasında bizzat sekülerleşme sürecinin kendisi, dinde reforma ve dolayısıyla dinî kurumların farklı formlar altında yeniden inşa edilmesine dayanmaktadır. Bu sebeple sekülerleşmenin kendisi de bizatihî dinî/dünyevî ayırımını geçersiz kılmakta ve bu ikisinin birlikteliğine işaret etmektedir. Örneğin Weber, artan sekülerleşmeyle birlikte Pietizm ve benzeri gibi Protestan mezheplerinin özsaygı anlayışlarının Amerikan yaşam tarzını her yönüyle etkilediğini ifade etmektedir. Bunun da 19. yy sonunda ve yirminci yüzyıl başında Amerika'da son derece canlı olan dernek ve klüpler gibi bu mezheplerin sekülerleşmiş biçimleri olan kurumlar sayesinde gerçekleştiğini savunmaktadır (Weber, 1978, s. 1206). Bu gibi kurumların dinî oluşumların sekülerleştirilmiş biçimi olmalarının yanı sıra Batı düşüncesindeki kavramlar ve kavramsal şemalar da yine Hristiyanlığın temel unsurlarının sekülerleştirilmiş formlarıdır. Mesela Parsons modern Batı düşüncesindeki "determinist insan doğası" fikrinin Hristiyanlıktaki "günahkâr doğal insan" kavramının sekülerleştirilmiş versiyonu olduğunu ifade etmektedir (Parsons, 2015, s. 122). Bu gibi örnekler çoğaltılabilir, dolayısıyla bizzat sekülerleşme sürecinin bir dinde reform, dinî formların yeniden şekillendirilmesi süreci olarak ortaya çıkmış olması aslında dinî ve dünyevî biçimlerin nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Bu çalışmadaki amacımız yukarıda bahsedilen çıkış noktalarından hareketle ilk olarak sekülerleşme sürecinin günümüzde geldiği noktayı ortaya koymaktır. İkinci aşamada ve özel olarak ise Türkiye'de dinî ile dünyevî, kutsal ve profan gibi ayrımların

aslında sosyal ve kültürel biçimlenmeler yoluyla nasıl “ihlal” edildiğini ve aslında bu “ihlal”lerin günümüzde hem postmodern dindar özneliğin, dinî tecrübenin ve hem de ana akım popüler kültürün kurucu ögesine dönüştüğünü ortaya koymaktır. Bu yolla dinî alanın ve popüler kültür alanının birbirinden kopuk, iki ayrı gerçeklik değil birbirini etkileyen ve birisi olmadan diğersinin tam olarak anlam kazanamadığı alanlar olduğu ortaya konulacaktır. Türkiye bağlamında ise bu incelemenin “tasavvuf” etrafında yapılabileceği, din ve popüler kültür ilişkisinin en net biçimde tasavvuf üzerinden okunabileceği iddia edilebilir. Zira Türkiye’de modern dönemde tasavvufa yönelik bakış açısı ve tavırda da ikircikli bir yaklaşım söz konusu olmuştur. Modern İslamcılığın kimi yorumlarınca tarihin her döneminde dinî uyanışın önünde bir engel olarak görülüp ‘köhnemiş geleneğin’ bir parçası olarak dışlanırken, kimilerince de “İslâmî uyanış”ın en önemli parçası ve bizzat kurucu ögesi olarak yorumlanmıştır. Tasavvufun ve “tasavvuf”çuluğun 1980 sonrasında yeniden gelişen ve 2000’li yıllarla da adeta bir yeniden doğuş yaşayan bu ikircikli doğası yine aynı ihtilafı içerisinde barındırmaktadır. Onu öteden beri “İslâmî uyanış” ve canlanmanın en önemli parçası olarak gören muhafazakârlar bu yeniden doğuşu bir diriliş olarak okurken, tasavvufu dışlayanlar ise bu yeniden doğuşun yanıltıcı olduğunu zira “İslâmî öz”e zararlı ve uzun vadede ölümcül bir diriliş olduğunu savunmaktadırlar. Öte yandan seküler bir tavır sergileyenler ise “tasavvuf”çuluk şeklinde dirilen bu İslâmî formların popüler kültürle bütünleşmesini, tıpkı İslâmîcilerin bir kısmı gibi, hem İslâm için bir yozlaşma olarak görmekte hem de seküler yaşam tarzının ve seküler ana akım kültürün karşısında bir istila tehdidi olarak algılamaktadırlar. Bu çalışma, farklı toplumsal kesimlerde hâkim olan bu farklı bakış açılarının dışında, görece yeni bir sosyal ve kültürel fenomen olan bu pop İslâm’ın çıkış noktalarını ve sonuçlarını “tasavvuf”çuluk üzerinden açıklamaya ve anlamaya çalışacaktır.

Günümüz Toplumunda Din ve Sekülerleşme

Batı Avrupa temelli sekülerleşme paradigmasına göre çağdaş dünyada sekülerleşme fenomeni sadece tek boyuta indirgenerek açıklanamaz. Şöyle ki klasik sekülerleşme tezine göre din, kamusal hayattaki varlığı ve gücü itibariyle gerileme yaşarken yeni paradigmaya göre ise dinin bireysel hayattaki önemi artarak devam etmektedir. Ancak dini ve dindarlığı ne sadece kamusal hayata ve ne de bireylerin özel hayatlarındaki önemine bakarak değerlendiremeyiz. Zira bu gibi değerlendirmeler bir yönüyle hep eksik kalacaktır. Dolayısıyla bazı kuramcılara göre din, dinî form ve dindarlık

fenomenlerinin kurumsal, bireysel ve toplumsal olmak üzere üç boyutta ele alınması gerekir (Dobbelaere, 2006: 109). Buradan yola çıkarak sekülerleşme fenomeninin sadece bu üç boyutuyla değil daha geniş ve farklı boyutlarıyla da ele alınabileceği belirtilmelidir. Örneğin dini ve dindarlığı kurumsal din ve bireysel din şeklinde iki farklı boyutuyla ele alabiliriz. Öte yandan toplumsal, bireysel ve kurumsal olarak özetlenen üç boyuta kültürel boyutu da eklemeliyiz. Özellikle popüler tasavvufçuluğun anlaşılması açısından kültürel boyut ve kurumsal din dışındaki bireysel din anlayışı son derece önemlidir. Batı Avrupa temelli paradigma bağlamında düşünüldüğünde kilise ve kilise müdavimliği başından beri dinin ve dindarlığın temel ölçütü olarak ele alınmış ve klasik sekülerleşme paradigması da bunun üzerine kurulmuştur. Mesela Durkheim'ın şu ifadeleri bu anlamda çok önemlidir: "Bir kilise, yalnızca bir rahip kardeşliğinden ibaret değildir; o, hem laik hem de din adamlarından oluşan bütün inanların bir araya gelmesinden oluşan ahlâkî bir cemaattir. Genel olarak, büyüünün bu tür bir cemaati yoktur" (Durkheim, 2015, s. 65). Burada görüldüğü üzere Durkheim, dini hem ahlâkî bir topluluk olarak ve hem de bir cemaat olarak tanımlamaktadır ve büyüyle arasındaki farkı büyüünün böyle ahlâkî bir birliktelik halini içermediğini ifade ederek vurgulamaktadır. Dolayısıyla klasik sosyolojideki anlamıyla dinin ve dindarlığın kilise etrafında ve ahlâkî yükümlülükler getiren bir cemaat oluşumu olarak anlaşılması normaldir. Ancak din olgusunun hem ahlâkî yükümlülükler getiren niteliğinden ve hem de birlikte olma ve bir cemaat oluşturma niteliğinden öte, kutsal olanla ilişkili bir fenomen olduğu ve çok daha bireyselleşmiş bir hüviyete büründüğü günümüzde sekülerleşmeyi ve din-kültür ilişkisini de bu çerçevede anlamlandırmalıyız.

