Tayfun Atay

# Batı'da Bir Nakşi Cemaati

## Şeyh Nâzım Kıbrısî örneği

İLETİŞİM YAYINLARI

TAYFUN ATAY 1962'de Ankara'da doğdu. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden mezun oldu (1983). Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (SOAS) yüksek lisans (1990) ve doktora (1994) yaptı. Halen Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir.

İletişim Yayınları 396 • Araştırma-İnceleme Dizisi 62
ISBN 975-470-592-5
© 1996 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 1996, İstanbul

*KAPAK* Ümit Kıvanç
*DIZGI* Remzi Abbas
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Sait Kızılırmak
*KAPAK BASKISI* Sena Ofset
*İÇ BASKI ve CİLT* Şefik Matbaası

**İletişim Yayınları**
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

TAYFUN ATAY

# Batı'da Bir Nakşi Cemaati

## Şeyh Nâzım Kıbrısî Örneği

iletişim

Mesude'ye

# İÇİNDEKİLER


Önsöz ..... 11

Giriş ..... 17

BİRİNCİ BÖLÜM

Tarihsel ve Kavramsal Temeller ..... 31

Tasavvuf ve Tarikatlar ..... 31

*İslâm'da Mistisizm: Tasavvuf* ..... 31

*Tarikatlar ve Şeyhler* ..... 40

*Tasavvuf'a Antropolojik Yaklaşımlar* ..... 47

Nakşibendî Tarikatı: Tarihçe ve Genel Karakteristikler ..... 49

*Tarikat'ın Kuruluşu* ..... 50

*Hint Altkıtasında Nakşibendîlik* ..... 56

*Osmanlı/Türk İkliminde Nakşibendîlik* ..... 60

*Silsile ve Nakşibendîlik'te Ortodoksi-Heterodoksi Tartışması* ..... 66

İKİNCİ BÖLÜM

"Mürşid ve Müridleri": Topluluğun Genel Görünümü ..... 69

Şeyh Nâzım El-Hakkanî El-Kıbrısî ..... 69

*Şeyh Nâzım: Özgeçmiş Bilgisi* ..... 70

*Büyükşeyh Dağıstanî* ..... 72

*Şeyh Nâzım: Ailesi* ..... 76
*Londra'ya Geliş* ..... 77
*Kutsî Bir Şahsiyetin Panoraması* ..... 81
Müridler ..... 85
*Türk Müridler* ..... 88
*Güney Asyalı Müridler* ..... 93
*Batılı Müridler* ..... 97
*Öztanımlama (Self-identification)* ..... 104
*İslâm'ın Canı: Tarikat* ..... 105
*Antisemitik Vurgular* ..... 107
*Âlim ve Şeyh* ..... 110
*Biat ve İntisap* ..... 113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**Ritüel: Zikir** ..... 121
Ortam ..... 125
Zikir Öncesi ..... 131
Performans ..... 132
*Açılış ve Rabıta* ..... 134
*Ana Kısım* ..... 138
*Kapanış* ..... 144
Zikirden Sonra ..... 144
Zikir Üzerine Diğer Önemli Noktalar ..... 146
*Hatm-i Hacegân* ..... 146
*Vird* ..... 150
Zikire İslâmî Karşı Çıkışlar ..... 151
Geçiş ..... 155

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
***Dinî-Ahlâkî Söylem: "Nefs" Kavramı*** ..... 157
"Tehlikeli Ejderha" ..... 157
Nefs ve İktidar ..... 159
Nefs, Şeytan, Ruh ve Kalp ..... 161
Kulluk, İbadet ve Zikir ..... 165
Toplumsal Pratikte Nefs ..... 167
Değerlendirme ..... 172

BEŞINCİ BÖLÜM
**"Dışardaki Hayata Bakış": Nakşibendî Perspektifinden Modern Dünya** ..... 177
İslâm Dünyası'nda Modernleşme: Genel Bir Bakış ..... 181
Nakşibendî Söyleminde Modern Dünya ..... 184
*Bilgi, Bilim ve Akıl* ..... 184
*"Modern Batı Uygarlığı"* ..... 188
*"Bâtıl'ın Kazuratı"* ..... 194
Tarihsel Bir Karşılaştırma: İslâm'da Modernizm ve Antimodernizm ..... 197
Modernite ile Uzlaşmak ya da Pratiğin Dayatması ..... 202

ALTINCI BÖLÜM
**"Mehdi'yi Beklemek": Şeyh Nazım Çevresi'nde Milenaryan Yönelimler** ..... 207
Milenaryanizm ..... 208
İslâmî Milenaryan Gelenek: "Mehdicilik" ..... 213
*Mehdici Hareketler: Tarihsel Arkaplan* ..... 216
Şeyh Nâzım Çevresi'nde Mehdi İnanışı ..... 217
*"Zuhurat"* ..... 220
*Ara Değerlendirme* ..... 225
*Deccal ve İsa Mesih* ..... 227
Mehdi Söylemi ile İlgili Diğer Hususlar ..... 231
Sonuç Yerine ..... 233

YEDİNCİ BÖLÜM
**Siyasal Söylem: Şeyh ve Müridlerin Siyasal Görüşleri** ..... 239
Kemalizm *versus* İslâm ..... 241
"Kökünden Kesilen Ağaç" ..... 247
Osmanlılık ve "Sancak-ı Şerif" ..... 251
"Demokrasi"ye Karşı "Monarşi" ..... 257
*"Önce Gönülleri Fethedelim"* ..... 263

SEKİZİNCİ BÖLÜM
**"İçerdeki Öteki"ne Bakış: Vahhabîlik Söylemi** ..... 265
"Cehennemlik Vahhabî" ..... 267
Vahhabîlik: Tarihsel Arkaplan ..... 268

Nakşibendiye Vahhabîliğe Karşı ..... 271
Londra'daki "Vahhabîler" ..... 275
*Aziziye Çevresi* ..... 276
*Londra Merkez Camisi* ..... 282
*Vahhabî: Diğer Kullanımları* ..... 285
Sonuç: "Öteki"nden Hareketle "Ben"i İnşa Etmek ..... 286

DOKUZUNCU BÖLÜM

***Tarikat-İçi İktidar/Güç İlişkileri ve Çatışma Süreçleri*** ..... 291
Başmürid ve İmam ..... 296
*İlk Sürtüşme İşaretleri* ..... 298
*"Türkiyeliler" ve "Kıbrıslılar"* ..... 302
*"Sahne Gerisi"nde Söylenenler* ..... 305
*Daha Ciddi Çatışma Örnekleri* ..... 307
Diğer Çatışma Ortamları ..... 312
*Hüseyin Hoca* ..... 313
*Kıbrıslı Mürid-İmam* ..... 324
Değerlendirme

ONUNCU BÖLÜM

***Kişisel Bir Deneyimden Hatırda Kalanlar*** ..... 327
Başlangıç ..... 328
*Değişen Hedefler* ..... 334
Alan Çalışması ..... 336
*İlk Girişimler* ..... 336
*Şeyh ve Ben* ..... 339
*Şeyhle Seyahat* ..... 347
*Şeyhden Sonrası* ..... 351
Baskılar: "Gerdeğe Girmek Ya da Girmemek"! ..... 352
"Yabancı" Olmak ..... 357
"Müslüman" Olmak! ..... 359
"Yerli" Ya da "Yabancı"? ..... 362

***Sonuç*** ..... 365
Ekler ..... 373
Kaynakça ..... 379
Dizin ..... 391

# Önsöz

Bu kitap Londra merkez olmak üzere İngiltere'de etkinlik gösteren bir İslâmî tarikat çevresinin söylemi ve toplumsal pratiği üzerine yapılmış sosyal antropolojik bir analizdir. Çalışma, Türkiye'de de son zamanlarda kamuoyunun gündemine sıklıkla gelen Kıbrıslı Şeyh Nâzım'a bağlı Nakşibendîler'in bir Batı toplumunda "kendileri"ne ve kendi dışlarında kalan (Müslüman ve gayrı-Müslim) "ötekiler"e yönelik düşünce, tutum ve davranış biçimlerini ilgi odağı yapmakta ve tartışmaya açmaktadır. İslâm'ı tüm dünyada, ama özellikle Batı'da yaymayı kendisine misyon edinmiş olan Şeyh Nâzım, bu amaçla dünyanın bir ucundan öbürüne durmaksızın gezen bir Nakşibendî şeyhidir. Bu itibarla o, müridlerini bir tekkede kabul ederek klasik tarikat anlayışını sürdüren şeyhlerin aksine irşad amacıyla müridlerinin ayağına kendisi giden bir "Şeyh üs-Seyyah" olarak nitelendirilebilir.

Batı dünyasında İslâm'a yönelişin günümüzde kayda değer bir yükseliş içinde olduğu bugün pek çok kişi tarafından ortaya atılan yaygın bir iddiadır. Kitabın konusunu

oluşturan Şeyh Nâzım çevresi de sonradan Müslümanlığı benimsemiş azımsanmayacak sayıda Batılıyı bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma Batı'da İslâm'ın yükselişine ve buna bağlı olarak, modernite ile İslâmî gelenek arasındaki buluşmanın mahiyetine ilişkin bir değerlendirmeyi de ilgiye sunmaktadır.

Çalışma, İslâmî bir topluluk üzerine yapılacak değerlendirmede, birbiriyle yakından ilişkili üç söylemsel sürece özellikle dikkat yöneltmeyi önermektedir. Bunlar, (a) böyle bir topluluğun, bir parçası olarak içerisinde yer aldığı, kendisini çevreleyen modern toplum üzerine düşünceleri; (b) kendisini "İslâmî" olarak tanımlama ve diğer Müslüman grup ya da hareketlerle İslâmî geleneğin "doğru model"ini temsil etme iddiasıyla rekabet etme stratejileri; ve (c) topluluk-içi çatışma ve iktidar mücadelelerinin ifade bulma biçimleridir.

1991-1992 yılları arasında İngiltere'de Londra ağırlıklı olmak üzere gerçekleştirdiğim bir yılı aşkın süren antropolojik alan çalışması, kitaba temel oluşturmaktadır. "Katılarak gözlem" tekniği uygulanarak, gözlem ve izlenimlerin aktarıldığı seri halde tutulan günlük çalışma notları, topluluk etkinliklerine ilişkin teyp ve video kayıtları ile sayısız yazılı ve basılı malzemeden elde edilen bilgi derlenmiş, buna dayalı olarak ortaya çıkan doktora tezi 1994 yılında Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'na (*SOAS*) sunulmuş ve kabul edilmiştir. Kitap, bu tezin format olarak gerekli değişiklikler ve düzenlemeler yapılarak, süre sınırlılığı nedeniyle tezde üzerinde yeterince durulamayan bazı noktalar geliştirilerek ve geçen zaman içerisinde ortaya çıkan yeni kaynaklar da imkân nisbetinde değerlendirmeye alınarak şekillenmiş halidir.

Çalışma, en genel düzeyde, gerek Türkiye'de gerekse Batı'da halen geçerliliğini sürdürdüğü söylenebilecek olan İs-

lâm'a "özcü" (*essentialist*) bakış tarzının zaaf ve handikaplarına işaret eden entellektüel/akademik girişimlere bir katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, özgül bir İslâmî topluluğun iç dinamiklerine dikkat çekilmekte, tek bir topluluk içerisinde dahi İslâm'ı ifadelendirme biçimleri açısından mevcut çeşitliliklere vurgu yapılmakta ve İslâm'ı "yekpâre" bir bütünlük olarak algılayan yaklaşımların karşısında durulmaktadır. Dolayısıyla İslâm üzerine üretilen genellemeler ve basmakalıp imajların reddi, bu kitabın hareket noktasını oluşturmaktadır.

Öte yandan kitabın üzerinde önemle durduğu diğer bir husus, İslâmî bir topluluk üzerine yapılan herhangi bir çalışmanın, araştırıcının söz konusu toplumsal ortam içerisindeki varlığı, deneyimleri ve topluluk üyeleri ile etkileşimi dikkate alınmadan bîhakkın gerçekleştirilmesinin mümkün olamayacağıdır. Bir başka deyişle, araştırıcının konumu, sahip olduğu toplumsal, kültürel, ideolojik arkaplan ve hissiyatı, aralarına katıldığı İslâmî topluluğun söylem ve pratiğine etki etmekte, bu da derlenen bilginin niteliği üzerinde büyük ölçüde belirleyici olmaktadır. Bu noktayı göz ardı eden değerlendirmeler eksik kalacaktır.

* * *

Kitap haline gelene değin çalışmanın pek çok aşamasında yardım ve katkıları olan kişileri ve kurumları burada anmak istiyorum. Her şeyden önce verdikleri burs ile yurt dışında lisansüstü çalışma yapma olanağını sağlayan Hacettepe Üniversitesi yönetimine teşekkür ederim. Bana sosyal antropolojinin hem sevgisini aşılayan hem de kapısını aralayan hocam Prof. Bozkurt Güvenç'in özellikle doktora aşamasındaki destek ve yardımlarını her zaman minnetle anımsayacağım. Çalışmanın sonuçlanmasına yakın oldukça kritik bir dönemde sağladığı burs ile çalışmayı sekteye uğ-

ramaktan kurtaran Londra Üniversitesi Senatosu'na ve bu bursun sağlanmasındaki yardımlarından dolayı Denise Norman'a da teşekkür ederim. Beni aralarına kabul ederek benim için yeni ve farklı bir dünyaya açılmamı sağlayan, yardım ve konukseverliklerini esirgemeyen ve her şeyin ötesinde bir antropoloğun naifliklerine tahammül gösteren Şeyh Nâzım Kıbrısî ve Londra'daki Nakşibendî topluluğunun üyelerine şükranlarımı iletiyorum. Tez danışmanlarım Dr. Richard Tapper ve Dr. Nancy Lindisfarne, yalnızca bana yol göstermekle ve zaman zaman kırılan cesaretimi yeniden kazanmama yardımcı olmakla kalmadılar, aynı zamanda benimle hem alan araştırmasının hem de yazma sürecinin duygusal gerilimlerini de paylaştılar. Ayrıca gerek moral gerekse maddî desteklerini hiç esirgemediler. Onlara tahmin edebileceklerinden daha fazlasını borçluyum. Her ikisine de içtenlikle teşekkür etmek istiyorum. Tez savunma jürisinde yer alan Prof. Michael Gilsenan ve Dr. Deniz Kandiyoti sınavın bir eziyet ya da karabasan değil, keyifli bir akademik tartışma fırsatı olduğunu bana öğrettiler. Onların eleştiri ve yorumlarının bu kitaba fazlasıyla yansıdığının bilinmesini isterim. Kendilerine teşekkür ediyorum. Çalışmanın değişik evrelerinde karşı karşıya kaldığım çeşitli sorunların aşılmasında pek çok arkadaşım desteklerini esirgemediler Onlar arasında özellikle Gökhan Çetinsaya, Ali Köse ve Nâzım Hikmet'e, İslâm ve tasavvuf konusunda fazla birikimim olmadığı halde çalışmaya girişme yolunda beni teşviklerinden ve Şeyh Nâzım'ın Londra'daki çevresine ulaşma yolunda katkı ve yardımlarından ötürü teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca çalışmanın kitaba dönüşme süreci boyunca moral teşvik ve yardımları için Oktay Özel'e, bazı İslâmi terim ve deyişlerin transkripsiyonunda yardım ve uyarılarından dolayı Hulusi Lekesiz'e ve ortaya çıkmış metni dikkat ve titizlikle gözden geçirerek hem içeriğin hem de üslû-

bun daha ileri bir düzeye ulaşmasına katkısından dolayı da Tanıl Bora'ya teşekkür ederim. Son olarak, eşimin ve kızımın, yalnızca tüm araştırma ve yazma sürecinin güçlüklerini ve gerilimlerini benimle paylaşmaktan öte, zaman zaman benden daha fazla sıkıntı ve eziyet çekmek durumunda kaldıklarını belirtmeliyim. Bu nedenle her ikisine de minnet borcum sonsuzdur.

Tüm bu teşvik, destek ve yardımların kitabın ortaya çıkmasında katkıları çok büyük olmakla birlikte, şüphesiz kitapta var olabilecek yanlışların veya hâlâ mevcut olduğunu hissettiğim eksiklerin sorumluluğu bana aittir. Kitaba ilgi duyarak okuyacak olanların eleştiri, tepki ve önerilerinin bunların giderilmesinde yardımcı olacağına inanıyorum.

*Tayfun Atay*
*Ağustos 1996, Ankara*

# GİRİŞ

*"İslâm'ı yargılamadan önce tanımalı; suçlamadan önce anlamalıyız. Diyaloğu bir aşk söyleşisi ve aceleye gelmiş bir evliliği ömür boyu sürecek bir beraberlikle karıştırmamalıyız. Bizim boğazımızı biraz da haklı olarak sıkan bu sonsuz eşarp, Beyazıt'tan beri Batı'nın korkulu rüyası olan sarayın dilsiz cellatlarının yağlı ilmiği değildir. Bu başka bir evrendir. Bu ayrıntılı bir gökkuşağıdır ve fanatizm yağmurları geçtikten sonra açılacaktır."*

Paul-Jean Franceschini - *Le Monde*[1]

İslâm'ın günümüz dünyasındaki yeri, halen önemini yitirmeksizin devam eden bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. 1979 İran İslâm Devrimi'nden sonra başladığı tespit edilebilecek süreç içerisinde, Müslüman kimliğiyle kendilerini ifade eden kitlelerin siyasal ve ideolojik iddialarla dünya kamuoyu karşısına çıkışları, "İslâmî fundamentalizm",

---

1 "İslâm'ın Yükselişinden Korku". *Haftaya Bakış*. Sayı:7 (30 Kasım-6 Aralık 1986). Sayfa 9.

"İslâmî yeniden-canlanma" veya "İslâmî yeniden-diriliş" gibi çeşitli etiketler altında değerlendirilmeye ve anlaşılmaya çalışıldı.[2] Ancak bu terimlerin genel-geçer bir şekilde ve yoğun olarak kullanımı, bir yandan kafalarda İslâm adına basmakalıp (*stereotypical*) ve özcü (*essentialist*) imajların oluşmasına, öte yandan da İslâmî söylem ve pratiğin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlardaki çokluk ve çeşitliliğinin göz ardı edilmesine yol açmıştır.[3] İslâm'ı bu şekilde yekpâre bir bütün olarak anlayan ve anlatan genellemelerin üstesinden gelmek için, İslâmî söylem çeşitliliğine dikkat yöneltmek ve bunların modern dünya ve onun hakim kurumları ve ilkeleriyle haşır-neşir olma ya da karşı karşıya gelme biçimleri üzerinde odaklaşmak gerekmektedir.

Modern dünyada İslâm üzerine yürütülen tartışmalarda

---

2 Günümüzde fundamentalizm, hemen hemen tamamiyle İslâm'a değgin bir ideolojik karakteristik olarak anlaşılmakta ve anlatılmaktadır. O kadar ki İslâm ile fundamentalizm arasında bir özdeşlik kurulduğu söylenebilir. Fundamentalizmi, Karlsson'un (1996: 50) deyişiyle, "İslâm'a olan inancını dile getirmek amacıyla 'Allahü Ekber' diyen herkese hemen yapıştırılacak bir etiket olmuştur". Oysa ki kavram Protestanlık'tan doğmuş olup, orijinal olarak, İncil'in mutlak yanılmazlığına inancı dile getirmek için kullanılmıştır (a.g.y.). İslâmî fundamentalizm kavramını ayrıntılı olarak irdeleyen ve kavramın esas itibariyle Batı dünyası için bir sorun oluşturduğu savını dile getiren Tapper ve Tapper (1994: 129) kavramın Batı medyasında analitik olmayan ve basmakalıp biçimde, radikallik, aşırılık, Batı karşıtlığı, laiklik ve tüketimcilik karşıtlığı olarak anlaşıldığına ve başörtülü kadın ile özdeşleştirildiğine dikkat çekmektedirler. Zubaida ise kavramın kullanım alanı açısından "genelde" neyi tanımladığını yerinde tespit etmektedir. Buna göre İslâmî fundamentalizm, bir İslâmî devlet kurmak isteyen, "muhalif" karakterli, "modern" siyasal hareket ve ideolojilere gönderme yapmaktadır (Zubaida 1994: 79) Kapsamlı ancak yüzeysel bir değerlendirme olarak bkz. Hiro 1988.

3 İslâm'ın bu sözü edilen terimler altında ifade olunan basmakalıp (*stereotypical*) imajının tek kelimeyle negatif olduğu söylenebilir. Eickelman'ın işaret ettiği gibi; "İslâm [Batı'da] fanatik karşıtlıkla, amaçsız/hedelsiz devrimle, Batı ve modernizm karşıtlığıyla ilişkilendirilmekte ve böylece de İslâm'ın [farklı] yorumları bulunduğuna ilişkin yaygın kanıtlar göz ardı edilmektedir" (Eickelman 1987: 15) Karlsson (1996: 25), Batı'nın karşısına bir "tehdit" olarak (Komünizm'in yerine) İslâm'ı koyan çevrelerce söz konusu çeşitliliklerin bilerek görmezlikten gelindiğini belirtmektedir.

ileri sürülen savların çoğu zaman buluştukları nokta, özellikle insanlığa özgün bir "gelenek"[4] temelinde yükselen bir dünya görüşü ve yaşam biçimi önermesi itibariyla, İslâm ile "modernite" arasında bir karşıtlığın var olduğudur. Bu bağlamda İslâm, en kötüsünden, modernitenin temel iddialarına bir karşı çıkış ya da tehdit; en iyisinden, modern uygarlığın tahripkâr gücüne direnebilmiş, onun karşısında ayakta kalabilmiş ve bu nedenle de modernitenin hegemonik söylemine karşı insanlığa huzur ve güvenlik önerebilecek mevcut tek alternatif olarak kavramsallaştırılmaktadır (bkz. Bölüm 5). Yönelim ve yorumlarının olumlu ya da olumsuz (İslâm-yanlısı veya karşıtı) olup olmadığına bakılmaksızın, tüm bu savların, İslâm'ın modern dünyaya varışının sorunlu bir süreç olduğuna işaret ettiklerini düşünmek mümkündür.

İslâm'ı çağımızın hakim düşünsel ve ideolojik eğilimleri arasında (ya da onların karşısında) bir yere oturtmakta yararlı olabilecek girişimlerden birisi, Avrupa ve Amerika, yani modern Batı'da yaşayan ve etkinlik gösteren İslâmî grup ve topluluklar üzerinde odaklaşmaktır. Batı ülkelerindeki Müslüman göçmenlere hitap eden pek çok İslâmî hareket ve oluşum, yakın zamanlarda bu ülkelerde çok daha etkin olmaya ve bu ülkelerin toplumsal ve siyasal süreçlerine doğrudan etkide bulunmaya başlamışlardır. Salman Rüş-

---

4 Burada "gelenek" terimini Asad tarafından geliştirilmiş olan kapsam çerçevesinde kullanıyorum. Asad a göre İslâm başlıbaşına ve şu anlamda bir gelenektir: "Bir gelenek özde bir söylemler bütünüdür. Bu söylemler kurumlaşmış olduğu için bir tarihe de sahip olan belli bir pratiğin doğru biçimi ve amacı hakkında onu hayata geçirecek olanları bilgilendirmeyi amaçlarlar. Bu söylemler, kavramsal olarak, (pratiğin ne zaman kurumlaştığı ve onun başlangıç bilgisi ile doğru kabul edilen performans biçiminin nereden çıktığına değgin) bir "geçmiş"ten (kısa ya da uzun vadede pratiğin anlamlılığını sürdürmesinin nasıl sağlanabileceğine, ya da onda değişimlere gidilmesi veya tamamiyle terkedilmesi gerekiyorsa, bunun nedenlerine değgin) bir "gelecek"e (pratiğin diğer mevcut pratikler, kurumlar ve toplumsal koşullar ile bağlantısının nasıl kurulacağına ilişkin) bir "bugün" aracılığıyla bağlanırlar (Asad 1986:14).

di'ye karşı ortaya çıkan hareketlilikler, Körfez Savaşı'na yönelik protestolar ve Batılı hükümetlerin Bosna'daki Müslümanları kaderlerine terk etmeleri karşısında gösterilen tepkiler, buna verilebilecek ilk elde akla gelen örneklerdir.