Örneğin Grace Davie'nin *Modern Avrupa'da Din* adlı çalışması modern Avrupa'da dinin, dinî inancın ve bunun pratikteki yansımalarının nasıl parametrelerle ortaya konması gerektiğine dair alternatif yaklaşımlar sunmaktadır. Davie'nin bu eseri büyük ölçüde Daniele Hervieu-Leger'nin, "hafıza olarak din" yaklaşımı ve kendisinin "vekil din" yaklaşımını bir arada sunmaktadır. Ardında bu iki kuramsal yaklaşımın var olduğu bu eser, kilise müdavimliğinden öteye geçerek modern Avrupa'da dinin doğası ve dönüşümüyle ilgili farklı parametreleri ve metodolojik olarak daha "ince veri"leri bulma peşindedir. Zira artık "kiliseye devam" parametresini kullanarak dinin düşüşte olduğunu iddia etme kolaylığı son derece yetersiz kalmaktadır. Davie, bu konudaki yanlışığa ve Avrupa'nın istisnailiğine dair kitabının giriş bölümünde şu ifadelere yer vermektedir: "Sekülerleşme evrensel bir süreç değildir. O, daha ziyade bugün Avrupa'da dinî hayatı tanımlayan şeylerin hala başkalarının yarınını da

tanımlayacağını varsayan Avrupa tarihinin kısa ve özel bir dönemine aittir” (Davie, 2005, s. 2). Genel olarak bütün sosyal bilimlerde hâkim olan ve ta ki 1945 sonrasına kadar sorgulanamaz biçimde kabul edilen Avrupa-merkezli sosyal teorilerin varsayımlarına paralel olarak din sosyolojisi ve sekülerleşme literatüründe de hâkim olan Avrupa’ya özgü durumun evrensel boyuta teşmil edilmesi artık din sosyolojisinde de 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 ve Avrupa dininden çok Avrupa dinlerinden bahsedilen bir döneme girildiğini ifade etmektedir (Davie, 2005, s. 230). Avrupa dininin tekilliğinden tedricî olarak dinî çoğulculuğa uzanan bu sürece yazar “hafızanın dönüşümü” olarak yer vermektedir. Öte yandan Davie’nin “vekil din” adı altında çalışmasında yer verdiği yaklaşıma göre, insanlar “ait olmadan inanma” anlayışı çerçevesinde dini temsil konumunda olan kurumsal yapı olarak kilisenin ve temsilciler olarak ruhban sınıfının dini temsil sürecini sorgulamaktadır. “Ait olmadan inanma” hâli dinî yükümlülükten tüketim anlayışına doğru bir geçişi de işaret etmektedir (Davie, 2006, s. 28). Böylece insanlar kilise müdavimliğinin ötesinde dini kendi öznellikleriyle farklı bir biçimde bütünleştiren tüketiciler olarak dinî pazarda yer bulan farklı dindarlık formlarına sahip olurlar. Böylece insanların dini algılayış biçimleri ve dinle kurdukları ilişki hiyerarşik bir yükümlülük ilişkisinin dışına çıkmıştır.

Bu durum başlı başına dinin gündelik hayattaki konumunu ve aldığı yeni biçimleri etkileyecek bir unsur olmuştur. Bu anlamda gündelik hayat ve popüler kültür açısından bakıldığında şu açıkça görülmektedir ki; nasıl ki geleneksel toplumlarda din kültürün omurgası olmuşsa, günümüz toplumlarında da popüler din de popüler kültürün omurgası olmaktadır. Dolayısıyla dinin kutsal alanda ve kutsal dışı alanlarda eriştiği yaygınlığa odaklanılabilir. Bu çerçevede dinin yeni kültürel formlarla sürekli uyum sağlayarak varlığını yeni biçimlerde devam ettirdiğini ve bunun da dinin düşüşü ya da gerileyişi değil bilakis farklı kültürel formlar altında etkisini devam ettirmesi anlamına geldiğini düşünebiliriz (Ostwalt, 2006, s. 54). Bu noktada dinî yükümlülükten sıyrılarak tüketim nesnesi olarak dinî formlara geçişin yanı sıra bir başka gelişmeden de bahsetmeliyiz. Bu da Batılı literatürde “spiritüel dönemeç” olarak ifade edilen (Aupers ve Houtman, 2007) ve din algısının içeriğinin dönüşümüne işaret eden bir süreçtir. Buna göre dindarlıklar geleneksel din anlayışlarından farklılaşarak kişiye özel olarak bireyselleştirilmiş bir forma bürünmüştür. Bu durum, müşteriye özel esnek üretim düzenini anlatan post-fordist üretim biçiminin adeta dinî pazara uyarlanmış biçimidir.

Bu durumun hem Batı dünyasında ve hem de Türkiye'deki karşılıklarına dair bazı ilk çalışmalar yapılmaktadır. Örneğin Furseth iki ardışık kuşağı karşılaştırdığı çalışmada, genç kuşağın "her şeyin bir anlamı var" noktasından "bir şeye inanmak istiyorum" noktasına evrildiğini tespit etmiştir (Furseth, 2005, s. 157). Bu değişim kurumsal dinden bireysel bir spiritüalizme geçiş yapıldığının, bireyin geleneksel ve tarihsel hafıza taşıyan bir dinî tasavvurdan sadece kendi özyaşamöyküsüne odaklanana bir dindarlığa yöneldiğinin göstergelerindedir. Öyle ki postmodern birey artık dini, geleneksel Hristiyanlıktaki tarihsel ve ötedünyacı bir "kurtuluş" yolu olarak değil, bütün anlamı özyaşam öyküsünde gizli Amerikanvârî bir "mutluluk arayışı" [pursuit of happiness] olarak görmektedir. Bu bireyselleşme durumu ve herkesin bireysel olarak dinsel formları farklı şekillerde algılaması ve yaşaması Türkiye örneğinde de görülmeye başlanan bir gelişmedir. Örneğin Bilgin bu konudaki çalışmada bu değişimi şöyle ifade etmektedir:

Bu değişimin, hemen hemen her türlü sosyal değerın 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 değerın gözlemlenmediği bir toplumsal düzlemde, dindarlar da bu değerlerden arınma sürecine, dinin geleneksel anlayışından sıyrılabildikleri ölçüde dâhil olmuşlardır (Bilgin, 2002, s. 211).