İslâm'ın Batı'daki beliriminin bir diğer önemli boyutu, Müslüman olan Batılıların sayısındaki dikkati çeken artıştır. İslâm dünyası içerisinde, daha ziyade Batı hakimiyeti ve hegemonyasına karşı bir hareketlilik olarak "İslâmcılık" başlığı altında ve çeşitli formlarda İslâm'ın siyasal-ideolojik boyutu öne çıkarken, Batı toplumlarındaki kayda değer sayıda insan için İslâm, adeta modern dünyanın yol açtığı toplumsal-psikolojik hasarların onarımında başvurulabilecek bir "reçete" şeklinde algılanarak manevî-ahlâkî boyutlarda önem kazanıyor gibi görünmektedir. Buna bağlı olarak, bugün Batı'da, bir İslâmî topluluk içerisinde farklı etnik, ulusal ve kültürel geçmişlerden gelen göçmen Müslümanlarla birlikte sonradan Müslüman olmuş ("mühtedî") Batılılara da rastlamak mümkündür. Böylesi bir ortam, Rippin (1993: 3) tarafından formüle edilen, "modern dünyada Müslüman olmanın anlamı nedir?" ve "İslâm'ın değerleri ve talepleri modern bir bağlamda nasıl harekete geçirilebilir?" gibi sorulara yanıt aramak için en uygun alanı oluşturmaktadır.

Öte yandan 1980'lerin başından itibaren tüm dünyada görünürlük kazanmış olan İslâmcı hareketlilik, yani kitlelerin İslâmî temellere dayalı toplumsal/siyasal sistemlere işlerlik kazandırmayı hedefleyen programlar öncülüğünde mobilize edilmesi, bu konu ile ilgili geniş bir literatürün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Türkiye'de de bu konuda gerek telif gerekse çeviri olarak yayımlanmış çalışmaların, özellikle söz konusu olan dönemde öne çıkmış olan radikal/siyasal İslâm'ın çeşitli boyutlarını ilgi odağı yaptığı farkedilmektedir. Bu çalışmalarda dikkati çeken en belirgin özellik, bunların konuyu daha çok "topyekûn" biçimde ve genelle-

yici bir çerçevede ele alarak kuramsal analizlere tâbi tutmalarıdır. Kuşkusuz bu eserlerin yararlılığını inkâr etmek mümkün değildir. Ancak öte yandan artık "İslâm" sözcüğünü veya onun türevlerini (İslâmî, İslâmcı) bir ön-ek ya da son-ek kullanarak kavramlaştırdığımız "siyasal İslâm", "radikal-fundamentalist Islâm", "İslâmcı hareket", "İslâmcı siyasal düşünce", vb. toplumsal olguları kendi içlerinde bir bütünlük arzetmektelermiş gibi ve "nüanssız" olarak düşünme noktasının da ötesine geçmek gerekmektedir. Bu yönde atılmış adımlar ve ortaya çıkmış öncü çalışmalar vardır (bkz. Gilsenan 1982; Zubaida 1994). Böylece "siyasal İslâm", "İslâmî fundamentalizm" gibi olgular üzerine olumlu ya da olumsuz ancak her halükârda genelleme-yönelimli yaklaşım tarzlarının ötesine geçerek, daha mikro düzeyde İslâm-içi söylem ve pratik çeşitliliğine dikkatleri yöneltmek mümkün olacaktır. Yani, söz gelimi, "İslâmî fundamentalizm nedir?", "İslâmcı siyasal düşüncenin temel karakteristikleri nelerdir; insanlara ne vadetmektedir; varacağı nokta neresi olabilir?", vb. "global" sorulardan artık şu türden daha spesifik sorulara ağırlık vermek önümüzde yeni açılımlar sağlayabilir: Dünyanın herhangi bir köşesinde kendisini Müslüman kimliğiyle tanımlayan bir toplumsal grup ya da oluşum içerisinde yer alan bir insan (teki) İslâm deyince ne anlamakta ve İslâm hakkında ne söylemektedir? Kendisini ve mensubu olduğu (İslâmî) topluluğu nasıl kimliklendirmekte ve günlük yaşam pratiğinde, toplumsal etkinlik ve etkileşimlerinde bu kimliğe nasıl ve ne ölçüde bir "belirleyen" olarak yer vermektedir?.. Bu türden sorular üzerinde durmak, İslâm adı verilen "gökkuşağı"nın ayrıntılarına daha iyi nüfuz etme olanağı verecektir.

Bu nedenle İslâm üzerine makro düzeyde gerçekleştirilen çalışmaların yanısıra, mikro düzeyde örnek-olay ve etnografi çalışmalarına ağırlık verilerek, çağdaş dünyada İslâm

konusu üzerine yapılan kuramsal genellemelerin ve ortaya atılan iddialı tezlerin ne kadar geçerli olduğunu sınamak veya onların geçerliliklerinin pekiştirilmesi mümkün olabilecektir. Ayrıca bu spesifik nitelikteki çalışmalar, konuyu tümel olarak ele alan kuramsal değerlendirmelerin çoğu zaman düştükleri özcülük tuzağına karşı uyanık olmayı sağlayacaktır.[5] Bir söylem olarak İslâm'ın "durumsal" ve "bağlamsal" çeşitliliğine vurgu yapmanın, varolan özcü değerlendirmelere ihtiyatla yaklaşmak açısından olumlu etkilere yol açacağını düşünmek mümkündür.

Böylesi önkabullerden hareket eden bu çalışma, Batı'da etkinlik gösteren bir İslâmî topluluğun söylem ve pratiği üzerine yapılmış bir incelemedir. Topluluk, Türkiye'de de tanınan ve etkinlik gösteren Nakşibendî şeyhi Nâzım Kıbrısî'nin İngiltere'deki sûfî-tarikat çevresidir. 70 yaşlarında Kıbrıslı bir Türk olan Şeyh Nâzım her yıl İngiltere'deki müridleriyle buluşmak üzere iki-üç aylığına bu ülkeyi ziyaret etmektedir. Çalışma, esas olarak, topluluk üyelerinin kendileri ve kendi dışlarında kalan dünya hakkındaki tanımlamaları ve düşünceleri üzerinde odaklaşmaktadır. Sufizm ya da tasavvuf, İslâm geleneğinin ana dallarından biri olarak, maneviyata vurgu yapmakta ve esas itibarıyla Müslümanların birey olarak manevî ve ahlâkî gelişmeleri üzerinde durmaktadır. Genellikle ileri sürülen sav, İslâm'ın tasavvufî çevrelerin yoğun etkinlikleri aracılığıyla merkezî İslâm topraklarının (Arap Yarımadası, Hicaz) dışına yayılmasının mümkün olabildiğidir (bkz. 1. Bölüm, s. 44). Tasavvuf bugün de İslâm'ın Batı'da yayılmasında, özellikle Batılıların

---

5 Özcülük (*essentialism*), İslâm'ı her zaman/mekânda geçerli evrensel bir "öz"e sahip yekpâre bir bütünlük olarak anlayan ve İslâmî gelenek açısından farklı yerel/yöresel bağlamlar ile tarihsel süreçlerde ortaya çıkmış çokluk ve çeşitlilikleri göz ardı eden bir yaklaşımdır. İslâm üzerine özcü yaklaşımı, bu yaklaşımın tipik bir temsilcisi olan Gellner'in düşüncelerinden hareketle sorgulayan bir değerlendirme olarak bkz. Zubaida 1994: 13-17.

Müslüman olmasında benzer bir rol oynuyor gibi görünmektedir. Londra ve İngiltere'nin diğer şehirlerinde Şeyh Nâzım'a bağlı bulunan çevrelerin içerisinde, çoğunluğu İngiliz olan dikkate değer sayıda Müslüman olmuş Batılı bulunmaktadır.

Kitap, daha özel olarak, aşağıdaki türden sorulara yanıtlar bulmak amacındadır: Topluluk üyeleri nasıl ve hangi şekillerde kendi İslâmî kimliklerini inşa etmekte ve kendilerini diğer İslâmî gruplardan ayırt etmektedirler? Bir başka deyişle, sahip oldukları dinî dünya görüşünün ve pratiğin ayırt edici boyutları nelerdir? Ne şekillerde ve ne dereceye kadar kendilerini çevreleyen modern-Batı toplumuna uyum sağlamaktadırlar? Bu topluluk tarafından temsil ve takdim edilen "geleneksel" Nakşibendî söylemi hangi bakımlardan modern dünyanın hakim değerler ve düşünceler sistemine karşı bir alternatif ya da meydan okuma olarak belirmektedir? Topluluk-içi rekabet ve çatışma süreçlerinin boyutları nelerdir ve bunlar pratikte nasıl ortaya çıkmaktadır? İslâm'ın birbirine rakip yorumları nasıl yaşama geçirilmektedir?

Kitabın ilk iki bölümü Nakşibendî tarikatı üzerine bir arkaplan bilgilendirmesi sağlamayı amaçlamaktadır. Birinci bölümde İslâm'da sûfî mistisizminin doğuşu ve gelişmesi ve onun kurumlaşmış formları olarak tarikatların ortaya çıkması ele alınacak ve Şeyh Nâzım çevresinin de bir parçası olduğu Nakşibendî tarikatının tarihi ve temel karakteristikleri ana hatlarıyla aktarılacaktır. Bu bölümde tasavvufî çevrelerde kullanılan ve İslâm içerisinde tasavvufî geleneğin özgün söylemini oluşturan anahtar terim ve kavramların bir açılımını da yapmaya çalışacağım. İkinci bölüm okura bu çalışmanın odağında yer alan topluluğun bir tanıtımını yapmayı amaçlamaktadır. İlkin topluluğun lideri Şeyh Nâzım'ın bir biyografisini, ve takipçilerinin kendisine bakışlarını sunmaya çalışacağım. Sonra Londra'daki topluluğun

ayırt edici karakteristiklerini ayrıntılı olarak tanımlayacak, topluluk içerisindeki ana alt-grupları tanıtacağım.

Üçüncü bölümde Nakşibendî "zikir" töreni üzerinde odaklaşarak, ritüelin ayrıntılı bir değerlendirmesi yapılacaktır. Zikir törenleri topluluk içerisinde toplumsal etkileşime olanak sağlayan en önemli etkinliklerdir. Bölüm, ritüelin nasıl gerçekleştirildiği hakkında kapsamlı bir betimleme ve katılanların ritüele ilişkin düşüncelerini sunmaktadır. Ayrıca bu Nakşibendî topluluğunda ritüelin gerçekleştirilmesinin, Nakşibendî geleneği içerisinde zikirin klasik icra ediliş biçiminden nasıl/ne şekillerde ve neden farklılık gösterdiği sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

İzleyen beş bölüm çalışmanın ana kısmını oluşturmaktadır. Bu beş bölüm, bir Batı ortamında Nakşibendî söyleminin önemli boyutlarına ışık tutmaları ölçüsünde tematik olarak birbirleriyle yakından ilişkilidir. Dördüncü bölüm, ahlâkî çerçevede insan davranışlarını yorumlamak amacıyla İslâmî söylemde geniş bir kullanıma sahip olan "nefs" kavramı üzerinde durmaktadır. Kavram bir kişide duygu, düşünce ve davranış olarak "kötü"nün kaynaklarını ve bunlardan nasıl kaçınılabileceğini açıklamakta kullanılır. Bölüm ayrıca kavramın günlük yaşam pratiğinde bireylerarası çekişme ve sürtüşmelerde maniple edilme yollarına da dikkat yöneltmektedir.

Beşinci Bölüm "modern dünya"ya Nakşibendî yaklaşımını ayrıntılı olarak betimlemektedir. Nakşibendîler "modernite"yi ya da "Batılı yaşam biçimi"ni kötülemekte ve dünyayı iki karşıt kampa ayırmaktadırlar: "Diyar-ı İslâm" ve "Diyar-ı Küfr" – ki bu ikincisi modern, batılı, Avrupalı ve Hıristiyan tüm unsurlara değgin kılınmaktadır. Bölümde modernite üzerine bu Nakşibendî çevrenin perspektifi diğer İslâmî çevrelerinkiyle karşılaştırılmakta ve modern dünyanın değerlerini ve zihniyetini benimsemeye bu Nak-

şibendî karşı çıkışının diğer İslâmî reddiyelerin arasında nerede durduğu belirlenmeye çalışılmaktadır.

Altıncı bölüm Nakşibendî söyleminin eskatolojiye ilişkin boyutu üzerinde odaklaşmaktadır.[6] Nakşibendîler kendilerini (bir önceki bölümde ele alınan) modern dünyanın çıkmazlarından kurtaracak bir "kurtarıcı", Mehdi, bekleyişi içindedirler. Mehdi'nin ortaya çıkması ("zuhuratı") ekseni etrafında şekillenen Nakşibendî milenaryanizmi, milenaryanizm üzerine oldukça zengin olan antropoloji literatürüne de gönderme yapılarak açımlanacaktır.

Yedinci Bölüm Şeyh ve takipçilerinin siyasal görüşleri ile ilgilidir. Her ne kadar topluluk kendisini aktif biçimde "siyasal" olarak nitelemese de, dünya üzerindeki güncel siyasal gelişmeler, Şeyh tarafından, özel bir dikkat yöneltmeyi gerektiren, nevi şahsına münhasır bir şekilde ele alınarak değerlendirilmektedir. Bölümün önemli bir kısmı, Şeyhin laik Türkiye Cumhuriyeti rejimine yönelik eleştirisini ve Türkiye için getirdiği kendi alternatif, İslâmî gündemini betimlemeye ve analiz etmeye ayrılmıştır. Buna ek olarak Şeyhin günümüzde Müslümanların dünya üzerinde içinde bulunduğu durum, İslâm dünyasındaki güncel siyasal manzara üzerine değerlendirmesi ve "İslâmî fundamentalizm" olarak tabir edilen eğilimlere yaklaşımı da bölümün kapsamı içerisinde yer almaktadır.

Farklı İslâmî grup ya da hareketler arasındaki düşmanlık ve karşıtlık, şimdiye değin genellikle İslâm üzerine yapılan çalışmalarda göz ardı edilen bir boyut olmuştur. Ancak bu düşmanlıklar sıklıkla farklı İslâmî grupların İslâm "dairesi" dışında kalan odaklara karşı birleşik karşıtlığını aşan bir ciddiyet arz etmektedirler. Sekizinci bölüm, incelediğimiz

---

6 Eskatoloji (*eschatology*), dünyanın ve dünya üzerindeki yaşamın sonunun nasıl olacağına, bunları takıp eden ahiret yaşamına ve insanı nasıl bir akıbetin beklediğine dair görüş ve kavramlardan oluşan dini öğretidir.

Nakşibendî söyleminde bir başka İslâmî pozisyon olan Vahhabîliğe karşı oluşmuş, yerleşmiş ve oturmuş bir "antagonizma"yı ele almaktadır. Bölüm, belli bir özgün İslâmî geleneğin inşası ve sürekliliğinin kısmen bir "İslâmî öteki"nin reddine, kınanmasına ve kötülenmesine bağlı olduğu gerçeğine dikkat çekmek istemektedir.

Çalışmanın dokuzuncu bölümü İslâm-içi karşıtlıklar meselesinden topluluk-içi sürtüşme ve çekişmeler konusuna yönelir. Topluluk üyeleri, her ne kadar birbirleriyle uyum içinde oldukları şeklinde bir izlenim vermeye çalışsalar da, hem bireysel ilişkiler düzeyinde hem de topluluk içerisinde kristalize olan alt-gruplar arasında rekabet ve çatışmaların varlığı gözlemlenmektedir. Bölümde, bazı örnek-olaylar temelinde, etnik-ulusal farklılıkların, İslâm âlimi ve sûfî-mistik ikiliğinin ve eğitim ya da meslek temelinde ortaya çıkan sosyo-ekonomik konum ve statünün tarikat üyeleri arasında nasıl ve ne gibi çekişmelere yol açtığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Bölüm ayrıca "İslâmî bilgi"nin, daha doğrusu bu "bilgi"ye sahip olmanın ve onu kullanmanın, topluluk içerisinde iktidar, otorite ve nüfuz açısından ne kadar temel bir belirleyen olduğuna da işaret etmektedir.

Kitabın onuncu ve son bölümünde, çalışmaya temel oluşturan alan çalışmasında edinilen deneyim ve izlenimler aktarılmaktadır. Burada bir yandan alan çalışması boyunca izlenen stratejiler ortaya serilmeye çalışılırken, diğer yandan bir "anlatısal (*narrative*) etnografi" denemesine girişilmektedir. Alan çalışmasının içerisinde gerçekleştirildiği hâl ve şartlar betimlenmekte ve bilginin toplanarak bir metin haline gelme sürecini kaçınılmaz biçimde etkilemiş olan engeller, baskılar ve kaygılar ortaya serilmektedir. Bu, Tedlock (1991) tarafından "katılımın gözlenmesi" (*the observation of participation*) olarak kavramlaştırılan türden bir etkinlikte bulunma girişimi olarak değerlendirilebilir.

Genel çerçevesi bu şekilde özetlenebilecek olan çalışmanın en temel eksikliği ya da handikapı, kadının pozisyonu ve temsiliyeti konusunu kapsam-dışı bırakmasıdır. Bir başka deyişle, çalışmanın oryantasyonu erkeğin dünyasına doğrudur ve bu Nakşibendî topluluk içerisinde cinsiyet kimliğine ilişkin boyut, değerlendirme kapsamına alınamamıştır. Bu konunun bir anlamda "bilinçli" olarak göz ardı edilmesinin pratik bir açıklaması vardır. Alan çalışmasında zamanımın büyük bölümünü topluluğun erkek üyeleri arasında onlarla ilişki ve etkileşim içinde ve kadınların tümüyle eksik olmadığı, ancak esas olarak erkekler için düzenlenmiş etkinliklerde geçirdim. Diğer İslâmî topluluk ya da oluşumlarla karşılaştırıldığında, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki Nakşibendî topluluğunun cinsiyet ayrımı konusunda daha serbest ve toleranslı olduğu ve kadınların diyalog ve etkinliklerinin erkeklerden aşağı kalmadığı bir gerçektir. Ne var ki bir "erkek" araştırıcı için kadının hareket alanı içerisine erkeğinki kadar yoğun ve etkin bir katılım gerçekleştirmek, bu topluluk içerisinde bile hâlâ hiç kolay değildir. Bu sözlerle topluluğun kadın üyelerine ulaşamadığımı ya da onlarla iletişim kurma şansı bulamadığımı söylemek istemiyorum. Tarikatın bazı önde gelen kadın üyeleri ile konuşma ve görüşmeler yaptım; bazılarını evlerinde ziyaret ederek daha ayrıntılı konuşma fırsatı buldum ve çalışma içerisinde bu karşılaşmalardan çıkan bilgilere kısmen yer verdim. Bununla birlikte yalnızca kadınlarla sınırlı, onlara mahsus toplantılar vardı ve Şeyhin bulunduğu dönemde kendisinin zikir yaptırmak ve konuşmak üzere davet edildiğinde beni de yanında götürdüğü birkaç tanesi hariç, bunlara katılma imkânını çok fazla bulabildiğim söylenemez. İnanıyorum ki bu toplantıların dikkatli ve ayrıntılı bir değerlendirmesi hesaba katılmaksızın topluluk içerisinde kadın-erkek ilişkileri üzerine söylenecek sözler eksik kalacaktır. Bu nedenle baş-

lıbaşına cinsiyet kimliğine (*gender*) dayalı ilişkiler üzerine söz söyleme hakkını kendimde göremedim.

Burada, son olarak, metin içerisinde sıklıkla belirecek olan "topluluk" ve "söylem" terimleri üzerinde durmak, onları hangi anlamda kullandığımı netleştirmek istiyorum. Şeyh Nâzım'ın Londra'daki takipçilerinden "Nakşibendî topluluğu" olarak söz ediyorum. Topluluk, ya da "cemaat" terimini burada oldukça gevşek anlamda, örneğin İngiliz toplumu içerisinde "Siyah Topluluk" (*Black Community*), "Yahudi Topluluğu" (*Jewish Community*), "Hint-Pakistan Topluluğu" (*Indo-Pakistani Community*) ne ifade ediyorsa o anlamda kullanıyorum; yani, daha-geniş bir toplumsal çerçeve içerisinde yaşamlarını sürdürmekle birlikte, birbirlerine şu ya da bu nedenle daha fazla veya aslî bağlılık duyan ve kendi dışlarında kalanlara karşı ise uzaklık hissi taşıyan insan grubu.[7]

"Söylem"i ise yaşam ve dünya hakkında özgün bir düşünme ve konuşma biçimi; Şerif Mardin'in (1991: 138) deyişiyle yaşam için bir "dil", olgular dünyasını kavramak ve maniple etmek için yapılandırılmış kavramlar seti olarak kullanıyorum. Bu kullanım içinde Foucault'nun "söylem"in "iktidar" ile içiçeliğini ya da ondan ayrılamazlığını vurgulayan yaklaşımı da dikkate alınmaktadır. Bu anlamda "söylem", bir toplumda neyin söylenip neyin söylenemiyeceğini, neyin "doğru" neyin "yanlış" olduğunu belirleyen, yani kontrol ve sınırlama tesis eden bir toplumsal süreç olarak kavramlaştırılabilir (Douglas 1975: xvıı; White 1990: 89). Buna bağlı olarak, belli dinî/İslâmî söylemleri belli bir zaman/mekânda belli bir toplum ya da topluluk içerisinde

---

7 Britanya İmparatorluğu'nun yönetim anlayışının bir uzantısı olarak İngiltere, farklı ırksal, dinî ve etnik temellere dayalı cemaatlerin yanyanalığı esasına dayalı çok-kültürlü "cemaatçi" bir yurttaşlık anlayışını benimsediğinden, "topluluk (*community*) kavramı İngiliz toplumsal sisteminde oldukça merkezî bir yere sahip olarak ortaya çıkmaktadır (bkz. Kepel 1995: 107-132)

düşünülebilir, kabul edilebilir ve "doğru" kılan, diğerlerini ise dışlayan, yasaklayan ve reddeden tarihsel koşulların, toplumsal süreçlerin ve bu süreçlerde yer tutan iktidar ilişkilerinin analizi üzerinde odaklaşmak gerekmektedir (Asad 1983 ve 1986). Böylesi bir analizde bulunma çabası, kitabın son şeklini alana değin izlenen çalışma stratejisinin önemli bir boyutunu oluşturmuştur ve okunduğunda kitabın bünyesinde içkin olduğu farkedilecektir.

BÖLÜM 1

# TARİHSEL VE KAVRAMSAL TEMELLER

## Tasavvuf ve Tarikatlar

### *İslâm'da Mistisizm: Tasavvuf*

Kısaca "İslâm mistisizmi" olarak tanımlanabilecek olan *tasavvuf*, İslâm bağlamında "Yaratıcı" (Allah) ile kişisel-ruhanî bağ kurma arayışlarını ana ilgi odağı yapar.[8] Kendisini daha çok bir hukuk (fıkıh) sistemi ve normlar silsilesi olarak sunan İslâmî ortodoksiye karşı bir alternatif ekol olarak beliren tasavvuf, ilk ortaya çıkış dönemi olan miladî 8. yüzyıldan itibaren manevî tekâmül ve "zühd" üzerinde dur-

---

8 Pek çok dolayımlı anlama sahip olduğu için kolay kolay tanımlanamayan mistisizmi, dinî açıdan, "insanın 'ilahî olan' ile ilişkiye girme, onunla birleşme 'birlik' deneyimine işaret eden bir terimdir" (Sharpe 1971: 42). Daha kapsamlı bir tanımlama, Güngör (1991: 18) tarafından şu şekilde yapılmaktadır: "[Mistisizm] insanın aklî melekeleriyle ulaşamadığı bir yüceliğe veya 'mutlak'a sezgi yoluyla ulaşması, onunla doğrudan (yani araya mantıkî düşünce veya başka herhangi bir vâsıta girmeden) temas kurması[dır]. ... Buradaki 'yüce' ve 'mutlak' ise 'evrensel ruh', 'ilk akıl', vs. gibi değişik tabirlerle ifade edilmekle birlikte kısaca 'Tanrı'dır." Mistisizmi dinin bireyler tarafından "derinlenmesine" hissedildiği her yerde o ya da bu biçimi altında ortaya çıkmaktadır (Sharpe a.g.y.)

muştur.[9] Kalplerinde Allah arayışı içinde kendilerini dünyevî işler ve uğraşılardan mümkün olduğunca uzak tutan sûfîler, manevî/uhrevî deneyimlere kendilerini adayarak "tevekkül"ü esas alan bir yaşam sürdürme gayretinde olmuşlardır (Trimingham 1971: 312; Schimmel 1976: 17; Rahman 1979: 130).

"Sûfî" sözcüğü büyük bir olasılıkla Arapça "yün" anlamına gelen *sûf*dan türemiştir ve yünlü giysiler giyen bir kişiye gönderme yapar. Tasavvuf sözcüğü de *sûf* kökünden türemiş olup "yün giymek" anlamına gelmektedir. İslâm'ın erken dönemlerinde yünlü evsaf giymek zahidliğin, yani dünyevî zevk ve zenginliklerden uzak durmanın bir işareti sayılmakta idi (Kara 1990a: 27). Hatta yünlü giysi ile zühd ve maneviyat (*spirituality*) arasındaki bağ, İslâm öncesi dönemlere kadar tarihlenmektedir (Lings 1977: 46; Güngör 1991: 67).

Sûfî sözcüğünün etimolojik olarak en kabul edilebilir olan anlamı "yün giyen" olmakla birlikte, sözcüğün orijinine ilişkin muhtelif başka öneriler de yapılmıştır (bunların derli toplu bir özeti için bkz. Yılmaz 1994: 26-29). Bu önerilerden birisi, özellikle tasavvuf erbabı tarafından sıklıkla zikredilen *sâf* köküdür; çünkü bu, sûfilerin İslâm'ı yaşayışlarındaki sâfiyetle ilişkilendirilmektedir (Arvasî 1991: 8-10). Bir keresinde kendisine sûfî sözcüğünün kökeni sorul-

---

9 Özellikle müslüman tarihçi ve ilim adamlarının yazılarında tasavvufî geleneğin başlangıcını Peygamber ve sahabe zamanına, yani 7. yüzyıla kadar geriye götürme eğilimleri görülmektedir. Böylesi bir tarihleme, muhtemelen, tasavvufu İslâm'a yabancı bir olgu ve diğer dînî/mistik geleneklerin müslümanlar üzerinde İslâmîyet'in doğuşundan sonra da sürmekte olan etkilerinin bir sonucu olarak açıklayan savlara karşı yapılmıştır. Bu savları ileride tartışacağım. Bu noktada, mistisizmin tohumlarının İslâm'ın mesajında (Kur'an'da) ve Peygamber'in yaşayışında (Sünnet'de) bulunduğu fikrine karşı çıkmamakla birlikte, 8. yüzyılı İslâm'da tasavvufun başlıbaşına bir gelenek olarak başlangıç tarihi olarak almayı uygun bulduğumu belirtmek isterim; çünkü "sûfî" sözcüğü ilk defa bu yüzyılın bir şahsiyetine (Kûfe'li Ebu Haşim, ö. 767) atfedilmiştir. Ayrıca ilk defa tasavvuf tarifi yapan Ma'ruf Kerhî de bu asırda yaşamış bir mutasavvıftır (Yılmaz 1994: 107).

duğunda, Şeyh Nâzım, en olası kaynağın *sâf* olduğunu, çünkü bunun süfîlerin her zaman hassasiyetle vurguladıkları, İslâm'ın en temel karakteristiği olan temizlik ya da "sâfiyet"e işaret ettiğini söylemiştir.

İslâm coğrafyası içerisinde ya da çevresinde varolan diğer mistik geleneklerin tasavvufun belirmesindeki etkileri, sürekli bir tartışma konusu olmuştur.[10] Bu bağlamda, temel soru(n), tasavvufun İslâm'ın içinden çıkmış "yerli" bir hareket mi yoksa insan deneyiminin bağımsız ve evrensel bir boyutu olan mistisizmin, İslâmî çerçevedeki bir manifestosu mu olduğudur. Şeyh Nâzım ve müridleri gibi geleneğin gerçek anlamda pratisyenleri için tasavvufun İslâm'ın temel bir parçası olarak otantikliği tartışma konusu bile değildir (bkz. s. 105). Bu yaklaşımda olanlar tasavvufun temelini İslâm Peygamberi'nin ve sahabenin zühde dayalı yaşantısının teşkil ettiğini ileri sürmekte ve kaynağını da Kur'an ve Sünnet olarak belirlemektedirler (örn. Yılmaz 1994: 93, 109). Ancak bu konuda pek çok Müslüman ve gayrı-Müslim araştırıcı tarafından benimsenen yaygın görüş, tasavvufun, Budizm, Yeni-Eflatunculuk, Gnostisizm ve Zerdüştlük gibi çeşitli dinî-mistik geleneklerin karışımından oluşan bir ortamda doğmuş ve onlardan etkilenmiş olmakla birlikte, esas itibariyle "köklerini Kur'an'ın gizeminden alan içsel bir olgu" olduğu düşüncesidir (Trimingham 1971: 2).[11] Güngör (1991: 50) bu durumun, İslâm-dışı yabancı tesirlerin tasavvufî gelenek içerisinde İslâm'ın kendi kaynakları (Kur'an ve Sünnet) tarafından asimile edilmesi şeklinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir. Ancak tasavvufun İslâmî bir müessese olmayıp, evrensel mistisizmin İslâmi-

10 Bu tartışmanın özetlendiği kayda değer bir örnek olarak bkz. Güngör 1991: 49-63.

11 Corbin (1986: 188) İslâm çerçevesinde tasavvufun ortaya çıkmasını, "Peygamber'in manevî tebliğinin semere vermiş olması" şeklinde değerlendirmektedir.

yet'e "sirayet etmesi" sonucunda ortaya çıktığını ileri sürenler de vardır (bkz. Akpınar 1993: 85-86).

Tasavvufun İslâmîyet içerisinde doğuşu birbirine bağlı iki etkenle ilişkili gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, bazı Müslümanların, özellikle de Arap olmayanların dönemin yöneticileri olan Emeviler'in dünyaya tamah eden lüks ve maddiyatçı yaşamından duydukları rahatsızlıktı.[12] Bununla bağlantı içinde olan ikinci neden ise, kendilerini Emevi sarayı ile özdeşleştirmiş olan dönemin ulemâsı tarafından temsil edilen fıkhî ve normatif İslâm anlayışının hakimiyetine karşı duyulan tepki idi. Ulemânın temel sorunu, İslâm ümmetinin üyeleri olarak Müslümanların tavır ve davranışlarını uygun bir düzene sokmaktı. İslâm'ın legalist trendinin bu "toplulukçu" yaklaşımına karşı sûfî İslâm dinî yaşantı veya deneyimin "kişiye özel" yönleri üzerinde durdu ki bunlar arasında ulemânın legalizm kaygısından dolayı göz ardı ettiği maneviyat gibi çok önemli bir nokta yer almaktaydı.[13] Allah'ın kutsal özüne ruhanî geçişin batınî (*esoteric*) bilgisi olarak sûfî üstadlar tarafından sahip olunan ve öğretilen "mağrifet", Müslümanların Allah'a ve ümmete

---

12 Bkz. Trimingham 1971: 2; Schimmel 1976: 176; Rahman 1979: 131. Bu konuda Gölpınarlı (1985: 26) ilginç ifade tarzıyla şunları söylemektedir: "[A]şırı zenginlik, yüksek ve müreffeh bir zümrenin türeyişi, Emevilerin daha ilk devrinde, Hz. Ömer'in dediği gibi Arap Kisrâsı olan Muâviye'nin kapıcılı, perdecili, hadımlı, tahtlı saray kuruşu, buna karşı duyulan içli ve derin nefret ..., aynı zamanda iç kargaşalıkların verdiği bezinti, İslâm'da aşırı ve kaba zahitliğe yol açmıştı". Ocak (1992: 4) ise tasavvufun Arabistan'da doğmamış, gelişmemiş ve yerleşememiş olmasını, onun Arap olmayan Müslümanların hakim Arap Müslüman saltanatına karşı, içerisinde kendi eski kültürlerine ait unsurların da barınabildiği bir mistik tepki hareketi olduğuna reddedilemez bir kanıt olarak görmektedir.

13 Turgut Akpınar yalnızca İslâm'da değil fakat genelde tüm büyük din sistemlerinde mistik akımların ortaya çıkmasının benzer nedene dayandığını ileri sürmektedir. Buna göre, "dinin şekli, kuru ve kuralcı yönlerinin, fazla hassas dinî yapıdaki insanların din ve Tanrı anlayışını tatmin etmemesi [nedeniyle] ... [b]u kimseler, tabir caizse Tanrı'yı dinlerdeki gibi kolektif olarak değil, ferden, kendi başlarına aramakta, ona böyle ulaşmak için, dinin şekilcı yolunu terkedip, kendi ferdi yollarında ilerlemeye çalışmaktadırlar" (Akpınar 1993: 85-85).

karşı davranışlarını düzenlemekle uğraşan ulemânın formel İslâmî bilgisi olan "şeriat"a adeta bir alternatif olarak şekillendi. Bir anlamda, tasavvuf ulemâya alternatif bir uzmanlaşmış kadro olarak "evliya"yı üretti ki bunlar, her ne kadar Peygamber'in üstünlüğünü ve öncelikli pozisyonunu reddetmeseler de, pratikte Allah'a Peygamber kadar yakın oldukları izlenimini vermekteydiler. Dolayısıyla, İslâm'da "Peygamberlik kapısı kapandıysa da evliyalık yolu açılmış oldu" (Gilsenan 1973: 11; ayrıca bkz. Brinner 1987: 37).[14]

İslâmîyet'te tasavvuf geleneğinin vücut bulmasından hemen sonra sûfiler ile ulemâ arasında bir cepheleşmenin ortaya çıktığı görülür. Kendilerini "doğru" İslâm'ın yegâne kurumlaşmış otoriteleri olarak gören İslâm âlimleri başlangıçtan itibaren tasavvufa sıcak bakmamışlardır. Mistik-manevî deneyim yolu ile Allah'ın bilgisine ulaşma (vasıl olma) fikri –ki sûfî çevrelerce mağrifet olarak adlandırılıyordu– ulemâ için kabul edilemezdi; onlar için Allah'ın bilgisine ulaşmak ancak kendileri tarafından geliştirilmiş olan İslâm ilimlerinin ciddi bir uzmanlaşma gerektiren araçları yardımıyla Kur'an ve Hadisler, yani şeriat üzerinde yoğunlaşan bir çalışma ile mümkün olabilirdi (Robinson 1988: 31). Ulemâ, sûfî mistiklerin konumunda ve etkinliklerinde kendisinin Müslüman kitleler üzerinde o zamana kadar rakipsiz olan otoritesine bir tehdit görüyordu. Bunun yanısıra, tasavvuf pratiğinde karizmatik liderlik için varolan potansiyel de İslâm toplumunu yönetenlerin gözünden kaçmıyordu ve sûfî önderlere politik bir şüphe ile bakılmasına neden oluyordu (Eickelman 1989: 201).

---

14 Aynı noktaya Akpınar (1993: 84) şu sözlerle değinmektedir: "İslâm'da ruhban sınıfı olmadığı bilinmektedir. Fakat halk, bütün tarikatlerde şeyhlere, dedelere, mürşidlere bağlanır, evliyaya ermişlere ümit bağlar. Derdlerini dökmek, ümitlerini ve isteklerini bildirmek için, kendilerine göre çok uzakta ve yüksekte kalan Allah ile aralarında bu mübarek kimselerin aracılık etmesini beklerler."

Ulemâ tarafından sûfîlerin etkinliklerini gözden düşürme ve kınama girişimleri 9. yüzyılın sonuna doğru başladıysa da esas itibariyle yoğunluk kazanması Hallac-ı Mansur gibi, "Ene'l-Hak" dediği için zamanın ulemâsı tarafından ölümüne fetva verilen bazı mistiklerin tasavvufî anlayışı en uç noktada yorumlama girişimlerini takiben olmuştur (Arberry 1990: 59-60; Kara 1990a: 23).[15] Hallac aslında, kendi ilahlığını ilan etmiyor fakat Allah ile biraraya gelmek olarak nitelenebilecek bir mistik deneyimi anlatmak istiyordu. Bir başka deyişle, bu feryat, kişinin kendisi olmaktan çıkıp (*fena*) yalnızca Allah ile var olmak (*beka*) hissinin bir dışavurumuydu (Arberry 1990: 14).

11. yüzyılın sonuna doğru, ulemânın legalist ve normatif şeriat İslâm'ı ile sûfilerin mistik İslâm'ı arasında bir yumuşama ve yakınlaşma sağlama girişimleri, özellikle İmam Gazali'nin büyük çabasıyla başarılı bir sonuca ulaştırıldı. Gazali (ö. 1111) hem bir âlim hem de sûfî idi. Gazali tarafından geliştirilen entelektüel formülasyon sonucu, tasavvuf ulemânın şer'i İslâm'ına karşıt değil, onu tamamlayıcı bir konum kazandı.[16] Bundan sonra, İslâm inancının bu iki ana

---

15 Hallac'ın "Ene'l-Hak" haykırışının kökleri Bayezid Bistami gibi kendisinden önceki dönemin meşhur sûfî mistiklerine kadar uzanmaktadır. Bayezid Bistami (ö. 875) tasavvufî düşüncede *fena* doktrinini geliştiren kişidir. "Ben kendimi tesbih ederim, benim şanım ne yücedir" ve "Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değildir", vb. "şathiye"ler yani manevî sarhoşluk içerisinde söylenmiş sözlerle Hallac'dan çok önce ilk rahatsızlıkları yaratmıştır (akt. Yılmaz 1994: 118; Uludağ 1992: 239-240). Bayezid Bistami'nin bu görüşlerinden dolayı kendisinden yana ve kendisine karşı beliren perspektiflerin dengeli bir değerlendirmesi için bkz. Uludağ 1992.

16 Gazali'den önce El-Mekki, Kelabazi ve Kuşeyri gibi ortaçağ İslâm'ının diğer bazı meşhur şahsiyetleri de şer'i İslâm ile tasavvufu biraraya getirme yolunda büyük çaba sarfetmişler fakat Gazali tarafından başarılmış olan "sentez"e varamamışlardır (Arberry 1990: 83; Kuşeyri ve Kelabazi için bkz. Kuşeyri 1991 ve Kelâbâzî 1992). Uludağ *Kuşeyri Risalesi*'ne yazdığı Giriş'de, çalışmalarıyla tasavvufu Sünni çevrelerin gözünde mahsurlu olmaktan kurtardığını söylediği Kuşeyri'nin tasavvufu şeriata yaklaştırdığını, Gazali'nin ise, bunun aksi yönde şeriatı tasavvufa yaklaştırdığını ileri sürmektedir (Uludağ 1991: 21).

kolu arasındaki fark, sadece inancın farklı bileşenlerine vurgu yapma meselesi olarak algılanageldi. Hodgson tarafından incelikle ortaya konulduğu gibi:

> ...genelde Tasavvuf'un Şeriat karşısındaki meşruiyeti ... usûlüne uygun bir işbölümüne dayanır. ... Sûfîler Şeriat ulemâsının "zâhir"i ile uğraştıkları aynı inanç ve hakikatin "bâtın"ı ile uğraşırlar. Ulemâ Muhammed'in "nübüvvet"i (peygamberliği) üzerinde durur, çünkü zâhirî hukuk (fıkıh) ile ilgilidir; Sûfîler ise Muhammed'in "velayet"i (veliliği) üzerinde dururlar, çünkü bâtınî "kerem" ile ilgilidirler. Ulemâ, tevhid (Allah'ın birliğine inanmak) akidesinde mükemmellik kazanmış olan Allah'ın azametine (*celal*) teslimiyet olan "İslâm"ı öğretir; Sûfîler için ise bu temel olmakla birlikte yalnızca ilk etaptır; onlar vahdet (Allah'da bir olmak) anlayışında mükemmeliyet kazanmış olan Allah'ın güzelliğine (*cemal*) duyulan aşka götüren yolu öğretirler (Hodgson 1974: 219).

Böylece, Gazali'den sonra şer'i ve tasavvufî İslâm'ın temsilcileri, yani ulemâ ve sûfîler arasında yoğun bir etkileşim başgösterdi. Bunun en uç olumlu noktasında, ulemâ sûfîlerin Müslümanların hayatındaki otoritesini tanırken, sûfîler de ulemânın şer'i bilgisini ("ilim") Allah'ın hakikatına ulaştıran "kalbî" bilgiye (mağrifet) giden yolda gerekli ilk etap olarak aldılar. Bazen, âlimliği sûfîlik ile birarada bulunduran gözde tarihsel şahsiyetlere bağlı olarak her iki gelenek arasında bir füzyon meydana geldi. Genellikle "şeyh" adı verilen (izleyen alt-bölüm'e bkz.) sûfî üstadlar İslâm dünyasının pek çok bölgesinde ulemânın vazifelerini de yerine getirdiler. Diğer durumlarda, ulemâ içerisinde bazı seçkin şahsiyetlerin sûfî müesseselerin (tarikatlar) üyeleri, hatta liderleri olduğu görülür:

Duru'da Şeyh Osman'ın çevresinde pek çok molla vardı ve köy ortodoks [şer'i] öğrenim kadar mistik pratiklerin de bir merkezi idi. Pek çok Kadirî şeyhi aynı zamanda ulemâdandı. Bu şeyhlerin takipçileri arasında hem katı bir ortodoksiyi benimsemiş olanlar hem de evliyalara tapanlar ve bu bağlamda oldukça heterodoks inançlara yönelmiş olanlar vardı (Van Bruinessen 1978: 313).

Eşit derecede önemli fakat zıt yönde bir örnek de Gilsenan tarafından verilir:

> [O]rtodoks İslâm'ın kalesi olan Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi 16. yüzyıldan itibaren bir tasavvuf merkezi haline geldi ve birbirini takip eden yüzyıllar boyunca tarikat şeyhleri ile ulemâ pozisyonları arasındaki büyük çakışıklık oldukça sarih biçimde belirmekteydi (Gilsenan 1973: 12).

Bütün bunlara rağmen, iktidar ve nüfuz için rekabete bağlı olarak ihtilafların sürdüğü ortamlarda, ulemânın formel/legalist şeriat İslâm'ı ile sûfîlerin mistik İslâm'ı arasındaki çatlak var olmaya devam etti. İşin doğrusu, İbn-i Arabî gibi bazı meşhur sûfîlerin uç noktalara varan "panteist" spekülasyonları ile bazı sûfî çevrelerin vecdde aşırıya kaçmaları ulemâ tarafından hiçbir zaman hoş karşılanmadı. Ne de sûfîler sıradan Müslümanları Allah'ın hakikatına ulaştırmada sahip oldukları "kutsal aracı" pozisyonuna dair aslî iddialarından vaz geçtiler (Trimingham 1971: 10; Van Bruinessen 1978: 258). Böylece, Gazali'den aşağı yukarı yüz yıl sonra, tasavvufî çevrelerce *Şeyh-i Ekber* (En büyük Şeyh) denilen İbn-i Arabî, ortodoks İslâm'ın temsilcilerince panteistik ve monistik olduğu söylenen Vahdet-i Vücud doktrininden dolayı, zamanın İslâm âlimlerinin pek çoğu tarafından *Şeyh-i Ekfer* (Kâfirlerin Şeyhi) olarak isimlendirildi; kendisi de ulemâ için "ümmetin

firavunları, salih kişilerin deccalleri" demekten çekinmedi (Kara 1990a: 23). Benzer şekilde, Hallac'ın katlinden yüzyıllar sonra, Osmanlı döneminde, hâlâ ulemânın fetvalarıyla idam edilen süfî dervişler olmuştur (a.g.y.).

Sonuç olarak, *ehl-i şeriat* ile *ehl-i tasavvuf* arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak için gösterilen tüm çabalara karşın, bunun günümüze kadar tamamiyle yok olmadan geldiği söylenebilir. İleriki sayfalarda, bu gerilimin bugüne ait tezahürlerine, Şeyh Nâzım'ın temsil ettiği Nakşibendî gelenek örneğinde işaret edilecektir.

İslâm'da tasavvuf geleneğinin yerleşme ve gelişme sürecinde bazı önemli tarihsel evreler ya da dönüm noktaları ayırt etmek mümkündür. 8. yüzyılda söz konusu olan başlangıç evresinde tasavvuf esas itibariyle zühd ile alâkalı bireysel bir hareket idi. Tasavvufun hiç tartışmasız biçimde İslâmî bir orijine sahip olduğu iddiasında olanlar, bunun bir sonucu olarak bu dönemi İslâm Peygamberinin yaşamını da içine alacak kadar geriden başlatmaktadırlar (bkz. Yılmaz 1994: 88-115). 9. yüzyıldan itibaren ise şehirli bir elitin başını çektiği ve özellikle Bağdat çevresinde serpilip gelişmiş bir entelektüel etkinlik haline gelerek kent mekânlarında kamusal olarak öğretilmeye başlandı (Arberry 1990: 45; Eickelman 1989: 290-1). Bu dönemde, daha erken dönemin zahidlerinin dünyevî zenginlik ve hırslara karşı temel ilgi odaklarını oluşturan "Allah korkusu" (takva) yerine, ondan daha çok, süfî mistiklerin tasavvufu bir teosofik sistem haline getirirken dayanak noktalarını oluşturan "Allah sevgisi"nin (muhabbet) vurgulanmaya başladığı görülür (Arberry 1990: 43-5).[17] 11. yüzyıla kadar sürmüş olan bu dönem, ay-

---

17 Güngör (1991: 69) tasavvufta Allah korkusundan Allah aşkının vurgulanmasına doğru olan dönüşümü temsil eden ilk sûfî olarak Haris Muhasibî'ye işaret etmekteyse de Yılmaz (1994: 113-115, 117) sevgi ve muhabbete ağırlık veren tasavvufî anlayışın Rabia Adeviyye ile başlayıp Maruf Kerhi ile geliştiğini, Haris Muhasibî'nin ise bu çizgi üzre devam ettiğini söylemektedir.

nı zamanda tasavvufî düşüncenin usta-çırak (mürşid-mürid) ilişkisi temelinde sistematize olmaya başladığı dönemdir (Hodgson 1974: 204; Schimmel 1976: 55). 11. yüzyıldan itibaren, kent merkezlerinde yerleşmiş olan sûfî üstadlar kırsal bölgelere ya da taşraya doğru hareket etmeye ve öğretilerini daha geniş Müslüman kitlelere yaymaya başladılar (Trimingham 1971: 9). Bu süreç, tasavvufun popülerlik kazanmasında en gelişmiş evreye işaret eden tarikatların doğuşuna kadar devam etmiştir (Hodgson 1974: 217-8).