Dindar kesimlerin popüler kültürle ilk temaslarının ardından günümüzde, özellikle 2000 yılı sonrasında Ak Parti iktidarı döneminde, dindar kesimlerin popüler kültürle ilişkisi yeni bir boyut kazanmıştır. Ana hatlarıyla 1980-2000 arası dönemde popüler kültürle kurdukları ilişkide hâkim ana akım kültüre ve popüler kültüre alternatif bazı kültürel üretim faaliyetlerine giren ancak bu ürünleriyle ana akım kültürü etkileme veya yeni popüler kültürel formlar oluşturma anlamında marjinal kalan "İslâmcı" veya "dindar" kesimler, 2000 sonrası yeni dönemde farklı bir eksene yerleşmişlerdir. Bu yeni eksende hem dindarların yeni dinî formlarla kendi iddialarından taviz verdiği ve hem de ana akım kültürün dinî formlara daha açık hale geldiği bir süreç yaşanmıştır. Bu bir nevi uzlaşma dönemini "dinin postmodernleşmesi" olarak adlandırılan süreçle eşzamanlı gerçekleşen bir gelişme olarak okuyabiliriz (Sarıbay, 2010, s. 7-8). Söz konusu postmodernleşme ideolojik bir konum ve bir kimlik olarak ateizmin, teizmin veya farklı dinlere ait paradigmalarn kendilerini yegâne doğru olarak gören gerçeklik

iddialarından vazgeçerek birbiriyle uzlaşabilen ayrı varlıklar şeklinde hayatiyetlerini devam ettirebileceği bir toplumsal ortamı da işaret etmektedir (Rorty ve Vattimo, 2004). İşte 2000 sonrası bu dönemde Türkiye’de din ile seküler ana akım kültürün uzlaşma zeminini dinî açıdan oluşturan temel, büyük ölçüde popüler tasavvufçuluk olmuştur. Tasavvufun tasavvufçuluk olarak yeni toplumsal ve kültürel bağlamdaki “dirilişi” böyle bir eksende gerçekleşmiştir. Batı toplumları örneğinde düşünüldüğünde spiritüel dönemeç olarak tecrübe edilen süreç Türkiye bağlamında ise tasavvufçuluğun spiritüalist akımların yerini almasıyla ilerleyen bir gelişme olmuştur. Şimdi bu gelişmenin Türkiye’deki tarihsel ve sosyolojik zeminini ve son yıllarda tasavvufçuluğun yazılı ve görsel kültürdeki izdüşümlerini ele almaya çalışacağız.

Türkiye’de Tasavvufun “Dirilişi”

Türkiye’de tasavvuf konusunu teolojik açıdan ilahiyatın konusu olarak ve tasavvufun sosyal-kültürel örgütlenme biçimleri olan tarikatların tarihsel gelişimi ve geleneksel dünyadaki konumu açısından ele almanın ötesinde yeni bir kültürel gelişme olarak tasavvufçuluğun popüler kültür ürünlerindeki görünümü üzerine odaklanıyoruz. Böylelikle tarikatlar ve cemaatler üzerine yapılan etnografik saha araştırmaları üzerinden yeni dindarlık biçimlerini yorumlayan bazı çalışmalardan farklı olarak popüler kültür ürünlerine odaklanarak günümüzün popüler İslam fenomenini anlamada özelde bir dinî grubu ele almaktan ziyade genel olarak “tasavvufçuluk” adıyla tanımladığımız toplumsal fenomeni inceliyoruz. Tasavvuf klasik anlamıyla İslam geleneğinde özellikle bazı selefi ekoller tarafından dışlanmış, İslâm’a dışarıdan giren yabancı bir unsur olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. Cumhuriyet öncesi ve sonrasındaki modernleşme döneminde de garip bir şekilde hem İslâmcılar tarafından ve hem de modernleştirici reformlara imza atan Osmanlı bürokrasisi ve laikleştirici reformlar gerçekleştiren Cumhuriyet rejimi tarafından geriliğin, hurafenin, bozulmanın bir sembolü olarak görülmüş ve dışlanmış. “Gerçek İslâm”ın tasavvuf ve onun oluşturduğu köhnemiş ve yozlaşmış tarikat yapılanmalarında aranmaması gerektiği ve aslında İslâm’ın akla, fenne ve terakkîye mânî bir yapısının olmadığı hem İslâmcılar ve hem de laikleştirici seçkinler tarafından vurgulanmıştır. İslâm’ın modernleşme karşısında bir anlamda aklanması için günah keçisi olarak tasavvuf seçilmiştir. Hatta bunun da ötesinde Cumhuriyetin hümanist kültür politikaları eliyle Yunus Emre, Mevlânâ ve Hacı Bektaş gibi figürler “gerçek tasavvuf”un ve “Türk İslâmı”nın örnek şahsiyetleri olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu anlamda bakıldığında “gerçek İslâm”

“Türk İslâmı”dır ve gerçek tasavvuf da hoşgörü timsali olarak yeniden inşa edilen bu figürlerdir. Cumhuriyetçi devlet aklı Hilafetin ilgası, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın tesis edilmesi ile “gerçek İslam”ın ne olduğunu tanımlama yetkisini kendi tekeline almıştır. Başlangıçta belirttiğimiz üzere bu “caesaropapist” yönetim modeli Türkiye’de dinin kendi organik örgütlenme biçimi olan tekke ve zaviyeler gibi yaygın ve etkili bir kurumsallaşmayı yok etmiştir. Buna karşın alternatif olarak, özellikle erken Cumhuriyet döneminde, dine ve dinî olana dair kayda değer bir sosyal, kültürel ve politik program ortaya koymamıştır. Böylece hem halk katında hem de devletin üstyapıları katında dini yok sayan ve bastıran genel bir tutumun sonucu olarak, dinsel fenomenler varlıklarını bir nevi kaçak ve korsan örgütlenmeler şeklinde çarpık ve düzensiz biçimlerde yer altında devam ettirmişlerdir. Bu durum dinî fenomenlerin kültürel olarak geri döndüğü yıllar olan 1980’lerde arabesk bir takım formların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur.