## *Tarikatlar ve Şeyhler*

12. yüzyılın sonlarına doğru, pek çok tasavvufî merkez, etkinliklerine katılan talebelerin manevî olarak "İlahî Hakikat"e varmalarını sağlamayı amaçlayan okullara dönüşmeye başladı. Farklı öğretim metodları, mistik egzersizler ve yaşama kuralları her bir çevreye ayrı bir renk ve biçim verdi. İslâm toprakları, hem kentler hem de kırsal alanlarda, takipçilerini Allah'a ulaştıran pek çok çeşitli "yollar", yani tarikatlar ile kaplandı. Arapça *tarikat* ya da *tarik*, "yol" anlamına gelir ve esas olarak bir "rehber" eşliğinde Allah'ın hakikatına erişmek isteyenlerin izlediği belli bir mistik metod ve sisteme gönderme yapar.

Tarikat etkinlikleri usta-çırak (mürşid-mürid) ilişkisi ekseninde ve genellikle bir "tekke" (zaviye, dergâh ya da hangâh terimleri de kullanılmaktadır) etrafında gerçekleştirilir. Tekke'de tarikat lideri, yani mürşid, ya da Islâm dünyasındaki en yaygın deyişle "şeyh", müridlerine tarikatın doktrin ve prensiplerini öğreterek onlara dünyevî ve ahlâkî davranışlarında yol gösterir; tasavvufî deyişle onları "irşad" eder. Şeyhler ya da onların temsilcisi olan halifeler ile tarikatın tâlipleri olan müridler arasındaki ilişkiler genelde böylesi bir tekke içerisinde kurulur, sürekli kılınır ve daha geniş

çevrelere yaygınlaştırılır. Pek çok durumda tekkeler aynı zamanda şeyhlerin ve onların çocuklarının evi durumundadırlar.

Bu aslî işlevlerinin dışında tekkeler bazı durumlarda yerel düzeyde toplumsal, siyasal ve ekonomik etkinliklerin gerçekleştirildiği merkezler haline gelirler. Örneğin Senegal'de bir tekke ibadet etkinliklerinin yanısıra tarımsal üretim ve pazarlamayı, hayır ve barınma işlerini örgütleyerek ve devlet otoritesinin temsilciliğini üstlenerek adeta bir Müslüman refah devleti konumu kazanmıştır (O'Brien 1988: 131).

Bir tarikat liderini tanımlamak için kullanılan sözcükler çeşitlidir. Bunlar arasında en yaygın olanı Arapça ihtiyar anlamına gelen "şeyh" sözcüğüdür.. Farsça "pir" sözcüğü de ihtiyar anlamına gelip özellikle Farsçanın ana ya da hakim dil olduğu yerlerde şeyh karşılığı olarak kullanılmaktadır. Kara (1990a: 225) orijinal anlamda pir sözcüğünün herhangi bir zamandaki herhangi bir tarikat liderine atfen değil, fakat esas olarak yalnızca tarikat kurucularına gönderme yapmak amacıyla kullanıldığını söylemektedir. "Mürşid" sözcüğü ise manevî rehber ya da öğretmen anlamına gelmekte olup "tâlipler"e tarikat yolunu öğretme işlevi bağlamında şeyh ile eş anlamlıdır. Çoğu zaman, yanlış olarak yukarıdaki terimlerle aynı anlamda, özellikle şeyh yerine kullanılan bir diğer sözcük de "velî"dir. Tasavvufda "Allah'ı seven, dost edinen ve O'nun tarafından dost edinilen" anlamında kullanılan velî (çoğ. "evliya"), manevî yolculuğunda (*seyr-i sülûk*) zorunlu bütün aşamaları tamamlamış olan ve en yüksek olgunluk mertebesine ulaşmış sûfîye verilen addır (Ocak 1983: 1; Kara 1990a: 226-7). Bir şeyh hem bir velî hem de mürşid olmalıdır; ancak her velî mürşid değildir, çünkü mürşidlik insanları eğitme onlara rehberlik etme anlamıyla özel yetenek gerektirir (Kara 1990:

227).[18] "Halife" sözcüğü ise bir şeyhin vekili ya da öldüğünden sonra onun yerine geçecek olan kişiye işaret eder. Bir şeyh önde gelen müridlerinden birini tarikat öğretisini yaymak üzere bir başka yere halifesi olarak gönderebilir. Şeyh öldükten sonra kendisi tarafından atanmış olan halifeler aktif oldukları bölgelerde kendi başlarına şeyh gibi davranabilirler ya da kendilerine bağlı olanlar tarafından şeyhlikleri ilan edilebilir.

Takipçilerinin gözünde bir şeyh sıradan bir insan değildir. Allah tarafından insanlığa yol göstermek üzere seçilmiş kutsal bir kişidir. Bir başka deyişle şeyh, Allah ile insan arasında bir aracıdır. Şeyhe bağlıları tarafından atfedilen kutsiyetin merkezinde "bereket" kavramı yer alır. Şeyhin kutsal pozisyonu bereket sahibi olması ve müridlerini de bereketinden yararlandırması ile açıklanır. Aynı zamanda insanlar üzerindeki etki ve gücünün de temellendirilmesini sağlar. Bereket kavramının toplumsal etkileri pek çok antropolojik çalışmada tartışılmıştır (Lucas 1986).[19] Bir şeyhin sahip olduğu bereketin miktarına ya da çokluğuna dair spekülasyonlar ona bağlı insanlar için onur ve haysiyet kaynağı olabilir (Pastner 1984). Şeyhin kendisi dışında, onun soyundan gelenler ile etkinliklerini sürdürdüğü tekkesi de bereketin "cisimleşmiş" unsurları olabilir. Dahası, "eşyalar, mekânlar, insanlar, olaylar da bereket sahibi olabilirler" (Lucas 1986: 137). Kavrama insanlar tarafından hem ritüel etkinliklerde hem de günlük yaşam pratiğinde işlerlik kazandırılabilir; kurban kesme, hastalık tedavisi, kehanet, hukuki anlaşmazlıklarda aracılık ve kitlesel ibadet bunlardan birkaçıdır (Geertz 1971: 50-51). Kavramın bu esnek ve zaman

---

18 Velî kavramı ve İslâm-Türk tasavvuf tarihinde velî kültü üzerine bkz. Ocak 1983.

19 Kavramın Batı-Hıristiyan düşüncesinde *blessing*, *divine grace* gibi terimlerle karşılanmasının güçlüklerine değinen bir çalışma olarak bkz. Turner 1974: 56-71.

zaman birbiriyle uyarsız kullanımlarıdır ki ona toplumsal önemini kazandırır (Turner 1974: 67). Gilsenan Müslüman topluluklarda kavramın kullanımının yarattığı toplumsal, kültürel ve ideolojik etkileri şu şekilde karakterize etmektedir:

> [B]ereket ... bir taraftan iktidar kullanımı, üretim ve mübadele için esas teşkil etmektedir; tarikatın inşa etmeyi amaçladığı bütünlüklü bir evren ideolojisinde organize edici ve dönüştürücü bir unsur olarak hayatî öneme sahiptir. Diğer taraftan, yaşamları en fazla tahrip olmuş ve çözülmüş olanlar için bir sığınaktır. ... Hem tahakkümün hem de mahkûmiyetin dili olabilir, ancak tamamiyle karşıt formlarda ve çok farklı anlamlar kazanarak (Gilsenan 1982: 115).

Genetik olarak aktarılmasının yanısıra, bereket ona sahip olanlar tarafından diğer insanlara başka yollarla da aktarılabilir. Bunlardan en uç noktada yer alan örnek, bereket sahibinin kendisinden bereket talebinde bulunanın ağzına tükürmesidir (Gellner 1970: 45-6).

Bereket kavramına adeta bitisik olarak kullanılan ve şeyhin manevî gücünün diğer bir göstergesi olan kavram "keramet"tir. Terim olarak "kerem", "ihsan" veya "lütuf" anlamına gelen keramet, tasavvufî bağlamda bir şeyh ya da velî tarafından gerçekleştirilen mucizelere işaret eder (Kara 1990a: 156-7). Kuşkusuz bir şeyh kendisini bereket ve keramet sahibi biri olarak öne sürmez. Bu nitelikler onun kutsî şahsiyetine inananlar tarafından kendisine atfedilir. İslâm Dünyasında oldukça yaygın olan "Şeyh uçmasa da mürid uçurur" deyimi bu durumu çok güzel açıklar. Keramet işareti olan durum ve davranışlar, bunların, şeyhleri tarafından geldiğine inanan insanlar tarafından günlük yaşam pratiği içerisinde yaratılır, yeniden üretilir ve dönüştürülür-

ler (Gilsenan 1982: 75). Bereket kavramım analizinde olduğu gibi, Gilsenan keramet göstergelerini de güçsüzlerin ya da ezilenlerin bunları bâtıl inanç oldukları gerekçesiyle reddeden güçlüler karşısında harekete geçirdikleri silahlar ya da savunma mekanizmaları olarak görmektedir (a.g.e., 77).

Tarikatlar, tasavvuf adı verilen İslâm mistisizminin kurumsal tezahürleri ya da "teşkilatlanmış tasavvuf" (Akpınar 1993: 86) olarak 12. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkmışlar ve hızla, özellikle de İslâm'ın yeni yeni nüfuz ettiği bölgelere doğru yayılmışlardır. Doğrusu, İslâm'ın Orta Asya'ya, Hint Altkıtası'na, Güney-Doğu Asya'ya, Anadolu'ya ve Afrika'ya yayılması geniş ölçüde tarikat etkinlikleri yolu ile olmuştur. Bu süreçte, bu bölgelerde İslâm'ın varışından evvel hakim olan dinî kültler ve inanç sistemleri tarikatlar aracılığıyla İslâm tarafından içselleştirilmişlerdir.[20] O kadar ki, "Hıristiyanların azizlerine ait eski mezarlar, dervişlerin mezarları imiş gibi gösterilmekle kalınmamış, hatta dervişler Hıristiyanlık çağı ve daha eski devrin efsanelerindeki kişilerin kendi meşhur şeyhleri olduğunu ileri sürmüşlerdir" (Kissling 1985: 130).[21]

---

20 Sürecin nasıl işlediğini netleştirmek açısından Ocak'ın şu sözlerini kaydetmek yerinde olacaktır: "X.-XII. yüzyıllarda İslâmiyet Orta Asya'da yayılırken, tekkelerin çoğu eski Budist manastırlarının yanına yahut yakınlarına inşa ediliyor, zamanla bu manastırlar çevresinde mevcut, oradaki azize ait menkabeler İslâmileştiriliyordu. Böylece o bölgedeki eski kültün kendine maledilmesi suretiyle yerli halk ile bağ kurularak İslâmlaştırma kolaylaştırılmış oluyordu" (Ocak 1983: 12). Orta Asya, Afganistan ve Anadolu'daki Türk gruplar içerisinde İslâm-öncesi Şaman inanç ve pratiklerinin İslâm'a adaptasyonu ve popüler sûfî formlar içerisinde sürekli kılınmasının antropolojik örnekleri için bkz. Basilov 1984; Centlivres ve Slobins 1971; Sidky 1990; ve Yalman 1968. Benzer şekilde Lewis (1984) Somali'de İslâm-öncesi dinî figürlerin popüler Sufizm yolu ile İslâm'a nasıl maledildiklerini göstermektedir.

21 Türklerin Anadolu'ya yerleşmesinden sonra Anadolu'daki Hıristiyan inanç unsurlarının tasavvufî gelenek aracılığıyla İslâmî bir forma sokulmasına ilişkin çarpıcı örnekler Ocak tarafından verilmektedir: "Hacı Bektaş'ın XIII. yüzyılda Sulucakarahöyük'te kurduğu tekke, bu havali hıristiyanlarının takdis ettiği Saint Charalambus kültünü İslâmîleştirerek kendisine maletmiş, böylece

Bu şekilde, tarikatlar kısa bir süre içerisinde genişlemesi halen devam eden Müslüman âleminin pek çok bölgesinde farklı halkların yaşamı ve kültürü ile kaynaşmış ve karışmışlar, sonuçta da, Vergin'in (1985: 27) ifadesiyle, "*Homo Islamicus*'un kitle örgütleri" haline gelmişlerdir.

Kırsal alanlardaki halk kitleleri arasında kendilerine başarıyla yer bulmuş olmaları, tarikatların yalnızca bir tek tip toplumsal ortam (kır) ile ilişki kurabildiği anlamına gelmez. Aksine, Müslümanların yaşamında tarikatların etkileri toplumsal, ekonomik ve coğrafî bakımlardan son derece anlamlı bir çeşitlilik göstermiş ve halen de göstermektedir:

> Bazı tarikatlar aristokratik olup saray ve ulemâ tarafından desteklenmekteydiler; Delhi Sultanlığı'nda Sühreverdîlik, Selçuk ve Osmanlı devletlerinin yöneticileriyle ilişkileri açısından da Mevlevîlik bu tarikatlara örnektir. Bektaşîlik ve Halvetîlik gibi diğer bazıları ise daha ziyade halk arasında takipçi bulmaktaydılar. Kentsel (Mevlevîlik) ya da kırsal (Bektaşîlik) veya meslekî (Mısır'da balıkçıların Kadirîlik ile bağlantısı) olabiliyorlar, esnaf loncaları ya da Yeniçerilerin Bektaşîlik ile ilişkisi örneğinde olduğu gibi askerî sınıf ile de bağ kurabiliyorlardı (Trimingham 1971: 233).

Geçmişten günümüze kadar, tarikatlar ve şeyhler Müslümanların yaşamında son derece önemli toplumsal ve siyasal rollere sahip olmuşlardır. Ancak, siyasal iktidar merkezleri ile olan ilişkileri zamanın ve mekânın değişen özelliklerine bağlı olarak çok farklı biçimlerde belirlenmiştir. Bazı durumlarda, tarikatlar siyasal otoriteye karşı militan bir direnişin merkezleri olarak ortaya çıkmışlar, diğer bazıları ise

---

Hacı Bektaş Hıristiyanlarca da benimsenmişti. Yine aynı yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar'daki Dobruca bölgesinde bir Türkmen kolonisinin iskânını sağlayan Türkmen babası Sarı Saltık da aynı şekilde, orada eskiden mevcut Saint Nicolas kültüyle özdeşleştirilmişti" (Ocak 1983: 12).

yöneticiler karşısında teslimiyetçi hatta bazı durumlarda iş-birlikçi tutum takınmışlardır (bkz. Evans-Pritchard 1949; Lemercier-Quelquejay 1983: 22; Bennigsen and Wimbush 1985: 3, 32, 102-112). Hatta Ticaniye gibi bir tarikatın aynı Fransız sömürgeciliğine karşı tutumu Kuzey-Batı Afrika'nın komşu ülkelerindeki özgün yerel koşullara bağlı olarak farklılık göstermiştir. Tarikat, Tunus ve Cezayir'de Fransız yanlısı bir tutum sergilemiştir, çünkü kendisinin sürtüşme içinde olduğu mahallî-geleneksel kabile liderlikleri hâlihazırda Fransız-karşıtı bir pozisyon almışlardı; Fas'da ise kendisiyle hasmane ilişki içinde olan diğer iki tarikat Fransız yönetimine bağlılık gösterdikleri için, Ticanîler kendileri Fransız karşıtıydılar; ve, son olarak, Senegal'de 1900'lerin başına kadar Fransız yanlısı olan tarikat içinde daha sonra tarikat-içi bir ayrılmaya bağlı olarak bazı Ticanîler ülkede İslâm'ın yeniden canlandırılmasını amaçlayan Fransız karşıtı bir pozisyon takındılar (Abu Nasr 1965).

Tarikatların Müslüman ülkelerin pek çoğunda geniş kitleler üzerindeki etkisi, ideolojik temelde, ister İslâmcı, ister laik, hatta sosyalist olsunlar, siyasal gelecekleri büyük ölçüde tarikat çevrelerinden gelecek desteğe bağlı olan yöneticileri ve liderleri bu çevrelerle olan ilişkilerine büyük önem ve dikkat sarf etmeye yöneltmiştir (örn. Mayer 1967: 165-6; Markovitz 1970: 93-6; Ewing 1983; Norton 1983). Devlet gücünün tarikatlara ihtiyaç duyup onları koruyup kolladığı zamanlar olduğu gibi, aksine, onları bir tehdit olarak algılayıp takibata giriştiği zamanlar da olmuştur . Yani, devlet nezdinde, "uslu" tarikatlar ve "şüpheli" tarikatlar vardı (Kissling 1985: 133). Bununla birlikte tarikatlar ile siyasal şahsiyetler arasındaki ilişkiler, tarikatların da toplum içerisindeki pozisyonlarını güçlendirmek için politikacıların desteğine ihtiyaç duymalarından dolayı, karşılıklı bir bağımlılık arz etmiştir (bkz. De Jong 1983). Her halükârda,

şeyhler pek çok Müslüman ülkede siyasal süreçlerin işleyişinde odak noktası durumundadırlar. Şeyhlerin siyasete karışma derecelerinin ise, kişisel yetenek, siyasal iktidarın yapısı, tarihsel şartlar ve yerel sosyo-ekonomik gerçeklikler gibi etkenlerin karşılıklı ilişkisine bağlı olduğu söylenebilir.

## *Tasavvuf'a Antropolojik Yaklaşımlar*

Batı dünyasında hem oryantalist hem de oryantalizm-sonrası araştırıcıların ilgisini İslâmî gelenek içerisinde en fazla çeken konunun tasavvuf olduğu söylenebilir. Pek çok Batı üniversitesi kütüphanelerinin İslâm seksiyonundaki rafların tasavvuf ve İslâm mistisizmi üzerine yazılmış olan eserlerle dolu olduğu hemen dikkati çeken bir noktadır. Ancak bu kitapların pek çoğu din ya da İslâm araştırmaları disiplini ile ilişkili olup, sûfî mistisizminin teorik, teosofik ve poetik yanlarıyla ilgilidir. Öte yandan, Müslüman toplumlar üzerine yapılan antropolojik çalışmalar ise daha çok tasavvufun toplumsal boyutları üzerinde odaklaşmış olup özellikle tarikatlar ve şeyhlerin Müslümanların yaşamında ne tür toplumsal anlamlara sahip oldukları sorusu ile ilgilenmişlerdir.

Batı'da sûfî İslâm üzerine yapılan antropolojik çalışmalarda yer alan ortak bir sav, tasavvufun, popüler biçimiyle, kabile yaşamının gerekleriyle tamı tamına bağdaşır, ona uygun bir İslâmî anlayış olduğudur.[22] Bu teze göre, okuma yazması olmayan ve kent-kasaba merkezlerinin çok uzağında hayatını sürdüren Müslüman kabilelere, ulemânın pürileri ve kitabî İslâm'ı çekici gelmez. Onun yerine, kendisine kutsiyet atfedilmiş bir şeyh, pir veya velî merkezinde kurumsallaşmış tekke ya da tarikat İslâm'ının bu insanlarla bi-

---

22 Bu savı destekleyen örnek çalışmalar için bkz. Evans-Pritchard 1949; Gellner 1969 ve 1985: 114-30; Lewis 1984; Van Bruinessen 1978.

re bir bağ kurduğu görülür (Gellner 1969 ve 1985). Merkezî otoritenin kanun ve nizam hakimiyetini sağlamakta zorlandığı bu kabile (aşiret) bölgelerinde şeyhler ve tekkeleri kabilelerarası anlaşmazlık ve çatışmalarda adeta bir arabulucu ve hukuksal düzenleyici işlevini üstlenirler. Bu onları kabile bölgelerinde yeri doldurulamaz derecede önemli yapar (Van Bruinessen 1978). Tasavvuf ile kabilesel yaşam arasında doğrudan bağ kuran bu savın karşısında yer alan bir grup çalışmada ise, tarikatlar ve şeyhlerin kabilesel yaşam alanları kadar şehir, kasaba ve köy yerleşmelerinde de toplumsal hayat üzerinde önemli etkilere sahip olduğu vurgulanmıştır.[23]

Tasavvuf üzerine antropolojik literatürün odaklaştığı bir diğer nokta, tasavvufî İslâm'ın 20. yüzyılda içinde bulunduğu durumun irdelenmesidir. Bu çalışmaların bir kısmında yaygın olan görüş, İslâm ülkelerinde sömürgecilik, modernleşme (ya da Batılılaşma) ve sekülerleşme gibi faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal değişme karşısında tasavvufun insanları harekete geçirme gücünü yitirdiği ve Müslümanların toplumsal ve kültürel yaşamında daha az önemli hale geldiği şeklinde özetlenebilecek "gerileme" tezidir.[24] Ancak bu sav İslâm dünyasının pek çok farklı yöresinde çalışan antropolog ve sosyologlar tarafından kaydedilen karşıt yöndeki örnek-olayların sonucunda kredisini kaybetmiştir. Gilsenan (1973) Mısır'da bir tarikatın modernleşme sürecine bağlı olarak kent yaşamının yeni ortaya çıkan düzenlemesine kendisini uyarlamayı ve böylece de ayakta kalmayı nasıl başardığını göstermiştir. Van Binsbergen (1980) Kuzey-Batı Tunus'da sömürge deneyiminin mis-

---

23 Bu çalışmaların en kayda değer örnekleri olarak bkz. Gilsenan 1973; Eickelman 1976; Fusfeld 1984; Vergin 1985.

24 Bu tez için bkz. Geertz 1971; Eickelman 1976; Barclay 1963a, 1963b ve 1964; Kennedy ve Fahim 1974.

tik İslâm'ın gerilemesi şöyle dursun, tam tersine onun güçlenmesine yol açtığını ortaya sermiştir. Cohen (1968) bir Nijerya kasabasında daha önceleri varlığına rastlanmayan bir tarikatın (Ticaniye) ülkenin sömürge yönetiminden bağımsızlığını kazanmasının akabinde kendisini gösteren ulusçuluk akımlarına karşı varlık kazanarak serpilip geliştiğine işaret etmiştir. Vergin (1985) ise ağır sanayinin Kuzey-Batı Türkiye'de (Ereğli) bir sahil köyünün yaşamına girmesinden sonra bir Nakşibendî çevresinin bölgede etkili bir şekilde ortaya çıktığını tespit etmiştir.

Dolayısıyla, bugün, modern dünyadaki toplumsal değişme dalgaları karşısında tasavvufî İslâm'ın toplumsal ve kültürel önemini kaybettiğini ileri sürmek mümkün değildir. Tasavvuf'un kurumlaşmış okulları olarak tarikatlar ve onların baş aktörleri şeyhler, günümüz dünyasının yeni (modern) koşullarına uyum sağlamayı ve bu süreçte ayakta kalmayı başarmışlardır. Dahası, bu çalışmanın da bir örneğini oluşturduğu gibi, Müslüman olmayan dünyada, özellikle modern Batı'da, ve Müslüman olmayanlar arasında da bir çekim merkezi olmalarını sağlayan uygun kanallar bulmuşlardır (ayrıca bkz. Habibis 1985 ve 1992).

# Nakşibendî Tarikatı

## *Tarihçe ve Genel Karakteristikler*

Nakşibendîlik, geçmişten günümüze, Güney-Doğu Asya ve Çin'den Orta Asya ve Hint Altkıtası yoluyla Anadolu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika, Balkanlar ve nihayet Batı Dünyası'na kadar hemen her yerde Müslümanlar'ın yaşamı üzerinde en büyük etkiye sahip tarikatlardan biri, belki de birincisidir. Tarikatı ayırt eden en önemli özellikler, "orta-yol" bir tasav-

vuf anlayışı, şeriat kural ve ilkelerine verilen azamî önem, siyasete olan duyarlılık ve son olarak, bir yandan temel ilkelerini gözetmeyi sürdürürken öte yandan yerel/yöresel sosyo-kültürel ortamlara ve değişen şartlara uyum gösterme yeteneğidir.[25]

## *Tarikat'ın Kuruluşu*

Tarikat adını 14. yüzyılda yaşamış Buharalı Bahaeddin Nakşibend'den (ö. 1389) alır. Tarikat'ın tarihinde "isim babası" olarak belirmesine rağmen, Bahaeddin Nakşibend, kaynakların pek çoğunda tarikatın kurucusu olarak nitelenmemektedir; ondan çok önce tarikat, bu isim altında olmasa da, ayırt edici yöntem ve prensipleriyle mevcuttu.[26] Nakşibend'in yaptığı tarikatın yapısını nihaî berraklığa kavuşturmak ve onun Orta Asya'da diğer etkili tarikatlar hilafına güçlenmesini ve hakimiyetini sağlamak olmuştur (Algar 1974: 43; Mardin 1989: 55).

Bahaeddin Nakşibend'den önce yaşamış iki önemli sûfî, tarikatın temellerini atan şahsiyetler olarak belirmektedir. Bunların birincisi, Nakşi tarikat yolunun ruhanî atası olarak kabul edilen Yusuf Hemedanî'dir (ö. 1140). Diğeri ise, ruhanî anlamda Hemedanî'den feyz almış olan ve Nakşibendîliğe temel karakteristiklerini veren tasavvufî doktrin ve pratiklerin mimarı olan Abdülhâlik Gucduvanî'dir (ö. 1220). Tarikat'm tasavvufî çerçevesinin dayandığı onbir özgün prensibin –ki bunlar "Kelimet-i kudsiye" olarak isim-

---

25 Tarikatın, sözü edilen pek çok çeşitli coğrafyalarda ortaya çıkan tezahürlerine ayrıntılı biçimde dikkat yönelterek, onu tarihsel, toplumsal ve siyasal boyutlarda enine boyuna ele alan külli bir kaynak olarak bkz. Gaborieau ve diğerleri 1990. Tarikat hakkında genel düzeyde bilgi veren önem taşıyan bireysel çalışmalar için bkz Algar 1976 ve Nizami 1991.

26 Bu konuda bkz. Habib 1969: 41, Trimingham 1971: 62; Hourani 1972: 90; Algar 1976: 134; Van Bruinessen 1978: 281.

lendirilmektedir (Algar 1990: 9)– sekizi Gucduvanî tarafından formüle edilmiştir.[27] Nakşibendîliğin bir diğer ayırt edici karakteristiği olan sessiz zikir (*zikr-i hâfî*) de ilk uygulamasını Gucduvanî'de bulmuştur (Algar 1974: 42).

Gucduvanî kendisinin Hemedanî'nin müridi ve halifesi olduğunu söylemektedir; ancak bu iki meşhur sûfînin yaşam dilimleri arasındaki tarih farkı onların birbirlerini fiziksel olarak tanımaları olasılığım ortadan kaldırmaktadır (Madelung 1987-8: 504-505). Her ikisi arasındaki bağ cismanî değil ruhanîdir. Bu şekilde, çok önce yaşamış bir büyük şeyhin ruhaniyeti ile bağ kurarak onun yoluna girip takipçisi olmaya, tasavvuf geleneğinde *üveysîlik* adı verilmektedir.[28] Yani Gucduvanî, Hemedanî'nin ruhaniyetinden irşad edilerek onun halifesi olmuştur. Gucduvanî'nin kendisini Hemedanî'nin takipçisi bir sûfî olarak takdim etme girişimi, Hemedanî'nin 12. ve 13. yüzyıllarda Orta Asya'nın

---

27 Orijinali Farsça olan bu prensipler şunlardır: (1) *Hûş der dem* (an içinde uyanıklık ve dikkat; alınan her nefesin farkında olmak), (2) *Nazar ber kadem* (nazarı ayak uçlarına mıhlamak, ayağa bakmak), (3) *Sefer der vatan* (manevî sefer), (4) *Halvet der encümen* (kalabalık içinde yalnızlık), (5) *Yad gerd* (Allah'ı hatırlamak, hatırda tutmak), (6) *Bâz geşt* (niyet ve düşünceleri Allah'dan başkasına yöneltmekten kaçınmak), (7) *Nigah dâşt* (kalb ve fikirde olan his ve düşüncelerin kontrol edilmesi), (8) *Yâd dâşt* (Allah üzerinde yoğunlaşmak)... Gucduvanî tarafından geliştirilmiş olan bu prensiplere Bahaeddin Nakşibend şu üç prensibi ekledi: (9) *Vukuf-ı Zamanî* (zamanı Allah için kullanmaya dikkat ve hassasiyet göstermek), (10) *Vukûf-ı adedî* (zikrin sayısına riayet etmek), (11) *Vukûf-ı kalbî* (zikirde Allah ile ruhanî bağ kurmak) (Gündüz 1984b: 233-236; Mardin 1991: 135. Ayrıca bkz. Eraydın 1981: 222-227 ve Gölpınarlı 1969: 218).

28 Üveysîlik konusunda doyurucu bir kaynak olarak bkz. Ocak 1982, özellikle ss. 89-104. Ocak, bizim yukarıda tanımladığımız tipte bir şeyhin ruhaniyetinden feyz almak anlamına ek olarak Üveysîliğin üç anlamına daha işaret etmektedir: (1) Peygamber'in ruhaniyetinden feyz almak; (2) Veysel Karanî'nin ruhaniyetinden feyz almak; ve (3) Hızır aracılığıyla irşad edilmek (a.g.e., 91-94). Üveysîliğe en büyük önemin verildiği tarikat Nakşıbendîliktir (Ter Haar 1992: 314). Gucduvanî'nin yanısıra, aşağıda değinileceği gibi, Bahaeddin Nakşibend de Gucduvanî tarafından Üveysîlik yolu ile irşad edilmiştir. Aralarındaki bağ bu yolla kurulmaktadır.

pek çok meşhur muhitlerinde sahip olduğu saygınlığa işaret etmektedir.[29]

Abdülhâlik Gucduvanî, Nakşibendiye'nin öncüsü olan Hacegân Tarikatı'm kurmuştur (Madelung 1987-8: 504). Bu tarikatın Nakşibendîlikteki mirasına bugün geleneksel Nakşi zikrinin adı olan "Hatm-i Hacegân"da da rastlanmaktadır (bkz. ss. 146-150). Bu noktada sorulması gereken soru, neden Hacegân Tarikatı'nın adını ve varlığını sürdürmeyip, Nakşibendiye'ye evrildiğidir. Bahaeddin Nakşibend'in yaşamı ve yapıp ettikleri hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz için bu soru yanıtsız kalmaktadır.[30] Bununla birlikte, tarihî kaynaklarda mevcut olan bir kanıt, 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar Maveraünnehir'de yaşayan insanlar üzerinde Yeseviye Tarikatı'nın etkinliğinin Bahaeddin Nakşibend'in liderlik pozisyonunda olduğu Hacegâniye tarikatına geçtiğidir. 13. ve 14. yüzyıllarda Yeseviye bölgede daha büyük bir nüfuza sahipti. Ancak 15. yüzyılda, büyük olasılıkla Bahaeddin Nakşibend misyonunu tamamladıktan hemen sonra, Hacegân geleneği –ki bundan sonra Nakşibendiye olarak adlandırılacaktır– Orta Asya'nın Fârisî ve Türkmen popülasyonları arasında Yesevîliğe karşı üstün bir konum kazanmıştır. (Köprülü 1940 ve 1984: 109-118; Houarani 1972: 91). Maveraünnehir'i Nakşibendî etkisine bırakan Yesevîlik bir yandan Doğu Türkistan'a doğru yönelerek orada günümüze kadar süregelen hakim tarikat geleneği olurken, öte yandan Orta Asya'dan batıya doğru, Haydarîlik kanalıyla Bektaşîliğe öncülük ettiği Anadolu'ya ilerlemiştir

---

29 Hakikaten, 13. ve 14. yüzyıllarda aynı yerlerde güçlü bir yer edinmiş olan Yesevî tarikat çevreleri de Hemedanî'nin kendi tarikatlarındaki ruhanî önderliğine hayli atıfta bulunurlar. Bu tarikatın kurucusu Ahmed Yesevî, Hemedanî'nin kabul edilen dört halifesinden üçüncüsü olarak zikredilir (Köprülü 1984: 64-72).

30 Bahaeddin Nakşibend'in hayatı üzerine daha çok menkabevî yanları ağır basan eserler mevcuttur. Bkz. Nasrullah Efendi (M.Ş. Eygi takdimi ile) 1979 ve El-Buhârî 1983.

(Köprülü 1940: 213 ve 1984: 118; Ocak 1996: 62).[31] Yesevîliğin yerinde Nakşibendîliğin hakimiyet kurmasının nedeni, muhtemelen, bu tarikata zamanın Moğol-Timurî yöneticilerinin verdiği destek, daha doğrusu tarikatın ve tabiî ki Nakşibend'in veya onun takipçisi olduğu geleneğin yöneticilerle kurduğu olumlu ilişkiler çerçevesinde izah edilebilir (Köprülü 1984: 118 dn.).[32] Yesevîlik açısından ise Moğol varlığının, tam tersi bir etki yarattığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Yesevîlik Moğol istilasına bağlı olarak 13. yüzyıldan itibaren Orta Asya'daki ağırlığını yitirmeye başlamış, pek çok Yesevî dervişi istilanın sonucunda bölgeyi terk ederek Anadolu'ya ve Hint Altkıtasına yönelmişlerdir (bkz. Ocak 1996: 38, 41, 59). Bahaeddin Nakşibend'in tarikatı böylesine hakim ve nüfuzlu bir konuma getirmesinin, tarikatın onun adına nisbet edilmesine yol açmış olabileceğini düşünmek mümkündür.

Bahaeddin Nakşibend hakkmdaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Algar (1976: 134) bunu, Nakşibend'in kendisinin sözlerini ve yaptıklarını müridlerinin kaydetmesini yasaklamasına bağlamaktadır. Mevcut kaynaklardan bildiğimiz kadarıyla, kendisi yaşamının oldukça erken dönemlerinde Hâ-

---

31 Anadolu'da Yeseviliğin Haydarîlik ve Vefaîlik tarafından "eritilmesiyle" sonuçlanan kısa ve bir anlamda "sönük" varlık dönemine ilişkin bkz. Ocak 1996: 64-73.

32 Örneğin Hamid Algar, birazdan zikredilecek olan Hâcegân tarikatı şeyhi ve Bahaeddin Nakşibend'in mürşidi olan Emir Külal'e aynı zamanda Timur'un da mürid olduğunu belirtmekte ve buna bağlı olarak Timur hanedanı ile Nakşibendî tarikatı arasındaki yakınlığın köklerine işaret etmektedir (Algar 1990a: 10). Öte yandan, bazı araştırıcılar tarafından ileri sürüldüğüne göre Orta Asya'da Nakşibendiliğin çıkışı Yeseviliğin etkisini ortadan kaldırmış gibi görünse de, esasında her iki tarikat geleneği arasında bir birleşmeden söz edilebilir. Zarcone (1993: 19-20) gerek Hint Altkıtasında gerekse Osmanlı topraklarında "Bahaeddin Nakşibend'in tarikatının örtüsü altında Yeseviyye'nin hâlâ hayatını sürdürdüğünü" tespit etmektedir. Ocak (1996: 47, 69) ise 14. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Orta Asya'da Yeseviliğin Nakşibendîlik içerisinde eritilmeye başlandığını, bu sürecin 16. yüzyıla kadar sürdüğünü ve bu yüzyılda Yeseviliğin Orta Asya'da artık Nakşibendîlik ile özdeş hale geldiğini söylemektedir

cegân tarikatının dervişleriyle karşılaşmış ve tarikata Şeyh Emir Külal'in müridi olarak katılmıştır (El-Buhari 1983: 5-6). Ancak, kendisinin de kitabında bahsettiği gibi, o manevî terbiyesini Abdülhâlik Gucduvanî'nin ruhaniyetinden almış olan bir Üveysî'dir (Ter Haar 1992: 316). Ter Haar bunu, Nakşibendî tarikat erbabında sıkça rastlanan bir durumun, yani tarikat üyesi bir sûfînin tarikat yolunda ilk adımlarını yaşayan bir şeyhin yardımıyla atmakla birlikte esas irşadını hiç karşılaşmadığı bir manevî rehbere borçlu oluşunun klasik bir örneği olarak düşünmektedir (a.g.y.).

Bahaeddin Nakşibend'in Gucduvanî'ye olan ruhanî bağını, Emir Külal'e olan cismanî/dünyevî bağına nazaran daha üstün tutmasının tipik bir göstergesi, Emir Külal ve diğer müridlerinin sesli zikir yapmalarına karşın, Bahaeddin'in Gucduvanî'nin pratiğini izleyerek zikri sessiz olarak icra etmesidir. Ne zaman Emir Külal ve müridleri sesli zikir yapmaya başlarlarsa, Bahaeddin'in ortamı terkettiği rivayet olunur. Menkabevî kaynaklarda zikredildiğine göre, Bahaeddin'in bu bozguncu tavrından rahatsızlık duyan diğer müridlere karşı "ondaki sıradışı melekeleri hissetmiş olan" Emir Külal, diğerlerine Bahaeddin'in her davranışında serbest olduğunu söylemiştir (Sertoğlu 1976).

Sûfî serüveninin belli bir noktasında Bahaeddin'in bir Yesevî dervişi olan Halil Ata ile karşılaştığı ve altı yıl onun yanında kaldığı söylenir. Bu da her iki tarikat geleneğinin Bahaeddin'in yaşadığı dönemde Buhara-Semerkand bölgesinde nasıl birbirlerine yakın olduklarının bir göstergesidir. Halil Ata'nın siyasal gücü eline geçirerek bir süre Maverâünnehir'e hükmettiği rivayet edilmektedir. Söylenen bir başka husus, Bahaeddin'in onun yanında cellatlık yaptığıdır (Algar 1990a: 10 ve 1990b: 125). Ancak daha sonra Halil Ata iktidardan düşmüş ve yönetici pozisyonundan uzaklaştırılmıştır. Halil Ata'nın devrilmesi Bahaeddin'i o kadar üz-

müştür ki kendisi dünyadan elini ayağını çekerek tevekkül içinde yaşamak üzere küçük bir köye yerleşmiştir.

Bahaeddin Nakşibend ile birlikte Gucduvanî'den beri gelişmiş ve olgunlaşmış olan tarikat geleneğinin iyice oturup kurumlaştığı Maveraünnehir'e hakim olduğu söylenebilir. Bahaeddin Nakşibend'den öncesi tarikatın "prehistorik dönemi" olarak nitelendirilirken, onun etkinlik döneminin sonu da tarikatın tarihinde oluşum evresinin sonu şeklinde değerlendirilmektedir (bkz. Algar 1990a: 6; Ter Haar 1992: 312). Nakşibend'den sonra tarikatın tarihinin genişleme ya da yayılma evresi başlar ki bu Batı'ya Osmanlı topraklarına ve Güney'e Moğol-Timurî İmparatorluğu yönetimindeki Hint Altkıtasına doğru iki koldan olmuştur.

Bahaeddin Nakşibend'den sonra tarikatın tarihinde belirten ilk önemli şahsiyet, 15. yüzyılın meşhur şeyhi Ubeydullah Ahrar'dır (ö. 1490). Ahrar, "siyaset" ile ilişki bağlamında tarikatın tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Maveraünnehir'deki bir Timurî hükümdar ile işbirliği yaparak ve yönetime destek ve danışmanlık vererek, 15. yüzyıl ortalarında Semerkand'da dinî olmasının yanısıra siyasal bir etkinlik sahibi de olmuştur (Schimmel 1973: 202; Algar 1976: 137 ve 1990a: 13-15; Gross 1987). Dahası yalnızca siyasal güç ve etkiye sahip olmaktan öte, toplumun tüm kesimlerinden, özellikle de yöneticilerden aldığı maddî destek Ahrar'ı Orta Asya'da güçlü bir ekonomik pozisyonla karşımıza çıkarmaktadır (bkz. Gross 1987). Ahrar'ın mülk edindiği arazi, ayrıca mütevelli olarak denetiminde olan vakıflar ve sahip olduğu ekilebilir topraklardan elde ettiği ürün tahminlerin ötesinde olup, kendisinin çok önemli ekonomik kaynaklar üzerinde denetime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde, hem etkili bir sûfî şeyhi olarak dinî liderlik pozisyonu ve buna bağlı olarak elde ettiği siyasal nüfuz, hem de denetlediği ekonomik kaynaklar, iki yönlü güç ve prestij

sağlayarak onu emsalsiz bir pozisyona kavuşturmuştur (a.g.m. 5-6).

Öte yandan Ahrar, şeriatın bütünlüğünü korumayı, Nakşibendîliğin üzerine en çok titrediği bir mesele yapmış olan kişidir (Algar 1990a: 14). Buna bağlı olarak o, yöneticilerin İslâmî düsturlardan sapmalarını önlemek amacıyla şeyhlerin onlar üzerinde baskı kurmasını gündeme getiren ilk Nakşibendî şeyhi olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Dolayısıyla Ahrar Nakşibendî geleneğe, gerekli olduğunda, hükümranlıkları altındaki İslâm toplumlarını çözülüp dağılma tehlikesinden uzak tutmak için sorumluluklarını hatırlatmak maksadıyla yöneticilerle diyalog kurma görevini getirmiştir. Ubeydullah Ahrar'ın öncülük ettiği bu gelenek, izleyen yüzyılların iki büyük Nakşibendî şeyhinin siyasal esintili faaliyetlerine de zemin hazırlamıştır: Nakşibendî tarihinin en göz alıcı dönemlerine damgalarını vuran bu iki isim, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başı Hindistan'ında Şeyh Ahmed Serhendî (İmam-ı Rabbanî) ile 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mevlana Halid Bağdadî'dir.

## *Hint Altkıtasında Nakşibendîlik*

Nakşibendî tarikatı 16. yüzyılın sonunda meşhur Babür imparatoru Ekber Şah zamanında Hindistan'a gelen Hace Bakî Billah Kabülî (ö. 1603) ile Hint yarımadasına girmiştir. Bununla birlikte, tarikat Yarımada'daki popülerliğini ve ününü Bakî Billah'ın bir müridi olan Şeyh Ahmed Serhendî'ye borçludur.

Şeyh Serhendî, ya da Türkiye'de daha yaygın olarak bilinen adıyla İmam-ı Rabbanî (ö. 1624), Nakşibendî geleneğinde Bahaeddin Nakşibend'den sonra belirmiş olan en önemli tarihsel şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Serhendi'yi böylesine önemli yapan, onun 17. yüzyılın başında dö-

nemin Babür yönetimine karşı, bu yönetimin Hinduizm'e aşırı toleranslı politikasından ve İslâm'a karşı bir tür dinî senkretizm[33] destekçisi olmasından dolayı gösterdiği tepkidir (bkz. Nizami 1965; Haq 1977). Başlangıcından itibaren meşruiyetini İslâm'a dayandırmış olan Babür yönetimi daha sonra, büyük olasılıkla Hindu çoğunluğu Sunni-ortodoks bir hukukî prosedürle yönetmenin güçlüğünden dolayı, *Din-i İlahî* denilen eklektik bir inanç sistemini benimsemişti. Yönetenlere aşırı kutsiyet, hatta ilahîlik atfedilmesi bu dinin en ayırt edici yanıydı.[34] İslâm'ın hem devlet kademesinde hem de toplum nezdinde önemini ve itibarını kaybetmesi tehlikesinin yarattığı endişeyle, İmam-ı Rabbanî kendisini Babür yönetiminde İslâm'ı en üstün yere yeniden oturtma görevini yerine getirmekle yükümlü hissetti. Bu amaçla, yöneticilere bir dizi mektup göndererek onları İslâmî prensiplere sıkı sıkıya tutunmak konusunda uyardı ve nasihatlerde bulundu.[35] Takipçileri İmam-ı Rabbanî'yi Peygamber'in bir hadisi temelinde *Müceddid-i Elf-i Sani* (İslâmî ikinci bin yılın yenileyicisi) olarak nitelediler. Bundan son-

---

33 Senkretizm (*syncretism*), içerisinde çeşitli/farklı dinî geleneklerden gelen unsurların birarada bulunduğu ya da bileştiği din ya da inanç formlarını tanımlamak için kullanılan bir terimdir (Sharpe 1971: 70-72).

34 Örneğin bu dinde Kelime-i Tevhid şu şekilde değiştirilmişti: "Lâ ilâhe illallah, Ekber Halifetullah" (Bilgin 1989: 61).

35 Friedmann (1971: 77-81) İmam-ı Rabbanî'nin yöneticilerin İslâm hakkındaki görüşlerini etkileme girişiminin onlar üzerinde çok tesirli olduğu konusunda değildir. Fakat İmam-ı Rabbanî'nin Ekber Şah'ın yerine tahta geçen Cihangir tarafından bir yıl hapse atılması Saray'ın onu ne kadar ciddiye aldığına bir işarettir (Haq 1977: 12-14). Aslına bakılırsa, Friedmann'ın kendisi de Cihangir'in İmam-ı Rabbanî'yi memleketin her tarafına insanları kışkırtmak amacıyla müridlerini göndermiş bir bozguncu olarak tanımladığını belirtmektedir (1971: 83-84). Dolayısıyla, İmam-ı Rabbanî'nin hakikaten yöneticilere karşı bir siyasal rahatsızlık odağı oluşturduğunu düşünmek mümkündür. Bilgin'in (1989) bu konudaki kanaati tanıdır. Bununla birlikte, İmam-ı Rabbanî'nin bu çabalarının çok başarılı sonuçlar verdiğini söylemek onun bir yıllık mahkûmiyetten sonra Cihangir'in iktidarını tanımış olması ve hükümdara yazdığı hürmetkar ifadelerle dolu mektubu ışığında oldukça güçtür (Algar 1990b: 132).

ra, Hint Altkıtası'ndaki Nakşibendî geleneği "Nakşibendî-Müceddidî" ya da kısaca "Müceddidiye" olarak bilinegeldi. İmam-ı Rabbanî'nin mektupları daha sonra *Mektûbat* adında bir kitaba dönüştü ve sadece sûfî-Nakşibendî çevrelerde değil ama tüm Müslümanlar arasında bilinen ve okunan en popüler tasavvufî eserlerden biri olarak günümüze kadar geldi.[36] Bugün Londra'daki Şeyh Nâzım'm Nakşibendî topluluğu içerisinde de *Mektûbat* dînî/İslâmî meseleler hakkında temel bir referans kitabı olarak müridler arasında elden ele dolaşmaktadır.