II. Meşrutiyet Dönemi’ndeki İslamcılar arasında çok ciddi ve verimli tartışmalara konu olan tasavvuf ve tarikat örgütlenmelerindeki yozlaşma hadisesi ve bu alanda acil ve kapsamlı reform önerileri önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Ancak Cumhuriyet rejiminin katı laisist politikaları sonucu, herhangi bir reforma imkân verilmeden bu sosyal ve kültürel varlığın yok sayılarak kanun yoluyla ortadan kaldırılması yoluna gidilmiştir. Kendi organik örgütlenmesini yitiren tasavvuf fenomeninin “kurumsuzlaşma” gibi önemli bir gerçekle karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Batı literatüründe Hristiyanlık bağlamında “dinin kurumsuzlaşması ve post-geleneksel çağ” (Hervieu-Leger, 2000: 167) gibi kavramsallaştırmalar etrafında tartışılan bu gelişme, kurumsal dinin ve kiliselerin kendi iç dinamikleri çerçevesinde etkisini yitirmesini ve kişilerin ritüel ve pratiklerden ayrı olarak kişiye özel inanış ve kutsal algılarına yönelmesine ve “ait olmadan inanmaya” atıf yapmaktadır. Oysa Türkiye’de farklı bir şekilde dinî kurumların kendi iç dinamiklerinden dolayı değil devlet eliyle uygulanan laikleştirici politikalar sonucu bir “kurumsuzlaşma” yaşanmıştır. Dolayısıyla Batı Avrupa özelinde toplumsal-kültürel dönüşümün beraberindeki bir sekülerleşme süreci olarak yaşanan gelişme Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde ise daha çok hukukî ve kurumsal düzenlemelere dayanan bir laikleştirme pratiği olarak gerçekleşmiştir. Günümüzde elbette birçok tarikat şu veya bu şekilde faaliyetlerine devam etmektedir ancak hâlâ hukukî anlamda yasadışı olarak görülmekte, tarihî olarak yıllar boyu bastırılmış olmanın yozlaştırıcı etkilerini taşımakta ve her dönem değişen farklı hükümetlerin politikalarına göre şekillenmektedir. Dolayısıyla bizim ele aldığımız “tasavvuf”çuluk fenomeninin konusu olan tasavvuf kendine ait organik bir yasal

yapılanması olmayan ve 2000'li yıllarda "kurumsuzlaşmış" halde bulunan bu tasavvuftur. Bahis konusu edilen bu tasavvufçuluk aynı zamanda, Batılı sekülerleşme biçimlerinin ve kurumsal dinin dışında ortaya çıkan bireyselleşmiş dinsel formların da Türkiye özelindeki karşılığı olarak okunabilir. Söz konusu olan, kurumsal dinden bireyselleştirilmiş dine geçiş, saygı ve tabu konusu olan dinden tüketim nesnesi haline gelen "metalaşmış kutsal"a geçiş, sorumluluktan tercih özgürlüğüne geçiş gibi dinamikleri içerisinde barındıran bir dönüşüm sürecidir. Bu süreç Batı'da (ve özellikle ABD'de) kurumsallaşmış kilise müdavimliğinden yeni dinî hareketlere ve kültürelere doğru bir yönelimi içerirken, Türkiye'de ise ibadetlerini yerine getiren, "mütedeyyin" bir cami cemaati olmaktan öte "kurumsuzlaşmış" tasavvufçuluğun yeni dindarlık formlarını barındırmaktadır. Bu anlamda günümüzde sekülerleşmenin Türkiye'de aldığı biçimler alışılmış folk İslâmı türlerinin postmodern popüler kültürle alışmanmış halleridir.

Tasavvufun sosyal örgütlenme biçimi olan tarikatlar kent nüfusunun giderek arttığı 1980'li yıllardan beri kentte yaşayan kitlelerin de yaygın ilgisine mazhar olmuştur. Bu ilgi hem yeni kentleşen kırsal nüfusu ve hem de daha kentli, daha eğitilmiş ve daha sekülerleşmiş kesimleri kuşatan yaygın bir ilgidir (Güngör, 1998, s. 172). Zira tasavvufî örgütlenmeler olan tarikat ve cemaatler arasında farklı sosyo-ekonomik ve kültürel sınıflara hitap eden ve kendisine hedef kitle olarak farklı kesimleri seçen çeşitli dinî gruplar bulunmaktadır. Ancak bizim "kurumsuzlaşmış tasavvuf" olarak ifade ettiğimiz sosyal fenomen ise daha çok küreselleşme, iletişim devrimi ve yeni medyanın ve bu medya vasıtasıyla yeni popüler kültürün son derece büyük bir yaygınlığa kavuştuğu 2000'li yıllar ve 2010'lu yılları ilgilendirmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu edilen, tasavvufun yeni medya vasıtasıyla gündelik hayatın görsel ve yazılı kültüründe "tasavvufçuluk" olarak dirilişidir. Tasavvufun 1950'li yıllarda laikleştirici politikaların etkisiyle içinde bulunduğu hâli ile bugünkü sekülerleşmiş durumunu mukayese etmek adına şu örnek açıklayıcı bir çerçeve sunacaktır. İsmail Kara'nın Kudsi Ergüner'in bir yazısından aktardığı anekdotta, 1958-59 senelerinde yıllar sonra ilk kez Mevlevî ayini yapılmasına izin verildiği ve fakat orada bulunan Valinin herkesi toplayarak, "bu yaptıklarının sadece bir 'gösteri' olduğunu" söyleyerek, "Allah" dememeleri konusunda katılımcıları sıkı sıkıya tembihlediği rivayet edilmektedir (Kara, 2009, s. 237). O yıllarda Mevlevî ayininin gerçekten bir dinî ritüel olduğu için "Allah" denilerek zikredilebileceği ve bunun yasalara aykırı olduğu için sorun olabileceği ihtimaline binaen bizzat ilin en yüksek mülkî amiri olan kişi tarafından böyle bir uyarı yapılmıştır. Oysaki bugün tam tersi bizzat devletin bu konulardaki en üst makamı olan

Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından “Mevlevîlik ve Semâ Törenleri Hakkında Genelge”¹ yayımlanmış ve Mevlevî ayininin aslına uygun yapılmasıyla ilgili bazı uyarılarda bulunulmuştur. İlgili yazının il müdürlüklerine, Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği’ne ve diğer ilgili kültürel ve turistik tesislere de resmî olarak yazıldığı bilinmektedir. Böyle bir genelgenin yayımlanması bir yandan hem toplumun büyük ölçüde sekülerleştiğine ve bu gibi tasavvufî ritüeller ve simgeler konusunda pek hassas olmayabildiğine işaret etmektedir. Ayrıca bu ritüellerin popüler kültürel formların etkisi altına girdiğini ve bir yandan da dinî simgelerin ana akım kültürle bütünleşerek son derece etkili olduğunu göstermektedir. Hatta bu genelgede bile semâ töreni ibaresinin yanı sıra sema gösterisi ibaresi de kullanılmaktadır. Bu durum dinî/tasavvufî bir ayin ve ritüelin “gösteri” olarak popülerleşmesinin ve dinî formların metalaşmasının bir belirtisi olarak okunabilir. Tasavvufçuluğun Türkiye’de yaygınlaşması ve revaç bulmasının bir diğer boyutunu da küreselleşmeyle birlikte ve yeni medya vasıtasıyla imajların sonsuz bir biçimde yeniden üretilebilir hale gelmesi (Isenberg, 2001) ve en hızlı bir biçimde en geniş izleyici kitlesi için erişilebilir olması oluşturmaktadır. Bu sayede gerek yazılı ve gerekse görsel kültürde tasavvuf kaynaklı aforizmaların veya görsellerin çok geniş bir kesim tarafından yoğun bir biçimde paylaşıldığı gözlemlenmektedir. Öte yandan küreselleşme süreci sayesinde gelenek içerisindeki daha ılımlı ve evrenselci unsurların yeniden keşfedildiği (Ernst, 2006, s. 18) ve fakat bu gelenek keşfinin muhafazakârlar tarafından görüldüğü haliyle bir yeniden ihya veya inşa değil, popüler kültürel formlar içerisinde yeni biçimler kazanma süreci olduğu görülmektedir. Bu anlamda tasavvuf ekolleri de İslâm’ın evrenselci, diğer kültürlerle iletişime açık ve ılımlı formlarını temsil eden geleneksel bir boyutu olarak işlevsel hale gelmiştir. Bu noktada “geleneksel” öğenin konumlanması son derece önemlidir. Hall geleneğin tarihsel olarak değişmeyen bir öz şeklinde değil sürekli sınıfsal gelişmeler ve konumlanmalarla ve diğer etkenlerle ilişkili olarak değiştiğini ve “gelenek” öğelerinin de bu ekseninde popüler kültür içerisinde yeni anlamlar kazandığını ifade etmektedir:

Bu durum bizi yeniden popüler kültür içerisindeki kafa karıştırıcı bir terim olan “gelenek” hakkında düşünmeye zorlar. Gelenek, kültür içerisinde hayatî bir unsurdur. Ancak bu durumun eski formların aynen devam etmesiyle pek alakası yoktur. Bu, daha çok bu gibi unsurların birbirleriyle nasıl ilişkilendiği ve birbirine nasıl eklemelendiğiyle ilgilidir.

¹Bu Genelgeye ulaşmak için bkz. <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,157889/mevlevilik-ve-sema-torenlere-hakkinda-genelge.html>, Erişim Tarihi, 28.03.2016.

Bu tür ilişkiler ve düzenlemelerin ulusal bir popüler kültür içerisinde sabit ve tescilli bir konumu ve kesinlikle tarihsel geleneğin akışı içerisinde hep kendisiyle birlikte değişmeksizin süregelen bir anlamı yoktur (Hall, 1998, s. 450).

Hall burada geleneğe yönelik tarihsel olmayan bakış açılarını eleştirmekte ve geleneksel unsurların tarihsel ve sınıfsal konumu içerisinde sürekli değişen anlamlarının irdelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere gelenek dediğimiz şey donuk, sabit ve değişmez bir kategori değildir. Geleneğin birçok farklı formları ve tezahürleri olup, nasıl ki modern öncesi dünyada büyük gelenek/küçük gelenek, medrese/tekke geleneği, şehir İslâmı/halk İslâmı olarak adlandırılan ayrımlar varsa modern dünyada da benzer sınıfsal ayrımlar olduğu muhakkaktır. 2000’li yıllarda ortaya çıkan tasavvufçuluk fenomeni de bu bağlamda anlaşılabilir. 20. yüzyıl Türkiye İslâmcılığının son derece katı, yer yer selefi yapısı ve Türkiye dışındaki İslâm ülkelerinden yapılan çevirilerle yerli geleneği ve muhafazakârlığı dışlayan yönelimleri 2000’li yıllarla birlikte daha muhafazakâr ve yerli bir çizgiye kaymış ve bu bağlamda o zamana dek dışlanan tasavvuf öğeleri merkezî konuma oturmuştur. Klişe figürler olarak 1990’larda İslâmcıların (muhafazakârlarla ve milliyetçilerle birlikte) kullandığı mehterân ve yeniçeri simgesinin yerini semâ töreni ve semâzen figürü almıştır. Sınıfsal olarak çeperlerden merkeze doğru hareket eden ve 2000 sonrası dönemde büyük ölçüde siyasî ve ekonomik iktidarı pekiştiren geniş bir kitlenin, 1980’li ve 1990’lı yıllardaki daha “marjinal” ve “katı” simgeler yerine dönüşüme ve bütünleşmeye daha açık simgeler kullanmaya başlaması ve bu simgelerin de ana akım kültürde daha çok revaç bulması bu anlamda tesadüf değildir.

Yazılı ve Görsel Kültürde Popüler Tasavvufçuluk

Genelde tasavvuf ve özelde Mevlânâ teması son dönemde yazılı popüler kültürde önemli bir unsura dönüşmüştür. Öyle ki artık kitapçılarda, özellikle çok satan kitaplar reyonunda mutlaka tasavvufî öğelere atıf yapan veya bütünüyle tasavvufu konu edinen birçok roman, öykü veya deneme türünde kitap bulunmaktadır. Bunun dışında ikinci bir tür olarak kişisel gelişim reyonunun yanı sıra tasavvufî anlamda kişisel gelişim olgusuna bakan müstakil bir kitap reyonu olarak tasavvufî kitaplar reyonu da bulunmaktadır. Kurguya dayalı edebî eser türündeki kitaplar da, kişisel gelişim kitapları da tasavvufî başlıklar ve temalarla çok yoğun bir okuyucu kitlesinin ilgisini çekmiştir. Aslında bu kitapları alımlayan hedef kitleyi okuyucular olarak sınırlamak

yerine izleyici kitlesi de diyebiliriz çünkü bu kitaplar yeni medyada görselleştirilmiş metinler oluşturularak paylaşılan, adlarına gruplar veya kişisel bloglar oluşturulan yaygın ve sürekli bir ilginin konusu haline gelmiştir. Dolayısıyla söz konusu kitle sadece okurlardan değil medya kullanıcıları ve izleyicilerinden oluşmaktadır. Bu durum kişilerin medya hesapları aracılığıyla benzer gruplardan diğer kişilerle farklı bir ağ ve adeta yeni bir *gemeinschaft* oluşturduğu bir etki oluşturmuştur (Lugano, 2010, s. 74).