Hint Altkıtasında İmam-ı Rabbanî'den sonra en önemli ve meşhur Nakşibendî şahsiyet olarak Şah Veliyullah Dehlevî (ö. 1762) belirmektedir. Şah Veliyullah'ın İmam-ı Rabbanî'nin ruhaniyetinden feyz almış bir Üveysî olarak onun takipçisi olduğu ve Hindistan'da İslâm'ı yeniden canlandırma görevini ondan devraldığı söylenir (bkz. Mardin 1989: 56 ve 1991: 6). İmam-ı Rabbanî gibi ona da çağının yenileyicisi anlamında "müceddid" denmiştir (Nizami 1951). Ancak her ikisi de İslâm'ı gerek devlet gerekse toplum bazında Hindistan'da yeniden hayata geçirme yolunda çaba harcamışlarsa da İmam-ı Rabbanî ile Şah Veliyullah'ın yaşadıkları dönem farkına bağlı olarak amaç ve hedefleri itibarıyla ayrıştıkları görülür. İmam-ı Rabbanî için böyle bir girişimin amacı gücünün doruğundaki bir Müslüman imparatorluğun İslâmî düsturlardan sapmasını önlemekti. Şah Veliyullah ise bu imparatorluğun çöküşüne tanık olmuştu ve onun gücünü Hindistan'da restore etme amacına hizmet için böyle bir girişimde bulunmuştu (Smith 1957: 44-5). Şah Veliyullah'ın İmam-ı Rabbanî'den çok daha kesin ve açık biçimde siyasal süreçlere karıştığı belirtilebilir. Yazılarının pek

---

36 İmam-ı Rabbanî'nin fikrî planda Nakşibendîliğe ne kattığını ve Nakşibendîlik anlayışının kendisine özgü yanlarını ortaya seren bir çalışma olarak bkz. Ter Haar 1990.

çoğunda, siyasal, askerî, ekonomik ve malî konularda bir dizi reform kararını ilgililerin dikkatine sunar (Nizami 1951: 134-135).

Şah Veliyullah'ın Müslüman hakimiyetini Hindistan'da yeniden tesis etme girişiminin, 19. yüzyılın birinci yarısında Altkıtadaki reaksiyoner İslâmî hareketler üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bunlar arasında, kendisi de bir Nakşibendî olan ve Kuzeybatı Hindistan'da ideal bir İslâm devleti kurma girişiminde bulunan Seyyid Ahmed Barelî'yi (ö. 1831) özellikle zikretmek gerekir. Barelî Hindistan'da Müslüman gücünü restore etmek amacıyla Sihlere ve İngiliz yayılmacılığına karşı bir cihad başlatmıştır (Voll 1982: 111-112; Robinson 1988: 122). Ancak, özellikle 1857 Hint Başkaldırısının İngilizler tarafından bastırılmasının yarattığı şoktan sonra, İngiliz gücü ve hakimiyeti ne Nakşibendîler ne de diğer Müslüman hareketler için açık ve doğrudan siyasal isteklerle faaliyette bulunma imkânını bırakmadı.

Hindistan'da İngiliz sömürge yönetiminin giderek sıkılaşan kontrolüne bağlı olarak, Hindistan Müslümanları üzerinde tesirini sürdürmek isteyen Nakşibendî stratejisinde bir vurgu değişimi gözlenir. Siyasal çıkış yapmanın imkânsızlaştığı bu koşullarda, tarikatın siyasal restorasyon ağırlıklı söyleminden sûfî İslâm'ın orijinal alanı olan mistik-maneviyatçılığa bir kayma olduğu görülür (Fusfeld 1984: 103-6). Bunun çarpıcı bir örneği 1880'lerde Hint Müslümanlarının selâmetinin iç dünyalarını geliştirmeye önem vermelerine ve kendi dışlarındaki İslâm dünyası ile manevî dayanışma ve özdeşlik kurmalarına bağlı olduğunu vurgulayan Şeyh Ebu-l Hakir'dir (a.g.y.). Bu, Bahaeddin Nakşibend'in Buhara-Semerkand bölgesinde Yesevî derviş Halil Ata'nın iktidardan düşmesinin yarattığı kırgınlık ile dünveyî-siyasal ilişkilerden çekilme tavrının bir tekrarı olarak düşünülebilir. Daha sonraki dönemlerde de Nakşibendî geleneğin siya-

set ile olan ilişkilerinde, bu iki tipik tavrın birinden ötekine gidiş-gelişler, döneme ve ortama bağlı olarak kendini gösterecektir.

## *Osmanlı/Türk İkliminde Nakşibendîlik*

Nakşibendîliğin Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk esintilerinin hissedilmeye başlaması 15. yüzyılın sonuna doğrudur. Bu, Ubeydullah Ahrar'ın Orta Asya'daki Timurî yöneticilerle aktif bir işbirliği içinde olduğu ve tarikat için siyasal bir formül geliştirmeye çalıştığı döneme tekabül etmektedir. Dolayısıyla ilk Nakşibendîlerin Anadolu'ya Timurleng'in ordularıyla birlikte gelmiş olmaları bir rastlantı değildir (Mardin 1991: 127-9). Ancak, İmparatorluk'ta örgütlenmiş ilk Nakşibendî çevresini oluşturan kişi Simavlı Molla İlahî'dir (ö. 1490). Molla İlahî Maveraünnehir'e giderek Ubeydullah Ahrar'ın müridi olmuş ve dönüşünde İstanbul'da ilk Nakşibendî tekkesini kurmuştur.[37] Buhara'dan kendisiyle birlikte gelen dostu Nakşibendî dervişi Şeyh Ahmed Buharî'nin de yardımlarıyla tarikatın Anadolu ve Rumeli'de teşkilatlanmasını ve müesseseleşmesini sağlamıştır (Algar 1976: 139-40).

Erken dönemlere tarihlenen bir kaynakta Nakşibendiye'nin başlangıçta pek popülerlik kazanamadığı hatta Osmanlı yöneticileri tarafından kabul ve onay görmediği ileri sürülmüştür (Rose 1923: 207-208). Ancak daha yakın dönemlerin çalışmaları ve yazarları Osmanlıların Nakşibendîliğe karşı tutumlarının, tarikatın Sünni ortodoks ilkelere olan samimi bağlılığından dolayı son derece olumlu olduğu görüşündedirler (Algar 1976: 140; Mardin 1991: 129). Mardin'e göre Nakşibendîlik Osmanlı topraklarına son derece

---

37 Molla İlahî, hayatı, tarikat anlayışı ve eserleri için bkz: Kufralı 1948; Kara 1990b: 303-329 ve 1990c: 146-178.

hassas ve kritik bir dönemde ulaşmıştı. Bu, Osmanlı devletinin İslâmî pozisyonunu, Türkmen toplulukları arasında devlet otoritesini tehdit eder derecede etkinlik ve yaygınlık kazanmış olan heterodoks senkretist dervişlerle olan ittifakından, Sünni ortodoksinin daha kararlı ve istekli bir savunucusu olmaya doğru değiştirdiği bir dönemdi. Buna bağlı olarak, Osmanlı yöneticileri Ortodoks Sünniliğe sıkı sıkıya bağlı olan Nakşibendîliği hoşnutlukla karşılamışlardır.

16. yüzyılda Nakşibendîliğe verilen resmî destek daha da büyümüş gibi görünmektedir. Bu yüzyılda Nakşibendî çevrelerin İmparatorluk'daki itibarlı yerini doğrulayan örnekler vardır.[38] Pek muhtemeldir ki bunun nedeni, bu yüzyılda Sünni Osmanlı İmparatorluğu'na en büyük hasım olarak ortaya çıkmış olan İran Şiî Safevîlerinden gelen tehdittir. Dönemin Osmanlı sultanları Şiîliğe ve Şiî eğilimli tarikatlara meyleden Anadolu'nun geniş heterodoks kitleleri üzerindeki Safevî etkisinin önünü alabilmek gayesiyle tebaaları arasında Nakşibendî etkinliklerini teşvik etmişler gibi görünmektedir (Kufralı 1948: 143-5).

17. yüzyılın sonuna doğru Hint Altkıtasında Nakşibendî-Müceddidî hareketin popülerliğinin yükselmesine bağlı olarak Osmanlı topraklarında yaşayan Nakşibendîler dereceli olarak bu hareketin etkisi altına girdiler. İmam-ı Rabbanî'nin oğlu Muhammed Masum'un müridi olan Şeyh Muhammed Murad Buharî (ö. 1729) Müceddidî geleneği önce Hicaz, Mısır ve Suriye gibi Arap toprakları, daha sonra da İstanbul olmak üzere İmparatorluğun etki ve nüfuz alanına taşıdı (Algar 1976: 146; Mardin 1991: 129).

---

38 Örnegin şair, yazar ve aynı zamanda bir Nakşibendi şeyhi olan Abdullah Gubarî Kanunî Sultan Süleyman'ın sempatisini kazanmış ve hem Osmanlı askerlerine hem de Sultan'ın oğlu Şehzade Bayezid'e ders vermiştir (Parmaksızoğlu 1950) 16. yüzyılda İmparatorluğun kültür ve toplum hayatını anlattığı eserinde Gelibolulu Mustafa Ali, Nakşibendiye'den sitayişle bahsetmekte ve tarikatı "tarikatların en üstünü" olarak zikretmektedir (Gelibolulu [1600] 1975: 141-2)

18. yüzyılın başı, Nakşibendî silsilesinde İmam-ı Rabbanî'den sonra gelen en önemli şahsiyet olan Mevlana Halid Bağdadî'nin (ö. 1827) belirmesiyle birlikte tarikatın tarihindeki yeni bir dönüm noktasına sahne olur (Algar 1976: 148). Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde, Bağdat yakınlarındaki Kürt eyaleti Süleymaniye'de doğmuş ve eğitimini almış olan Mevlana Halid, Hindistan'a giderek zamanın meşhur Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Abdullah Dehlevî'ye intisap ederek tarikata girdi (Abu Manneh 1982). Şeyhi tarafından "Batı"ya halife olarak atandıktan sonra ülkesine geri dönen Bağdadî, o zamana kadar bölgede hakim tarikat geleneğini oluşturan Kadirî çevrelerin meydan okumalarına karşın Bağdat'da bir Nakşibendî tekkesi kurmayı başardı. 1823'de kendisi tarafından daha önce gönderilen halifelerinin yüksek tabakalar, özellikle de resmî görevliler arasında popüler oldukları Şam'a gitti. Ölümüne kadar da orada yaşadı.[39]

Şeyh Halid'in Müceddidî ekolün öğretilerini etkili biçimde yaymayı başardığı yer Şam'dır. Onun yoğun bir şekilde faaliyet gösterdiği dönemde, Şam'da yerel hükûmet temsilcilerinin sert ve şiddete dayalı yönetimlerine bağlı olarak iç karışıklıklar söz konusuydu. Ayrıca, 1810'da kentin heterodoks ve gayrı-Müslim Lübnan milisleri tarafından işgali, Müslüman nüfusun hoşnutsuzluğunu daha da artırmıştı. Son olarak 1821 Yunan İsyanı insanların bilincinde utanç, yaralanmışlık ve korku yaratarak tabloyu tamamlamıştı (bkz. Abu Manneh 1982). Bu şartlar altında, Şeyh Halid'in şeriatı yeniden sahiplenme ve ortodoks Sünni ilkeleri yeniden hayata geçirmeyi amaçlayan müceddidî (yenileyici) çıkışı oldukça etkili oldu. İmparatorluk'ta yaşayan Müslüman-

---

39 Mevlana Halid'in tarikat anlayışını ortaya seren eserlerinin derlenerek yakın zamanlarda günümüz Türkçesine kazandırıldığı bir çalışma olarak bkz. Bağdadî 1994.

lar'dan biraraya gelmelerini ve onun selâmeti için İslâm bayrağı altında faaliyet göstermelerini istedi; aynı zamanda Hıristiyanlar'a ve İranlılar'a karşı olan husumetini de ifade etmekteydi (Abu Manneh 1982: 15; Mardin 1991: 130). Kendisi İslâmî 13. yüzyılın yenileyicisi yani "müceddid" olarak nitelendirildi (Abu Manneh 1982: 10). İmam-ı Rabbanî'den sonra tarikata Müceddidiye denmişti; Mevlana Halid'den sonra "Halidiye" adı Nakşibendî tarikatına eklendi.

Şam'dan gelen bu İslâmî hareketliliğin dalgaları İstanbul dahil İmparatorluğun her tarafına yayıldı. Aynı zamanda ulemâdan da olan Halidî-Nakşibendî şeyhleri İmparatorluğun kurtuluşunu panislâmî formüllerde arayan Sultan Abdülhamid gibi yöneticilerle işbirliğinde bulundular.[40] Bunlar arasında İmparatorluk topraklarında yüzyılın en büyük ve etkili Halidî şeyhi olan Ziyaeddin Gümüşhanevî'yi özellikle zikretmek gerekmektedir (bkz. Gündüz 1984b).

Ancak, izleyen dönemde Nakşibendî çevrelerin Sultan Abdülhamid'i tahttan indiren Jön Türkler'e, daha doğrusu İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı tutumlarının ne yönde olduğu, tartışmalı bir konudur. Yaygın kanı, Jön Türkler'in Batı yanlısı ve İslâm karşıtı politikalarının Nakşibendîler tarafından hoşnutsuzlukla karşılandığı şeklindedir. Bu görüşte olan Mardin (1991) Türk tarihinde 31 Mart Olayı olarak bilinen ve Jön Türk yönetimine karşı bir isyan niteliği taşıyan hareketin İslamcı bir gazete *(Volkan)* etrafında mevzilenmiş Nakşibendî bir çevre tarafından başlatıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Kara (1993) II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, sözü edilen *Volkan* dergisinin de içerisinde yer aldığı İslamcı ve tasavvufî yönelimli yayınlarda İttihatçıları yücelten ve Abdülhamit'in istibdat rejimini yeren, dö-

---

40 Halidî-Nakşibendî tarikatının ortaya çıkışı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal ve siyasal yaşamı üzerindeki etkileri konusunda bkz. Gündüz 1984a: 236-255.

nemin meşhur Nakşibendî şeyhlerine ait ifadeleri örnekleyerek tam tersi bir durumun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Her ne olursa olsun, tarikatın İmparatorluğun son günlerine başkentte son derece yaygın bir etkinlik ağına sahip olarak ulaştığı bir gerçektir. 1921'de İstanbul'daki tarikat tekkelerine ilişkin bir kayıtta, en fazla tekkeye sahip olan tarikatın Nakşibendiye olduğu görülmektedir (Anderson 1922: 53).

Laik Cumhuriyetin kurulmasından sonra İslâm'ın Türkiye'de kredi kaybetmesi yeni rejime karşı ciddi Nakşibendî tepkilerine hatta alenî ayaklanmalara neden oldu. Kürt milliyetçiliğine yönelik isteklerle laik rejime karşı İslâmî karşı çıkışların bileşimini bünyesinde barındıran 1925 Şeyh Said İsyanı,[41] Şapka Devrimi'ne karşı 1925'de başgösteren protesto hareketi, 1930 Kubilay (Menemen) Olayı,[42] 1933'deki Türkçe Ezana direniş hareketi, hep Nakşibendî çevrelerle ilişkilendirilmişlerdir. Öyle görünmektedir ki Cumhuriyetin kuruluş döneminde İslâmî tepki ve muhalefete esas olarak Nakşibendîlik öncülük etmiştir (bkz. Çağatay 1972: 24-36).

Rejimin giderek oturması ve ülkenin toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamına ağırlığını koyması sonucunda devlete karşı İslâmcı çevrelerden, özellikle de Nakşibendîlerden gelen alenî ayaklanmalar son buldu. Ancak bu, Türkiye'de Nakşibendî varlığının ve etkinliğinin sona erdiği anlamına gelmemelidir. Aksine tarikat herkesçe bilindiği gibi, Türkiye toplumsal ve siyasal yaşamında önemli yerini korumuştur. Bu dönemde tarikatın sürekliliğini korumasında büyük rol oynayan önde gelen Nakşi şeyhleri arasında Abdülhakim Arvasî ve Mehmet Zahid Kotku'nun adlarını anmak gerek-

---

41 Şeyh Said İsyanı'nı böylesi bir perspektiften, yani bünyesinde Kürt milliyetçiliğinin nüvelerini barındırmakla birlikte kendisini dinî renkte dışavuran bir isyan olarak analiz eden bir değerlendirme olarak bkz. Van Bruinessen 1993: 123-171.

42 Menemen Olayı ve Kubilay için bkz. 10. Bölüm ve dn. 168.

mektedir. Siyasete doğrudan kendileri katılmak yerine, hem Arvasî hem de Kotku ülkenin siyasal ve entellektüel meselelerinde çok önemli rol oynayan müridler yetiştirdiler.[43] Günümüzde de çeşitli Nakşibendî çevreleri ülke çapında İslâmî hareketliliğin en etkili temsilcileri arasında olup toplumun değişik katmanlarında takipçileri bulunmakta ve ülkenin yeniden İslâmîleşmesi sürecindeki girişimlere öncülük etme şansına en fazla sahip görünmektedirler.

Bununla birlikte, unutulmaması gereken nokta, bugün Türkiye'de bütün Nakşibendî çevrelerin ortak biçimde izledikleri açık seçik ve tek bir stratejinin bulunmadığıdır. Aksine, Türkiye'nin değişik bölgelerinde bulunan Nakşibendî grupları toplumsal yaşam ve ilişkilere hakim olan modernlaik normlar ve değerler karşısında farklı tutumlar takınmaktadırlar. Bu, bir uçta "modern" yaşamın bilim ve teknolojiyi de içine alacak şekilde topyekûn reddinden, bilimsel ve teknolojik boyutları kapsamayan sadece kültürel ve siyasal boyutlarla sınırlı karşı çıkmalara kadar uzanmaktadır (Ayata 1991: 226). Ayrıca, siyaset bağlamında, bir Nakşibendî siyasal partisi kurma noktasına kadar varan siyasetle aktif biçimde uğraşma düşüncesinden siyasetten bütünüyle uzak durmayı ve demokrasiyi ve siyasal partileri "modern" yani gayri-İslâmî yaşam tarzının araçları oldukları için reddetme noktasına kadar uzanan farklı hatta karşıt Nakşibendî yaklaşımları vardır.[44]

---

43 Abdülhakim Arvasi için en meşhur müridlerinden Necip Fazıl Kısakürek'in değerlendirmesine bkz. (Kısakürek 1992: 319-336). Ayrıca bkz. Azamat 1988: 211-212. Mehmet Zahid Kotku için tatminkâr bir biyografi olarak bkz. Çakır 1990: 17-24.

44 Bu konuda bkz. Sarıbay 1985a: 61; Çakır 1990: 37-55; Güneş-Ayata 1991; Ayata 1991: 232-233.

## *Silsile ve Nakşibendîlik'te Ortodoksi - Heterodoksi Tartışması*

Nakşibendiye'yi diğer tarikatlardan ayırt eden önemli bir özellik bu tarikatın Ehl-i Sünnet ulemâsı tarafından temsil edilen Sünni ortodoksinin beklentilerine hemen hemen tam olarak karşılık vermesidir. Bu durum tarikatın İslâm'da şer'i fıkıh geleneğini esas alan çevrelerle çok yakınlaşmasına yol açmıştır; buna bağlı olarak, özellikle Batı dünyasında kendisini kabul ettirmiş saygın bir Müslüman akademisyen tarafından, Nakşibendiye, "ulemânın tarikatı" olarak nitelendirilir (Algar 1976: 140).

Sünni ulemânın tarikatı olma iddiası, bu tarikatın "silsile"si temelinde ortaya atılır. İlginç olan nokta bu iddiaya karşı savların da aynı şekilde tarikat silsilesine dayanmasıdır. Sözlük anlamı "zincir" olan silsile bir tarikatın yaşamakta olan şeyhini, birbiri ardı sıra geçmişe doğru giden, yani farklı tarihsel dönemlerde yaşamış olan şeyhler aracılığıyla Islâm Peygamberine, onun aracılığıyla da Allah'a bağlayan bir ruhanî hattır. Silsile bir tarikat lideri ya da şeyhinin, dini otoritesi sorgulanamaz olan kutsî pozisyonunun meşruiyet kaynağıdır; çünkü o Allah'dan başlamış olan bir hattın yaşanan andaki en uç noktasında durmaktadır. Silsile, aynı zamanda, İslâm'da bir "şeyh"in bir "âlim"den neden daha üstün olduğunu açıklamak amacıyla tasavvuf erbabı tarafından sıklıkla söz konusu edilen bir kavramdır (bkz. ss. 76-78). Bir şeyhin sahip olduğu bilgi silsilede tanımlandığı şekilde birbirini izleyen şahsiyetler yoluyla doğrudan Allah'dan gelmektedir; karşıt olarak, bir âlim sadece yazılı kaynakların yüzeysel (zahirî) bilgisine sahiptir. Bir şeyh Allah'ın gerçek bilgisini, yani "Hakikat"ı tevarüs eder ve silsile bu iddianın temel kanıtıdır.

Her tarikat kendine has bir silsileye sahiptir. Bununla birlikte aynı tarikatın farklı dallarında silsilenin daha yakın za-

manlardaki halkalarında farklılaşmalar söz konusu olabilir. Bir tarikatın şeyhi, önde gelen müridlerinden bazılarını halife olarak başka yerlere gönderdiğinde, kendisinin ölümünden sonra, bu halifelerin her biri kendisini şeyhinin yerine geçecek tek ve gerçek "ardıl" olarak görme eğiliminde olurlar. Böylece birbirini izleyen her kuşakta, aynı tarikat bünyesindeki silsile sayısı bu yeni ortaya çıkmış kollara bağlı olarak artar. Bunun en iyi örneği Nakşibendî geleneğinde bulunabilir. Bu tarikatın batıda yani Osmanlı nüfuz alanı içerisindeki Halidî-Nakşibendî kolları Hint Altkıtasındaki kollardan, istisnasız olarak, Mevlana Halid'in silsilede belirmesiyle ayrılırlar. Londra'ya gelmeden önce Bangladeş'de bir başka Nakşibendî şeyhinin müridi iken, Londra'da Şeyh Nâzım'a bağlanmış olan bir mürid bana eski şeyhinin silsilesini gösterdi. Bu silsilenin Şeyh Nâzım'ın tarikat silsilesi (bkz. Ek 1) ile karşılaştırması her iki silsilenin Mevlana Halid'in şeyhi Abdullah Dehlevî'ye kadar aynı olduğunu, ondan sonra farklılaştığını ortaya sermektedir. Mevlana Halid'in tarikatın Güney Asya kökenli kollarının silsilelerinde olmadığını söylemeğe gerek yoktur. Diğer taraftan, Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî silsilesi ile Osmanlı/Türk coğrafyasındaki Nakşi şahsiyetlerin en önemlilerinden olan Şeyh Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin silsilesi (bkz. Küçük 1988: 21-22) de Mevlana Halid'e kadar aynı olup, onun isminin belirmesinden sonra birbirlerinden farklılaşırlar; bu Osmanlı kontrolündeki ya da ona bitişik İslâm topraklarında Şeyh Halid'in halifelerinin öncülüğünde yeni (ve silsileleri farklı) Nakşibendî çevrelerin doğuş bulduğuna işaret eder.