Resim 1: Bir kişisel medya hesabında paylaşılan pasaj.

Bu sanal evren, çevrimiçi olanlar için yeni topluluğun ve topluluk duygusunun fiziksel dünyada olmasa bile siber mekânda yeniden oluşturulabileceği inancını da yansıtmaktadır. Bu gruplarda paylaşılan tasavvufî pasajlar ve kitap fragmanları içeren görselleştirilmiş malzemelerle insanlar birbirlerine düşüncelerini ve duygularını ifade ederken bir yandan da kendi benlik sunumunu ve “izlenim yönetimini” gerçekleştirmektedirler (Goffman, 1956, s. 132). Ancak bu, yüz yüze iletişimdeki gibi bir sunum olarak görülemez çünkü kişi dijital alanda kendisini hiç tanımayan bir kitleye karşı adeta yoktan var edilen bir izlenim oluşturmaya çalışmaktadır. Goffman’ın bahsettiği jestler, mimikler ve yüz yüze iletişim tekniklerinin ve o an orada gerçekleştirilen performansın dışındaki gerçeklerden farklı olarak dijital ortama has başka teknikler vardır. Bu da büyük ölçüde kişinin yeni medya aracındaki kişisel alanında yaptığı görsel ve yazılı “paylaşımları”dır. Bu paylaşımlar genellikle kişinin kendi benliğini dinî-tasavvufî sözler ve mecazlar içeren aforizmalarla kurması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum yukarıda bahsedildiği üzere geleneksel bir tarihselliğe dayanan kurtuluşçu din anlayışı yerine kendi özyaşamöyküsüne uyarlanmış ve talebe göre “kişiselleştirilmiş” mutluluk arayışındaki bireysel dindarlığı destekler. Bu paylaşımlarda tarihsel bilincin yerini özyaşamöyküsü bilinci ve dinî kurtuluşun yerini de mutluluk arayışı almaktadır. Bunlarda yer alan sözlerin atfedildiği kişilere ait olup olmadığı da önemini yitirmektedir. Artık orada o söz kimse atfedildiyse ona aittir. Mevlânâ, Şems veya Yunus Emre’nin o sözün sahibi olup olmadığı önemli değildir. Önemli olan o “paylaşım”ların aldığı yeni biçim ve izleyiciler tarafından nasıl

alımlandığıdır. Bu paylaşımlardaki en önemli unsurlardan biri dinî öğelerin gündelik hayattaki sıradan olaylarla, maddî kültür ve tüketim unsurlarıyla ve “ilişki”lerle ilintilendirilmesidir. Bunların hepsi bütünüyle dinsel bir öge olarak değil bahsettiğimiz özyaşamöyküsünün bir parçası olarak anlam kazanmaktadır.

Örneğin Resim-2’de besmele gibi “dini” ve “kutsal” bir unsur kadın-erkek ilişkisi ve sevgisiyle ilişkilendirilmiştir. Yazının görseli de bir karpuz diliminin üzerinde kalp şekli olarak sunulmuştur. Burada da görüldüğü üzere sıradan gündelik unsurlar, tüketim ürünleri veya aşk ve sevmek gibi kadın-erkek ilişkilerini ilgilendiren konular hem Resim 2’de ve hem de Resim 3’de kullanılmıştır.

Resim 3’de de kalbin sevdiği için atışı dua gibi dinî bir öğeyle ilişkilendirilmiştir.

Paylaşımın görselinde de yine dini ve gündelik unsurlar bir arada sunulmuştur. Örneğin Arapça Allah yazısı kalp şekli içerisinde sunulmuştur ve bu da kalp atışı grafiği üzerine yerleştirilmiştir. Bu gibi örnekler kutsalın profanlaştırıldığı veya “desacralization” içeren örnekler olarak görülüp görülmeyeceği tartışma konusudur. Bir profanlaştırma örneği olarak Kur’an ayetlerinin saz ile türkü gibi çalınıp söylenmesi



Resim 3: Bir kişisel sosyal medya hesabında paylaşılan görsel ve yazı.



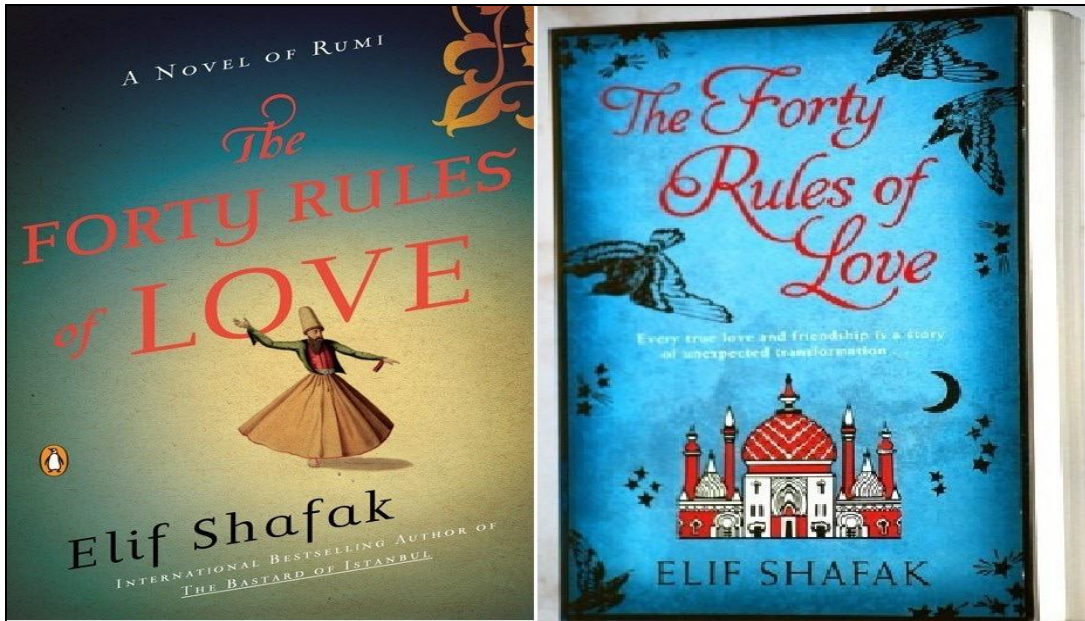
Resim 2: Bir kişisel sosyal medya hesabında paylaşılan görsel ve yazı.

verilebilir (Yavuz, 2001, s. 105) ancak buradaki örneklerin ise profanlaştırma olup olmamasından bağımsız olarak, her hâlükârda dinsel sayılabilecek formların popüler kültürle iç içe geçtiği örnekler olduğu gözlemlenmektedir. Öte yandan bu gibi kitapların ana akım kültürün satış ve dağıtım kanalları olan yerlerde satılması ve imza günleri düzenlenmesi de sıradan bir olay ve etkinlik haline gelmiştir.



Resim 4: *Allah De Ötesini Bırak* Kitabı (Koşar, 2013) ve yazarının imza gününden bir fotoğraf.

Yazılı kültürde popüler tasavvufçuluğun bir başka boyutunu kurgusal metinler olan romanlar oluşturmaktadır. Bunlar arasında en çok üne kavuşan ve edebî bir popüler kültür ürünü olarak Türk edebiyatında en kısa zamanda en çok satışı yapma anlamında büyük bir başarı getiren Elif Şafak'ın *Aşk* adlı romanı olmuştur. Bu roman sadece Türkiye'de değil dünya kitap piyasasında da *Forty Rules of Love* (Aşkın Kırk Kuralı) başlığıyla satışa çıkmış ve önemli bir popülerlik kazanmıştır.



Resim 5: Elif Şafak'ın *Aşk* adlı romanının İngilizce versiyonunun kapakları.

Kitabın yurtdışındaki sunumunda kitap kapağının Mevlânâ, Mevlevîlik ve semâzen imgeleri üzerine kurulu olduğu görülmektedir. *Aşk* kitabı İngilizce kitap kapağında da belirtildiği üzere bir kadın-erkek ilişkisinden yola çıkarak ilahî aşkı ve bireysel bir dönüşüm öyküsünü anlatma iddiasındadır. Bu öykü de daha önce belirttiğimiz üzere kişinin tarihselliği ve geleneği kendi özyaşamöyküsüne uyarlayarak kullandığı bir din algısını yeniden üretmektedir. Öte yandan bu, yeni bir romans türünün de doğuşuna işaret etmektedir. Şöyle ki Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında son derece popüler olan ve kanonik edebiyatın ana omurgasını oluşturan ulusal-seküler romans türü 2000'li yıllarda popüler tasavvufçu edebiyatın ortaya çıkışıyla birlikte dinsel imgelerle yüklü dinî bir romans türüne evrilmiştir. Bu yönüyle bakıldığında son yıllarda Cumhuriyetin kanonik edebiyatına özgü, aşk, ilişki ve sevgi anlatısına dayalı ulusal-seküler romans türü mevcut kanonun ihlal edilmesi ve yeni bir kanonik çerçevenin inşa edilmesiyle ciddi bir dönüşüme uğramıştır. Bu romans türü özellikle 19. yüzyılda Amerika'da sıklıkla görülen evanjelik romans türünün (Neal, 2006, s. 32) Türkiye versiyonu olarak tasavvufî romans şeklinde isimlendirilebilir (Yazar, 2011, ss. 81-83). *Aşk* kitabı bu anlamda tasavvufî romans diye adlandırdığımız yeni edebî türün en kristalleşmiş hali olarak görülebilir. Bu romanın 2009 yılında ilk kez İngilizce ve sonra Türkçe olarak yayımlanmasından sonra birçok farklı versiyonuyla benzer roman, öykü veya deneme kitapları yayımlanmış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir. Bu gibi kitaplar okur kitlesi açısından büyük bir ilgiyle karşılanmış ve hatta üçlemeler yazılmıştır. Artık bu tür kitaplara hem tasavvufî romans türünde ve hem de tasavvufî kişisel gelişim türünde çok yaygın bir biçimde rastlanmaktadır. Şafak'ın kendi kitabı hakkındaki şu değerlendirmesi popüler kültür ürünü olarak bu romanların arka planı hakkında önemli ipuçları vermektedir:

Bu romanda okura yüreğimi açtım. Tasavvuf benim sırrımdı, o sırrı aşikâr ettim. Şems ve Mevlânâ hakkında bir kitap yazayım arzusuyla kaleme almadım bu kitabı. Ben "aşk"ı anlatmak istedim. Buydu çıkış noktam. Hem dünyevî hem manevî boyutlarıyla aşkı yazdım. Zıt gibi görünen karakterleri yan yana getirerek evrensel bir öz yakalamayı arzuladım. 2008 senesinde Boston da yaşayan üç çocuk annesi mutsuz bir Yahudi Amerikalı kadın için Mevlânâ ne ifade ediyor, bu sorunun cevabını kovaladım (Şafak, 2009).

Elif Şafak'ın ifade ettiği üzere söz konusu romanın merkezinde tasavvufî öğeler bulunmaktadır. Ancak bu tasavvufî öğelerin kullanımı Mevlânâ ve Şems dolayımında aslında “mutsuz”luktan “mutluluk arayışı”na yönelen bir özyaşamöyküsünü “aşk” teması etrafında anlatma çabasıdır. Böylece tarihsel gelenek burada da bireyin kendi yaşamına uyarlanmıştır. Bu bağlamda geleneğin yeniden üretimi Hall'un tabiriyle farklı bir eklemlenme yaşayarak yeni anlamlar ve değerler kazanmıştır.

Yazılı kültürdeki bu yoğun etkinin yanı sıra popüler tasavvufçuluk görsel kültürde de yaygın bir şekilde biçimlerle karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde adeta bir klişe olarak semâ ayini ve semazen figürü, ney ve neyzen figürü gibi görsel öğeler yukarıda anlatılan yazılı kültür öğeleriyle birbirlerini destekler mahiyette bir etki alanı oluşturmuştur. 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 tam anlamıyla dindışı/profan bir performans ve pop kültüre ait bir gösteriden ibarettir. Ancak tam olarak sadece turistik bir seyir faaliyeti veya kısmen dinî bir ritüel olarak algılanıp öyle alımlanması kesin çizgilerle belirlenebilecek bir şey değildir. Kesin olan durum artık tasavvuf ve Mevlevîlik dolayımıyla İslâm'a ait simge ve figürler olarak semâzen, Mevlânâ ve neyzen gibi resimlerin kayda değer bir pop kültür öğesine dönüşürken, İslâm'ın suret yasağı konusundaki keskin tavrını da esnettiğidir. Bu durum aynı anda hem dinin popüler formlar üzerindeki yaygın etkisinin ve hem de popüler kültürün dindarlık ve dinî algılar üzerindeki etkisinin göstergesidir.



Resim 6: Semazen figürüyle budanmış ağaçlar ve alışveriş merkezinde bir semâzen figürü.