Hemen hemen tüm tarikatların silsilesi Peygambere Hazreti Ali yoluyla ulaşır. Nakşibendî tarikatında ise orijinal olarak birbirinden farklı üç silsile söz konusudur; bunların ikisi Hazreti Ali'ye ulaşırken, üçüncüsü –ki Nakşi geleneğin pek çok temsilcisince aslî olan olarak kabul edilmektedir–

Hazreti Ebu Bekir'e çıkar. Ebu Bekir'in Sünni Islâm'ın en büyük şahsiyeti olmasından dolayı Nakşibendî geleneğinin bu silsileye verdiği aslî önem anlaşılırdır. Bu silsilenin diğerlerine göre öncelikli pozisyonu Peygamberin Ebu Bekir'e sessiz zikir pratiğini öğrettiği rivayetine bağlı olarak da açıklanmaktadır (Algar 1974: 41 ve 1976: 128-130). Her ne kadar Nakşibendî geleneğinde Hazreti Ali'ye yer veren silsilelerin de var olması, Nakşibendîlerin ona olan muhabbeti ile ve onun tasavvufun kaynağı olma konumu ile açıklanmaktaysa da (Algar 1975: 91), bu silsilelerin belli coğrafyalarda Nakşibendîlik üzerindeki Alevi etkisine bağlı olarak ortaya çıktığını düşünmek de mümkündür. Örneğin De Jong (1986: 307), Hazreti Ali'ye yer veren silsilelerin fazla olduğu Balkanlar'da Nakşibendîlerin Dobruca'da kadın-erkek birarada gerçekleştirdikleri zikir seremonilerinin Alevi cem ayınleri ile benzerliğini gözlemlemiştir. Bu durum, Balkanlar'da Nakşibendîlik ile yanyana ve kitleler üzerinde oldukça etkili olan, ve kabaca Aleviliğin organize tarikat formu olarak tanımlanabilecek Bektaşi tarikatı ile olan bir etkileşime de bağlanabilir.

Şeyh Nâzım, Halidî-Nakşibendî geleneğin bir kolunun lideri olarak konumlanmaktadır. Silsilesi Peygambere Hazreti Ebu Bekir ile ulaşmaktadır (bkz. Ek 1). Kendisi bu silsilede kırkıncı ve, müridlerinin iddiasına göre, sonuncu şeyh olarak yer almaktadır; çünkü ondan sonra "Mehdi'nin zamanı" gelecektir (bkz. 6. Bölüm). Mevlana Halid'in yerleştiği ve öğretisini halifeleri aracılığıyla dört bir yana yaydığı Şam'da Şeyh Abdullah Dağıstanî tarafından irşad edilmiş ve seyr-i sülükunu tamamlamıştır. Şeyh Nâzım, Şeyh Dağıstanî'nin halifelerinden biri olarak onun ölümünden sonra yerini almış ve tarikatın Dağıstanî'den gelen bu kolunun (müridlere göre) "esas" şeyhi olmuştur.

BÖLÜM 2

# "MÜRŞİD VE MÜRİDLERİ": TOPLULUĞUN GENEL GÖRÜNÜMÜ

## Şeyh Nâzım el-Hakkanî el-Kıbrısî

Şeyh Nâzım üzerine aşağıda yer alan biyografik anlatı geniş ölçüde müridler tarafından çeşitli vesilelerle verilen bilgiler temelinde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Şeyhin önceki yıllardaki sohbetlerinin derlendiği kitaplarda ve diğer yazılı kaynaklarda yer alan bilgilerden de yararlanılmıştır. Öte yandan, Şeyhe kendi geçmişi ile ilgili sorular sorarak bu anlatıyı daha güvenilir ve yetkin hale getirmek amacında fazla başarı sağlandığı söylenemez. Kendisine yaşamı ve tasavvufî geçmişi ile ilgili sorular sorduğumda, Şeyh Nâzım, beklediğim yanıtları vermedi. Örneğin, "süfî macera"ya nasıl atıldığına, yani tasavvuf dünyasına bir Nakşibendî mürid olarak nasıl girdiğine ilişkin sorularıma yanıtı basitçe "Takdir-i İlahî" şeklinde oldu. Genelde Şeyh Nâzım (her ne kadar tarikata adını veren Bahaeddin Nakşibend gibi yapıp ettiklerinin ve söylediklerinin kayıt edilmesini yasaklamamışsa da) kendisi hakkında konuşmaktan, söz gelimi süfî dervişlikten şeyhliğe giden öyküsünü anlatmaktan kaçınır.

Aşağıdaki anlatının akışında bazı boşlukların olduğu görülecektir. Hatta bazen gerçek ile kurguyu birbirinden ayırmak da zor olacaktır. Bu handikapa ilişkin söyleyebileceğim, anlatıyı Şeyh Nâzım'a bağlanmış olanlar tarafından onun geçmişine ilişkin dile getirilenlerin bir derlemesi olarak değerlendirmenin uygun olacağıdır. Anlatı, müridlerin mürşidleri hakkında bildiklerini (ya da bildiklerini sandıklarını) yansıtmaktadır.

## *Şeyh Nâzım: Özgeçmiş Bilgisi*

Şeyh Nâzım (Nâzım Adil) 1922'de Kıbrıs'ta doğdu.[45] Babası Adil Efendi Tapu Dairesi'nde memur olarak çalışmaktaydı. Nâzım, Adil Efendi'nin biri kız üçü oğlan dört çocuğunun en küçüğüydü. Kızkardeşi ve en büyük erkek kardeşi hayatta değillerdir. Diğer erkek kardeşi ise mühendis olup İstanbul'da yaşamaktadır ve Şeyhe bir mürid olarak bağlıdır! Müridler, karşılaştıkları zaman kendisinden daha büyük olmasına karşın ağabeyinin Şeyhin elini öptüğünü vurgularlar.

Şeyh Nâzım tasavvufî bağlantıları da olan dindar bir aileden gelmektedir. Ana tarafından dedesi Mevlevîdir. Baba tarafından dedesi ise bir Kadirî şeyhi olup "Yeşilbaş Efendi" diye bilinmektedir ve Kıbrıs'daki meşhur (şimdi Rum tarafında kalmış olan) Hala Sultan Tekkesi'nde kırk yıl şeyhlik yapmıştır. İslâm Dünyasının diğer iki büyük tarikatı ile dedeleri aracılığı ile kurulan bu bağlantılara dayanarak Şeyh

45 Şeyh Nâzım'ın Larnaka'da doğduğu, daha sonra ailesinin Lefkoşa'ya taşındığı ve öğrenimine orada devam ettiği kaynaklarda belirtilmektedir (Habibis 1985: 80; Galip 1990: 437). Ancak onu Kıbrıs'tan tanıyan bazı müridler kendisinin Lefkoşa doğumlu olduğunu da söylemektedirler. Öte yandan Türkiyeli iki mürid Şeyhin atalarının Trabzon'dan Kıbrıs'a göç ettiklerini söylemişlerdir. Habibis (1985) de Şeyhin anne-babasının anavatan Türkiye'den Kıbrıs'a geldiklerini belirtmektedir.

Nâzım kendisinin esas olarak Nakşibendî yolunun tatbikçisi olmakla birlikte Mevlevîlik ve Kadirîlik ile de ilişkili olduğunu söylemektedir.[46]

Şeyh Nâzım ilk ve orta öğrenimini Lefkoşa'da tamamladıktan sonra kimya öğrenimi için Türkiye'ye İstanbul Üniversitesi'ne gelir. İkinci Dünya Savaşı yıllarıdır. En büyük ağabeyi de kendisinden önce İstanbul'a gelmiş olup Tıp Fakültesi'nde okumaktadır. O da Nâzım gibi dindar bir insandır ve İstanbul'da bir şeyhe bağlanmıştır. Bazı müridler Nâzım'ı ilk kez bir tarikat çevresine sokan kişinin bu ağabeyi olduğunu söylerler. Gerçekten, Şeyhin tasavvuf ve tarikat dünyası ile ilk tanışması İstanbul'da üniversite yıllarında olmuştur. Kendisi ile yaptığım söyleşide Şeyh Nâzım tasavvufa ilk meyledişinin 1940 yılında İstanbul'da "Tarikat-ı Aliye"nin bir şeyhi ile tanışması yolu ile olduğunu ifade etmiştir.[47] Onun ilk "rehber"i (mürşidi) olan bu zat Fatih-Çarşamba'da oturan Erzurumî Hacı Süleyman Efendi'dir. Şeyh Nâzım ilk tarikat terbiyesini ondan almıştır.

İstanbul'da, büyük ihtimalle Hacı Süleyman Efendi'nin yanında, Arapça ve İslâm ilimlerini öğrenme şansı bulan Nâzım için bu çok anlamlı bir durumdur. Kendisi Kıbrıs'ta ilkokula Arap alfabesini öğrenerek başlamış, ancak Türkiye'de yazı devrimi ile değişen sistemin Kıbrıs'a da yansıması sonucu "Kur'an dili"ni öğrenme şansını yitirerek hevesi kursağında kalmıştır. Kendisinden önce okula başladığı için bu şansı yakalamış olan ağabeyinin Kur'an okuyuşunu dinlerken ağladığı günleri üzüntü ile anımsar. İşte şimdi yıllar sonra, hem de Türkiye'de, Arap alfabesini öğrenme şansına yeniden sahip olmuştur.

---

46 Şeyh Nâzım dedelerinin bu tarikat bağlantılarını kendisi ile yapılmış bir söyleşide açıklamaktadır (bkz. Şeyh Nâzım *tarihsiz*-2: 1).

47 "Tarikat-ı Aliyye", Naksibendîliği tanımlamak için kullanılan bir deyim olup "En yüce tarikat" anlamına gelmektedir.

Üniversitenin ikinci sınıfında iken Nâzım'ın hayatının akışını değiştiren olay meydana gelir. Tıp fakültesinde okuyan ağabeyi bilinmeyen bir hastalıktan ölür. Nâzım düşünür: "Kendisini tıp mesleğine, yani insanlara şifa dağıtmaya adamış bir insanın bile yaşamının en sağlıklı yıllarında kendine bir hayrı dokunamıyor. Bu dünyayı ciddiye almaya değer mi?" Sonuç olarak dünyaya ve "kimyaya" olan tüm ilgisini yitiren Nâzım kendisini daha kararlı bir biçimde Süleyman Efendi çevresinin "uhreviyat"ına yöneltir. Artık üniversiteyi bırakmıştır.

Nâzım'daki yüksek istidadı keşfeden Süleyman Efendi onu Nakşibendîlik açısından çok önemli bir yer (Şeyh Nâzım'a göre Nakşibendiye'nin asıl merkezi) olan Şam'a, Şeyh Abdullah Dağıstanî'nin yanına gönderir. Çünkü İstanbul'daki durum onun bu yolda daha fazla ilerlemesine elvermemektedir. Şam'da Şeyh Dağıstanî tarafından "teslim alınan" Nâzım artık gerçek mürşidini bulmuştur ve tarikat yolunda ilerlemeye yani "seyr-i sülûk"una başlar.[48]

## *Büyükşeyh Dağıstanî*

Büyükşeyh Abdullah Dağıstanî, Dağıstan (Kuzey Kafkasya)'dan Osmanlı topraklarına dokuz yaşında iken aynı zamanda kendisini evlatlık edinmiş olan şeyhi Şerafeddin Dağıstanî ile birlikte gelmiştir.[49] Şeyh Şerafeddin ve ailesi Bursa yakınlarındaki Güneyköy'e yerleştiler. Şeyh Nâzım'ın (1988: 90) bir kitabından öğrendiğimize ve bir Kıbrıslı Türk müridin aktardığına göre Birinci Dünya Savaşı ile onu izleyen Kurtuluş Savaşı dönemlerinde Şeyh Şerafeddin ve

---

48 Şeyh Nâzım, ilk karşılaştıklarında Şeyh Dağıstanî'nin kendisine "Oğlum! Biz seni teslim aldık" dediğini söylemektedir (Şeyh Nâzım 1986a: 172)

49 Şeyh Dağıstanî hakkında, özellikle onun Şam'daki hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Habibis (1985: 72-80).

(müridi/oğlu) Abdullah Bursa'da idiler. Aynı müridin anlattığına göre, Atatürk Kurtuluş Savaşı için desteğini almak amacıyla Şeyh Şerafeddin'e yaklaşmış ancak her ne kadar Atatürk o zamanlar İslâmî bir profil çizmekteyse de onun kafasındaki gerçek düşünceleri sezen Şeyh Şerafeddin ona, "Bize hiç gelme! Bizim sana vereceğimiz bir şey yok" demiştir (bkz. 7. Bölüm, s. 248).

Habibis (1985: 73) 1925 yılında tarikatlar Türkiye'de yasaklandıktan sonra Şeyh Şerafeddin'in Ürdün'e giderek orada yerleştiğini ancak ölümünden kısa bir süre önce Türkiye'ye döndüğünü kaydetmektedir. Öldükten sonra Güneyköy'de gömülmüştür. Her yıl Şeyh Nâzım Türkiye'ye geldiği zaman Eyüp Sultan, Telli Baba gibi türbelerin yanısıra Şeyh Şerafeddin'in Güneyköy'deki türbesini de ziyaret etmeyi ihmal etmez.

Büyükşeyh Abdullah Dağıstanî, Birinci Dünya Savaşı'nda Çanakkale Muharebesine katılmıştır.[50] Başlangıçta Arap topraklarına İngilizleri destekleyen Araplarla savaşılan cepheye gönderilmiş, ancak dindaşlarına karşı savaşmak istemediğinden dolayı isteği üzerine Anzaklara karşı savaşmak üzere Çanakkale'ye sevkedilmiştir. Tarikatların Türkiye'de yasaklanmasından sonra Şam'a gitmiş, orada bir Nakşibendî çevresi oluşturmuş ve ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır (Habibis 1985: 73).

Şeyh Nâzım'ın damadı ve halifesi olarak Amerika'da tarikatın faaliyetlerine önderlik eden Lübnanlı Şeyh Hişam'ın söylediğine göre, Büyükşeyh Dağıstanî bir kitap sayfası dahi açmamıştır.[51] Bununla birlikte, onun *keşf* ile sahip oldu-

---

50 Habibis Şeyh Dağıstanî'nin 1912-1913 Balkan Savaşı na da katıldığını bildirmektedir.

51 Şeyh Hişam hem Büyükşeyh Dağıstanî'yi hem de Şeyh Nâzım'ı uzunca bir zaman önce Şam'da tanımıştır. Kendisi 1955'den bu yana Şeyh Nâzım'la birlikte olduğunu ifade etmiştir.

ğu ilahî bilgi karşısında saygıyla eğilen pek çok İslâm âlimi Şam'da onun huzuruna gelip sohbetlerini büyük bir hayranlıkla dinlemişlerdir. O, tasavvufu Şeriat ile mükemmel bir şekilde kaynaştırmış ve Şeriata aykırı hiçbir şey konuşmalarında yer almamıştır. Çünkü, Şeyh Hişam'a göre, onun sahip olduğu bilgi doğrudan doğruya Peygamberin kalbinden gelmektedir.

Şeyh Dağıstanî uzunca bir hayat sürmüş ve 115 yaşında ölmüştür. Filistin kökenli önde gelen bir müridin aktardığına göre, Büyükşeyh Dağıstanî hayatının son günlerinde ölüm döşeğinde iken "Artık gitmeliyim, çünkü Allah'ın Resulü tarafından çağrılıyorum" demiş ve kısa bir süre sonra hayata veda etmiştir.

Silsilede Şeyh Nâzım'dan hemen önce gelen iki şeyhin Dağıstan kökenli oluşları Nakşibendîliğin bugün Şeyh Nâzım tarafından temsil edilen bu kolunun tarikatın 19. yüzyılda büyük bir siyasal etkinlik gösterdiği Kuzey Kafkasya (Dağıstan) ile olan bağlantısına işaret eder. Bu bölge, 19. yüzyılda Rus işgaline karşı sert muhalefet ve mücadelelerin kalesi olan bir bölgedir. Şeyh Nâzım tarafından temsil edilen bu kolun Kafkasya'ya dayanan kökeni, Şeyh Nâzım'ın silsilesine dikkat edildiğinde daha çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır (bkz. Ek 1). Önceki bölümün sonunda belirtildiği gibi Şeyh Nâzım'ın silsilesi tarikatın Orta Doğu, Kafkasya ve Anadolu coğrafyasında, yani doğuş merkezinin batısında ortaya çıkmış diğer kollarından Mevlana Halid'den sonra farklılaşmaktadır. Şeyh Nâzım'ın silsilesinde Mevlana Halid'i Şeyh İsmail Eneranî izlemektedir (bkz. Ek 1). Silsile'de onu izleyen üç şeyh (Has Muhammed Şirvani, Muhammed Yeragî, Cemaleddin Ğumugî) Kafkaslar'da Rus işgaline karşı İslâmî direnişi ele alan kaynaklarda zikredilmektedir; hatta Cemaleddin Ğumugî'nin İmam (Şeyh) Şamil'in mürşidi olduğu belirtilmektedir (Lemercier-Quelqu-

ajay 1983: 6-7). Bilindiği gibi Şeyh Şamil'in yaklaşık otuz yıl süren mücadelesi güçlü Rus ordularına karşı Nakşibendîliğin başını çektiği direniş hareketlerinin en önemlilerindendir.

Şeyh Nâzım Mevlana Halid'in Şeyh İsmail'e kendi yerine geçmek üzere el verdiğini ve tarikatın kuruluşundan bu yana her bir "mürşid-i azam"dan ötekine geçerek gelen büyük sırrı (*sırr-ı azam*) ona aktardığını ileri sürer. Şeyh Nâzım'a göre tarikatın diğer kollarının silsilelerinde Şeyh İsmail'in yer almaması, onların kendisi tarafından temsil edilen kola göre daha aşağı pozisyonda olduklarına işaret eder:

> Bir şeyhden diğerine devam eden zincir bir kişide son bulur. Büyükşeyhimiz [Dağıstanî] *altın zincir*'deki [vurgu benim] son bağlantıdır ve bu pozisyonu muhafaza etmektedir, ... [diğer] Nakşibendî şeyhlerinin bize olan biatlarını yenilemelerini istiyoruz, aksi halde [yaptıkları] sadece adlarının önüne unvan koymaktan ibarettir ... Her şeyh [sadece] bir halef atamak zorundadır. Mevlana Halid Bağdadî Şeyh İsmail'i atamıştır, fakat pek çok Nakşibendî tarikatı silsilelerinde onu kaybetmişlerdir ve dolayısıyla Büyükşeyh'in taşıdığı *sırr-ı azam*'ı da kaybetmişlerdir. Artık Şam'da, Halep'te ve Homs'daki pek çok Nakşibendî şeyhi bir halef belirleyemezler. Büyükşeyhimiz hariç hiç kimse bir halife atayamaz. Bunun nedeni bizim silsilemizde Şeyh İsmail'in yer almasıdır (Şeyh Nâzım 1980: 221-222).[52]

---

52 Şeyh Nâzım'ın bu sözleri Nakşibendî tarihi üzerine mevcut literatür tarafından desteklenir gibi görünmektedir. Butrus Abu-Manneh, Mevlana Halid ve Halidiye kolu üzerine bir yazısında, bir kaynaktan Halid'in "Bir tek müridim bile yok. Sadece İsmail [al-Anarânî] yarı-mürid" dediğini aktarmakta ve buna ek olarak İsmail el-Eneranî'nin Mevlana Halid'in sağ kolu ve ölümünden sonra da yerine geçmeye en yetkili kişi olduğunu belirtmektedir (Abu-Manneh 1990: 297)

## *Şeyh Nâzım: Ailesi*

Şeyh Nâzım evli ve dört çocukludur. Karısı Fatma Adil, ya da müridlerin deyişiyle "Hacı Anne" Kazan Türkleri'nden olup altmış yaşlarındadır.[53] Şeyh Nâzım karısını Şam'da iken Şeyh Dağıstanî'nin yanında tanımış ve Şeyhinin kendisinden isteğine icabet ederek onunla evlenmiştir. Hacı Anne de tarikat içerisinde, özellikle kadınlar arasındaki etkinliklerde, oldukça aktif pozisyona sahiptir. Şeyh gibi onun da kitapları vardır (bkz. Haji Amina Hatun 1992).

Şeyh Nâzım'ın iki kızı ve iki oğlu vardır. Kızlarından biri, yukarıda zikredilen Şeyh Hişam ile evlidir.[54] Şeyh Hişam tarikatta Şeyh Nâzım'dan sonra gelen birinci önemli kişi değildir. Şeyh Hişam'ın ağabeyi Şeyh Adnan tarikat içerisinde kardeşi Hişam'dan daha yüksek bir makama sahiptir ve Şeyh Nâzım'dan sonra şeyhlik makamına oturacak kişidir. Ancak Şeyh Adnan'dan sonra şeyhlik Hişam'a geçecektir. Şeyh Nâzım bunu pek çok konuşmasında dile getirmiştir.[55]

Şeyhin diğer kızı, "Efendi Baba" lâkaplı ve tarikat içerisinde önde gelen bir Türk müridin kardeşi ile evli olup Kıbrıs'ta (Lefke) yaşamaktadır. Şeyhin büyük oğlu evlidir ve İstanbul'da yaşamaktadır. Müridler onun kuyumcu olduğunu söylemektedirler. Şeyhin evli olan küçük oğlu ise Ma-

---

53 Kıbrıs Türkü olan bir mürid Şeyhin başka evlilikleri olduğu şeklinde söylentilerin olduğunu, ancak kendilerinin sadece Şeyhin karısı olarak Hacı Anne'yi bildiklerini söylemiştir.

54 Londra'da Şeyh Hişam'ın oğlu, yani Şeyh Nâzım'ın torunu Ömer ile tanışma fırsatı buldum. O tarihte (1992) Amerika'da koleje devam etmekte olan Ömer üniversiteye gitmek istediğini söylemişti. Ömer ağabeyinin tıpta okuduğunu ve şu anda doktora tezini yazmakta olduğunu söyledi. Her yıl dedesi Londra'da iken buraya geldiğini belirtti.

55 Kendisi ile yapılan ve daha sonra yazılı olarak yayımlanan bir görüşmede Şeyh Nâzım kendisi öldükten sonra yerine kimin geçeceği sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir: "Lübnanlı Şeyh Adnan Kabbani ve onun kardeşi, damadım Şeyh Hişam var. Onlar benim haleflerim. benden sonra, Şeyh Adnan ve Şeyh Adnan'dan sonra Şeyh Hişam" (Şeyh Nâzım *tarihsiz-2*: 1).

gosa'da yaşamakta ve serbest çalışmaktadır (müridlerden biri onun kereste ticareti ile uğraştığını söylemiştir).

## *Londra'ya Geliş*[56]

Şeyh Nâzım 1972 yılından beri her yıl Ramazan ayının başlangıcından itibaren Londra'ya gelmektedir. 1972'de Büyükşeyh Dağıstanî henüz hayatta olmasına karşın Şeyh Nâzım kendi başına şeyh olarak hareket etmeye başlamıştı. Şeyh Dağıstanî'nin kırk halifesi bulunmaktaydı. O öldükten sonra bu halifeler çeşitli İslâm ülkelerine dağıldılar. Bununla birlikte, önde gelen bir Kıbrıslı Türk müridin söylediğine göre, tarikatın büyük sırrına vâsıl olan Şeyh Nâzım'dır. Dolayısıyla, Şeyh Dağıstanî öldüğü zaman silsilenin akışı Şeyh Nâzım'a doğru olmuştur. Şeyh Dağıstanî'nin diğer iki önemli halifesinden biri olan Şeyh Hüseyin Halep'te etkinlik göstermekte olup, müridlerin söylediğine göre, Şeyh Nâzım'ın kendisinden daha yukarıda olduğunu kabul etmiştir. Diğeri ise Mekke'de bulunan ve kendisini Şeyh Nâzım ile eşit pozisyonda gördüğü söylenen Şeyh Abbas'tır.