Gösteri çağında hem sanatın ve hem de kutsalın dönüşümü, semâ “gösterisi” bağlamında düşünüldüğünde ortaya çıkan manzara şöyle açıklanabilir: semâ, kalıcı ve etkisi uzun yüzyıllar boyu süren bir sanat eseri olmaktan ziyade o an, orada olup noktalan ve geçici bir süre için gerçekleşen bir performans sanatına dönüşmüştür. Din açısından bakıldığında ise Durkheim’dan beri vurgulanan kolektif şuur ve dinî topluluğun ritüel yoluyla bu kolektif şuurunu sürekli tazelemesi ve diri tutmasından bahsedilemez. Zira yazının başlangıcında belirtildiği üzere Durkheim kiliseyi ortak bir ahlakî cemaat olarak tanımlamış ve büyüünün böyle bir cemaati olmamasını vurgulayarak din ile büyü arasındaki temel ayrımı bu şekilde koymuştur. Dolayısıyla semâ gösterisi de sünnet düğünlerinde, düğünlerde, AVM’lerde veya açılış törenlerinde Mevlevî âdâb ve erkânına uygun olmayan şekillerde yapılan ve bu anlamda ritüel olma vasfını yitiren bir dindışı popüler kültür ürününe dönüşmektedir. Kaldı ki geleneksel anlamda tarikatın âdâb ve erkânına uygun bir biçimde yapılmış olsa bile, kurumsuzlaşmış olan ve dolayısıyla izleyenleri kendi bağluları olarak ortak bir ahlakî cemaat bünyesinde ve kolektif şuur etrafında toplama vasfını yitirmiş bir “tasavvufçuluğun” ürünü olan semâ gösterisi İslâmî ve tasavvufî anlamda zikir vasfını ve sosyolojik anlamda da ritüel vasfını yitirmiştir. Görsel olarak hediyelik eşya şeklinde yaygın bir kullanıma kavuşan semâzen figürü, ürünlerin reklamlarında, siyasi partilerin propaganda araçlarında ve daha birçok alanda yaygın bir figür olarak kullanılmaktadır. Ayrıca düğün, kutlama gibi özel gün ve gecelerde bir eğlence unsuru olarak “palyaço” veya “animatör” kiralınması gibi semâzen ekibi kiralınması gündelik hayatın alışılmış bir unsuruna dönüşmüştür.



Resim 7: Düğünde semâ eden semâzenler ve bir su firmasının semâzen figürlü reklamı.

Sonuç

Bu çalışmada tasavvufun görsel ve yazılı kültürde bu yeniden doğuşunu aslında dinin ve tasavvufun hayatiyetine zarar veren ölümcül bir diriliş olarak gören bazı “dindarların” ve bu süreci dinin ve dinî simgelerin kamusal alanı istilasını olarak algılayan bazı sekülerist/laisistlerin dışında popüler tasavvufçuluk fenomeni adı altında irdelemeye çalıştık. Öyle görülüyor ki bu gelişmeler, popüler tasavvufçuluk fenomeninin gündelik hayatta katı dinî sınırları daha çok aşındırdığı ve geleneksel halk İslâmı türevlerinin günümüzde pop İslâm olarak farklı şekillerde yeniden üretildiği ve yaşandığı ara formları zengin bir çeşitlilikle oluşturmaya devam edecektir. Bu duruma bazı İslâmcı, dindar veya muhafazakâr kesimlerin tepkileri pop İslâma ve popüler tasavvufçuluğa karşı bir nevi yeni bir dinî püritanizm üretmektedir. Öte yanda ise bu gelişmeleri seküler yaşam tarzına ve seküler ana akım kültüre karşı bir tehdit olarak gören sekülerist bir püritanizmin de oluşmaya başladığı görülmektedir. Sürekli değişim içinde yeni ara formlar oluşturan bir kültürel akım olarak bu popüler tasavvufçuluğun, toplumun kayda değer bir çoğunluğunu kapsayan, neo-liberal öznellik formlarıyla uyum içinde olan ve hem dinî, hem de sekülerist püritanizmi dışlayan bir yapısı vardır. Öte yandan bu akımın, Türkiye’de eskiden beri önemli bir zemine sahip olan muhafazakârlığın geniş mezhepliliğine de yaslanan bir postmodern dindar öznellik yarattığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Kaynakça

- Berger, P. L. (2002). Sekülerizmin gerilemesi. Ali Köse (Der.), içinde, *Sekülerizm sorgulanıyor: 21. yüzyılda dinin geleceği* (s. 11-32). İstanbul: Ufuk.
- Bilgin, V. (2003). Popüler kültür ve din: Dindarlığın değişen yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 193-214.
- Davie, G. (2005). *Modern Avrupa’da din*, A. Demirci (çev.). İstanbul: Küre.
- Davie, G. (2006). Is Europe an exceptional case?. *The Hedgehog Review* (Special Double Issue: After Secularization), 8(1-2), 23-34.
- Dobbelaere, K. (2006). Sekülerleşmenin üç yüzü: Toplumsal, kurumsal ve bireysel sekülerleşme. Ali Köse (Der.), içinde, *Laik ama kutsal* (s. 109-128). İstanbul: Etkileşim.

- Durkheim, E. (2005). *Dinî Hayatın İkel Biçimleri*. (F. Aydın, Çev.). İstanbul: Ataç.
- Ernst, C. W. (2006). Sufism, Islam, and globalization in the contemporary world: Methodological reflections on a changing field of study. *Fourth Victor Danner Memorial Lecture*. Indiana University, 5-27.
- Furseth, I. From (2005). 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), 157-168.
- Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Güngör, E. (1998) *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hall, S. (1998). Notes on deconstructing 'the popular'. John Storey (Ed.), içinde, *Cultural theory and popular culture: A reader* (s. 442-453). Prentice Hall.
- Isenberg, N. (2001). The work of Walter Benjamin in the age of information. *New German Critique*, (Special Issue on Walter Benjamin), 83, 119-150.
- Kara, İ. (2009). *Cumhuriyet Türkiyesinde bir mesele olarak İslâm*. İstanbul: Dergâh.
- Koşar, U. (2013). *Allah de ötesini bırak*. İstanbul: Destek.
- Lugano, G. (2010). *Digital community design: Exploring the role of mobile social software in the process of digital convergence*, Jyvaskyla: Jyvaskyla University Printing House.
- Neal, L. S. (2006). *Romancing God: evangelical women and inspirational fiction*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Ostwalt, C. (2006). Seküler Çan Kuleleri. Ali Köse (Der.), içinde, *Laik ama kutsal* (s. 35-55). İstanbul: Etkileşim.
- Parsons, T. (2015). *Toplumsal eylemin yapısı - cilt-1*. (A. Bölükbaşı Çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Şafak E. (2009). *Aşk*. İstanbul: Doğan.

Şafak, E. (2009). Elif Şafak romanını anlattı: Aşkı yazmak. Erişim: 25 Mart 2016, <http://www.elifsafak.us/degerlendirmeler.asp?islem=degerlendirme&id=120>.

Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.

Yavuz, H. (2001). *Türk Müslümanlığı ve İslâm Üzerine*. İstanbul: Feza Gazetecilik.