Şeyh Nâzım'ın Batı dünyasına ilgisinin ve yöneliminin nasıl başladığı, önemli bir sorudur. Bazı müridler onu Avrupa'ya gitmek ve tarikatı orada yaymak üzere Şeyh Dağıstanî'nin cesaretlendirdiğini söylerler. Şeyh Nâzım'a kendisinin Batı'ya özellikle de İngiltere'ye bir etkinlik alanı olarak

---

56 Bu çalışma Şeyh Nâzım ın Batı toplumsal ortamındaki etkinliklerini ve İngiltere'deki çevresini konu aldığı için, Şeyhin yaşamının Kıbrıs'a değgin olan kısmı üzerinde pek durulmamıştır. Onun Kıbrıs serüvenini öğrenmek isteyenler, Ada'nın İngiltere'den bağımsızlığını kazanmasını (1960) takip eden dönemde Şeyh Nazım'ın Türk toplumu lideri Dr. Fazıl Küçük ile çatışması ve bu nedenle 1965'ten itibaren zorunlu olarak Kıbrıs'tan uzak tutulmasından; daha sonra Türkiye'nin 1974'de Ada'ya müdahalesini takip eden dönemde yeniden Kıbrıs'ta bulunmaya başlaması ve Rauf Denktaş ile gelişen olumlu ilişkilerinden; giderek KKTC'nin toplumsal ve siyasal yaşamındaki ağırlığı ve yükselen etkisinden söz eden Galip'in (1990) değerlendirmesine bakabilirler.

yüzünü çevirmeye neden ve nasıl karar verdiğini sorduğumda o bildik "Takdir-i İlahî" yanıtını aldım. Bununla birlikte, bu konuyu aydınlatıcı olduğu düşünülebilecek diğer bazı noktalar yok değildir. Örneğin, Şeyh Nâzım doğduğu zaman Kıbrıs bir İngiliz kolonisiydi. İngiliz yönetimi altında geçen çocukluk ve gençlik yılları boyunca Şeyh Nâzım İngilizce öğrendi. Bu çok önemli bir kazanım idi. Şeyh Hişam'ın aktardığına göre Şam'daki tekkenin ne zaman Batılı ziyaretçileri olsa bunlarla Şeyh Dağıstanî arasında diyaloğu sağlayan kişi İngilizce konuşma yeteneğinden dolayı Şeyh Nâzım'dı. Bunun sonucunda Şeyh Dağıstanî'nin onu Batı'ya yönlendirdiği düşünülebilir. Öte yandan 1960'lardan beri, pek çoğu Şeyhin kuşağından olan Kıbrıs Türkleri İngiltere'ye gelmekte ve özellikle Londra'da yerleşmekteydiler. Bu tanışlık durumu da Şeyh Nâzım'm İngiltere'ye yönelmesinde belirleyici olmuş olabilir. Şeyhin İngiltere'ye gelmeye başladığı erken dönemlerde çevresinde toplanarak ve onun küçük de olsa bir tarikat çevresi oluşturmasına yardım edenler, Londra'daki Kıbrıs Türk topluluğunun içindeki bu insanlar olmuştur.

İngiltere'ye düzenli şekilde her yıl gelişinin yanısıra, Şeyh Nâzım, dünyanın diğer pek çok ülkesine de buralarda bulunan müridlerini ziyaret etmek amacıyla gitmektedir. Alan araştırmasını gerçekleştirirken, müridlerin sürekli olarak Şeyhin yıl boyunca Türkiye dışında şu ülkelere yaptığı seyahatlerden söz ettiklerine şahit oldum: Fransa, Almanya, İsviçre, Hollanda, A.B.D., Endonezya, Malezya, Singapur, Sri Lanka, Bruney, Pakistan. Ancak İngiltere ile karşılaştırıldığında bu ülkelere gidişler daha yakın zamanda başlamış olup bu ülkelerde kalış süresi de yine İngiltere'ye nazaran daha kısa olmaktadır. İngiltere Şeyhin, İslâm'ın mesajını Batı'da yayma misyonu açısından en çok önem verdiği ülkedir. İngiltere'ye ilk gelişinden bu yana, Şeyh Nâzım "İngiliz

milletini Müslüman yapma" azmini hiç kaybetmemiştir. Bir konuşmasında bu amaca yönelik olarak oldukça iddialı sözler sarf etmektedir: "Gün gelecek o Trafalgar Square'deki Nelson'un heykelinin tâ tepesine çıkacağım ve Allahü Ekber diye haykıracağım. O vakit bu İngiliz milletinin hepsi ardıma düşecek. İnşallahü Rahman, o günler yakındır".

İngiltere'ye ilk geldiği yıllarda Şeyh Nâzım Londra'da yaşayan yaşlı bir Türk hanımın evinde kalmaktaydı. Bir gün bu bayan Türkiye'ye gitti ve İstanbul'da Mahmut Hoca'nın şeyhliğini yürüttüğü Nakşibendî çevresi (bkz. 8. Bölüm, ss. 277-279) ile tanıştı. İslâm'ı özellikle amelî açıdan oldukça mutaassıp yorumlayan bu çevrede kendisine kadın ve erkeğin birarada bulunduğu bir toplulukta yapılan ibadetin İslâm açısından kabul edilemez olduğu söylendi. Bu pratik Şeyh Nâzım'ın özellikle İngiltere'deki çevresinde yaygın olduğu için ona duyduğu "muhabbet" azalmaya başladı. Bunu farkeder farketmez Şeyh Nâzım onun evini terk etti ve Londra'da "16 Green Lanes" olarak bilinen Türk-İslâm Merkezi'nde kalmaya başladı. Burası 1976'da Kıbrıslı Türkler tarafından satın alınmıştı ve 1980'lerin başına kadar Londra'ya geldiği zaman Şeyh Nâzım burada konakladı. Burada Şeyh her pazar günü toplu zikir yaptırmaktaydı. Ancak o günlerde Şeyhin çevresinde çok fazla insan yoktu ve bazen kendisini oldukça yalnız hatta terkedilmiş hissettiği oluyordu. O günleri yaşamış olan orta yaşlı bir Kıbrıslı Türk mürid bir diğer müridin kendisine neden Şeyhi görmeye gitmediğini sorduğunu, çünkü Şeyhin yalnızlık hissi içinde sıkıldığını söylediğini anımsamaktadır. O zamanlar kendisine çok az davet geldiği için Şeyh, bugün olduğu şekilde her akşam bir ev ziyaretine gitmemekteydi. Aksine 16 Green Lanes'de kendisini ziyarete gelenlere sunulan çorba kazanını bile çoğu zaman kendisi karıştırmaktaydı. Şeyh Nâzım Londra'da geniş bir çevre tarafından tanındıktan

sonradır ki insanlar onu evlerine davet etmek ve ziyafet vermek için birbirleriyle yarışmaya başladılar. Bir mürid bunu insanların kendi kişisel çıkarları için yaptıklarını, çünkü Şeyhin evlerine yaptığı ziyareti kendileri açısından bir ayrıcalık ve statü simgesi olarak gördüklerini söylemiştir.

1978'de Kuzey Londra'da Türklerin yoğun olarak iskân ettikleri Dalston bölgesinde bir sinagog Şeyhin gayretleriyle yine Kıbrıslı Türkler tarafından satın alınarak camiye çevrildi. Bu cami, resmen değilse de, yaygın olarak Şeyh Nâzım Camisi olarak bilinmektedir. Bu arada Şeyh ile 16 Green Lanes'deki Türk-Islâm Merkezi'nin başkanı arasında kişisel bir sürtüşme başgösterdi. Aynı zamanda 16 Green Lanes'e ek olarak yeni satın alınan caminin bağlandığı vakfın da başkanı olan bu zengin ve hırslı Kıbrıslı işadamı, Şeyhin yokluğunda yeni satın alınmış olan caminin imamına Şeyhin Londra'ya geldiğinde kaldığı 16 Green Lanes'i ikamet etmesi için önerdi. İmam buraya yerleştikten sonra Şeyh Londra'ya geldiğinde artık burada kalmasına olanak olmadığını anlayarak Güney Londra'nın Peckham bölgesinde kendisine Londra'daki ilk günlerinden itibaren bağlanmış olan bir Kıbrıslı müridinin evinde kalmaya başladı. Artık Şeyh, periyodik toplu zikir meclislerini de 16 Green Lanes'deki merkezde değil bu evde yapmaya başladı. Bu arada Peckham'daki bir kilise, özellikle Şeyhi evinde ağırlayan müridin gayretleriyle satın alındı ve bugün Peckham Camisi olarak bilinen camiye çevrildi. Artık toplu zikir seremonileri de burada gerçekleştiriliyordu. Son olarak 1992 yılında Kuzey Londra'da Saint Ann's Road üzerindeki harap durumdaki devasa manastırın bir bölümü restore edilerek Şeyhin daimî ikametgâhı olarak kullanıma açıldı. Bütünü restore edildiğinde (ki bu restorasyon artık tamamlanmış ve kullanıma açılmıştır) ibadet ve dinî eğitim etkinlikleri için kullanılacak bir İslâm kültür ve eğitim merkezi işlevi göre-

cek olan bu binanın Şeyh Nâzım'ın müridi olduğu iddia edilen Bruney Sultanı tarafından iki milyon sterline satın alındığı söylenmektedir. Alan çalışmasını sürdürdüğüm 1992'de kullanıma açılan kısımda giriş katı ibadet, zikir ve müridler için buluşma, sohbet ve konaklama amaçlarına hizmet ederken, üst katlar Şeyhin özel kullanımına hasredilmişti. Binaya "Şeyh Nâzım El-Hakkani Dergâhı" (kısaca, "Dergâh") adı verilmiştir.

## *Kutsî Bir Şahsiyet'in Panoraması*

Müridler için Şeyh kimdir ya da nedir? Müridler Şeyhi nasıl algılamakta, onu bilişsel sistemlerinde nereye koymaktadırlar? Bu sorulara verilen yanıtlar çeşitlilik göstermektedir. Bir uçta, örneğin genç bir Kıbrıslı mürid, "Şeyh her şeydir" derken, orta yaşlı ve İskoç kökenli bir diğer mürid daha mutedil bir ifade ile Şeyhi "sözlerinde tanrısal ilhamın etkisiyle bezenmiş bir hikmet bulunan saygın bir ihtiyar" olarak tanımlamaktadır. Pek çok mürid tarafından Şeyhe atfedilen ana nitelikler, "tolerans", "esneklik" ve "herkese açıklık" olarak sıralanabilir. Şeyhin kendisi de tarikatı yayma stratejisinin "rıfk", yani yumuşaklık temelinde biçimlendiğini söylemektedir. Bu nitelik ona göre Peygamber'in de özelliğidir:

> "Peygamber, 'Rıfk ile muamele eden kazanmıştır', buyurmuştur. Sertlikle yola çıkan kaybetmiştir, kaybettirmiştir. Rıfk, yani, yumuşaklıkla, tatlılıkla her kim yola çıktıysa maksadına ulaşmıştır. Rıfk maksada ulaştırır, 'huşunet' (kabalık, sertlik) bilâkis insanları maksat ve muradlarına ulaşmaktan meneder. Bu, Peygamber sözüdür. Biz Peygamber sözünü tutmaya memur kimseleriz. Yine bir hadislerinde Peygamberimiz, 'İnsanların suyuna gitmekle emrolundum' buyurmuş-

lardır. Yani insanların dikine giderek bana peygamberlik yapmak emrolunmadı demektir bu. Amaç, muhalif kimseleri onların suyuna giderek kazanmaktır. Çünkü insanların nefisleri huşunet üzerinedir. Dik kafalıdır insanın tabiatı; teslim olmaz. Ancak onların suyuna gittiğinde seni kabul ederler. Zıddına gittin mi kaçarlar. Onun için, bugün çeşitli 'İslâm'a davet' merkezleri vardır, maalesef hiçbirisinde "müdarat" (düşmanlığı gizleme, yüze gülme) yoktur; huşunet vardır rıfk yoktur. Hikmetsiz, 'hikmet' bilmeyen adamlar toplayacaklarına dağıtıyorlar, sevdireceklerine nefret uyandırıyorlar, alıştıracaklarına ürkütüyorlar, yaklaştıracaklarına uzaklaştırıyorlar; (İslâm'ı) sevdireceklerine yerdiriyorlar. Bu çok 'dakik' bir meseledir. Her eline kitap alıp okuyan adam İslâm'a davet edemez" (5 Nisan 1992, Dergâh, Kişisel Görüşme).

Genel olarak Şeyh Nâzım'ın cana yakın ve sevimli bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir. Hemen her zaman neşelidir, şakalaşmayı sever, her zaman cebinde çevresine doluşan çocuklara verilmek üzere şeker bulundurur ve her şeyden önemlisi, mizah duygusuna sahiptir. Tavır ve davranışları İslâm'ı, örneğin Humeyni'nin sert ve çatık kaşlı çehresiyle algılamaya alışmış Batı insanı için şaşırtıcı ve etkileyicidir. Müridler Şeyhlerinin bu görünümünü Peygamberin "Güler-yüz sadakadır" şeklindeki hadisi temelinde açıklarlar. Müridlerden biri Şeyhin bir keresinde "Asık suratlılar cehenneme bekçi olacaklardır" şeklinde konuştuğunu belirtir.

Bu özellikleriyle uyarlı biçimde, Şeyh Nâzım İslâm'da her tür zorlamanın karşısında yer alır. Türkiyeli bir mürid onun bir keresinde "kimse kimseyi İslâm'ın gereklerine göre davranmaya zorlayamaz, çünkü böyle bir hak kimseye verilmemiştir; herkes Müslüman olmak için kararını kendisi verir" şeklinde konuştuğunu aktarır. Dahası Şeyh Nâzım

sokak serserilerinden, uyuşturucu kullananlara ve *punk*'lara kadar her tür insanla konuşmaktan kaçınmaz. Huzuruna gelerek ona soru sormak isteyen hiç kimseyi reddetmez. Önde gelen bir Kıbrıslı Türk mürid, bunun nedenini, "Çünkü 'Şeyh' yalnız Müslümanlar için değil 'herkes' içindir" diyerek açıklar. Hatta komünizmin dünyadaki en büyük kötülük olduğuna inanmasına karşın Şeyhin Londra'da Türkiye Komünist Partisi'nin önde gelen bir temsilcisiyle dahi konuştuğu müridler tarafından ifade edilir.

Müridler Şeyhi "Peygamber'in manevî mirasçısı" olarak görürler. Şeyh Hişam'ın sözleriyle: "O Peygamberimizin davranışlarına ve görgüsüne sahiptir. Peygamber onu kendi gücü ile donatmıştır; Peygamberin gücü bu yüzyılda onda belirmiştir". Bu sözler, Şeyhin karizmasına işaret etmektedir. Weber'in "karizma" ya da "karizmatik otorite" kavramları, Şeyhi sıradan insanlardan ayırarak insanüstü ve doğaüstünün alanına çıkaran belli özelliklerle bezeli olan kişilik yapısına tam anlamıyla uyar (Morris 1990: 72). Bununla bağlantılı olan bir diğer nokta, müridlerin Seyh'in manevî gücüne olan inançlarıdır. Müridler Şeyhin İslâmî bağlamda tam ve herkesin üstünde bir otoriteye sahip olduğunu onun bereket ve keramet sahibi olması iddiasıyla meşrulaştırırlar. Şeyhe bağlı olanların ona atfettikleri keramet örnekleri saymakla bitmez: Şeyhi rüyalarında görmeleri, özel bir problemin çözümünde onlara tavsiyede bulunması, kendi yokluğunda Londra'da vuku bulmuş olayları bilmesi, bazı rastlantısal olaylar, tesadüfler, vb. Benim alan çalışmasındaki izlenimim Şeyhin manevî kudretine atfedilen olayların ortaya atılmasında ve daha sonra bunların keramet örnekleri olarak yayılmasında aktif rolü Şeyhin değil müridlerin oynadığıdır. Bir başka deyişle, müridler Şeyhi bereket ve keramet sahibi kutsal bir şahsiyet *yapmaktadırlar*. Bununla birlikte, müridlerin bu konuda aşırılıktan kaçındıkları da

bir başka tespittir. Bazı müridler mükemmel bir şeyhin, ya da *mürşid-i kâmil* olanın keramet göstermekten kaçınan kişi olduğunu söylemektedirler. Şeyhin kendisi de zaman zaman insanların keramet arayışlarının onlara fazla bir yardımı olmayacağına işaret eder; bu arayışlar yerine Şeyh Nâzım insanlara eğer sorun ve belâlardan uzak olmak istiyorlarsa hâl ve tavırlarına dikkat etmelerini, İslâmî "edeb"i gözetmelerini ve nefslerini altetmelerini (bkz. 4. Bölüm) öğütler.

Şeyhin çevresindeki insanlarla ilgilenirken aşırı esnek ve hoşgörülü bir strateji benimsemesi Batı ortamının kendine özgü koşullarına bağlı olarak da ele alınabilir. Şeyh, en azından, insanları İslâm'a çekmek, her ne pahasına olursa olsun onları caminin içine getirmek çabasındadır. Bu aslî amacın ötesinde, yeni gelenlerin İslâm'ın temel gereklerini yerine getirip getirmedikleri meselesiyle pek fazla ilgilenmemektedir. Sonuç olarak, bu noktada söz konusu olan gevşeklik, İslâm'ın fıkhî/normatif yanlarına takıntılı imam ya da hocaların tepkisine ve rahatsızlığına neden olur:

> *Peckham Camisi'nde imamlık yapan Hüseyin Hoca, Rum Kardeşler'e*[57] *Allah ve Peygamber'in kim olduğu sorar. Onlar her ikisinin de "Şeyh" olduğunu söylerler. Bu yanıt karşısında dehşete kapılan Hüseyin Hoca çevresindekilere bu konuyu Şeyh Londra'ya geldiğinde kendisine açacağını, yani bir anlamda Rum Kardeşler'i şi-*

---

57 Rum Kardeşler, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki yabancı müridleri arasında en popüler olanlarıdır. Köken olarak Kıbrıs Rum'u olan ancak İngiltere'de doğup büyümüş olan altı erkek kardeş üç-dört yıl önce Şeyhi Peckham'daki evinde misafir eden yukarıda zikredilen Kıbrıslı Türk mürid aracılığıyla Şeyhin çevresi ile tanışmışlardır. Şeyhten oldukça etkilenen bu altı Rum kardeş teker teker müslüman olup Şeyhe bağlanmış ve müridi olmuşlardır. Alan çalışmasına başladığım zaman Peckham Camisi'nde yaşamakta olan Rum Kardeşler Saint Ann's Road'daki Dergâh kullanıma açıldıktan sonra Şeyhin izni ile buraya yerleştiler ve binanın bakımını ve güvenliğini sağlamaktan sorumlu oldular.

*kâyet edeceğini söyler. Bunun üzerine hem Şeyhin önde gelen bir müridi olan hem de İslâmî anlamda ilimli olan Mithat Hoca ona şunları söyler: "Ben sana eğer bu konuyu ona açarsan Şeyhin ne diyeceğini söyleyeyim. 'Ben bunları [Rum Kardeşler'i] caminin içine soktum', diyecek, 'Bu benim işimdi. Şimdi sıra sende. Onlara Allah'ın ve Peygamber'ın kim olduğunu öğretmek ve hatalarını düzeltmek [şeriat ehli bir hoca olarak] senin vazifendir."*[58]

## Müridler

İngiltere'de Şeyh Nâzım'a bağlanmış ve kendilerini onun müridi olarak tanımlayan çok sayıda insan bulunmaktadır. Önceki alt-bölümde belirtildiği gibi Şeyh Nâzım her yıl Ramazan ayı başlamadan az önce İngiltere'ye gelir ve iki-üç ay kadar kalır. Bu süre içerisinde tarikat toplantıları ve etkinlikleri en yüksek düzeye ulaşır. Şeyh İngiltere'den ayrıldıktan sonra da müridler toplu zikir törenleri, dinî açıdan önemli günlerde biraraya gelmeler, özel ev davetleri ve sürekli bir düzenlilik gösteren diyaloglar yolu ile tarikat etkinliklerini, her ne kadar Şeyhin varlığında gerçekleştirilenlerden daha düşük bir tempoda olsa da, sürdürürler. Yılın Şeyhin yokluğuna denk düşen geri kalan bölümündeki bu etkinlikler topluluk içerisinde ortaya çıkmış alt-gruplar tarafından farklı yerlerde, örneğin camilerde ya da müridlerin evlerinde gerçekleştirilir.

Müridler arasında yukarıda sözü edilen alt-grup mensubiyetlerini belirleyen ana etkenler, etnik-ulusal aidiyetler,

58 Hüseyin Hoca'nın gayrı-Müslimleri hareketlerinin İslâmî açıdan doğru ve uygun olup olmadığına bakmaksızın İslâm dairesine sokma düşüncesine karşı diğer tepkileri için bkz. 9. Bölüm s.315-316. Mithat Hoca için bkz. 9. Bölüm, ss. 317-324.

dil, mekân, yaş, cinsiyet ve arkadaşlık olarak sıralanabilir. Söz gelimi, yaşları 20 ile 35 arasında değişen 15-20 kişilik Türk kökenli genç bir müridler grubu her pazartesi akşamı Kuzey Londra'nın Dalston bölgesindeki Şeyh Nâzım Camisi'nde toplanır ve zikir yaparak sohbet eder; yine Türklerin ağırlıkta olduğu 20-30 kişilik bir grup her perşembe Peckham Camisi'nde toplanarak zikir yapar; çoğunluğunu İngiliz ve Batılı müridlerin oluşturduğu 15-20 kişilik bir diğer müridler grubu düzenli olarak her Cuma akşamı merkezî Londra'nın bir sağlık ve meditasyon merkezinde bir araya gelir; Doğu Londra'da yaşayan ve gecenin geç saatlerinde eve dönmeyi zahmetli bulan küçük bir mürid grubu, önde gelen bir İngiliz müridin evinde ve onun başkanlığında cuma akşamları toplanır ve tarikat etkinliğinde bulunur; sayıları toplandıkları yerin büyüklüğüne göre 50 ile 100 arasında değişen Hint Altkıtası kökenli müridler ise haftа sonlarında biraraya gelmeyi tercih ederler ve kendilerine ait evlerde ya da Londra banliyölerindeki topluluk merkezlerinde tarikat etkinliklerinde bulunurlar. Topluluğun değişik etnik kökenlerden gelen öncü pozisyonundaki kadın üyeleri, evlerinde sadece kadınlara mahsus ikindi toplantıları düzenlerler. Bununla birlikte, bazı kadınların kocaları ya da akrabaları olan diğer erkeklerle birlikte yukarıda zikredilen akşam meclislerine katıldıkları da olur. Şeyh Londra'ya varır varmaz tüm bu toplantı ve etkinlikler sona erer ve her alt-gruptan gelen müridler Şeyhin liderliğinde gerçekleştirilen etkinlikler çemberine katılırlar.

Londra'da Şeyh Nâzım topluluğunun etnik ve ulusal temelde sahip olduğu çeşitlilik, onun en ilgi çekici yanlarından biridir. Alan çalışması boyunca, Şeyhe bağlananlar içerisinde 56 farklı ülke insanı belirledim. Tabiî bu sadece benim belirleyebildiğim sayı olup, bunun daha yüksek olma ihtimali söz konusudur. Özellikle Ramazan ayı içerisinde

Uzak-Doğudan Uzak-Batıya dünyanın dört bir yanından müridler Şeyhleri ile birlikte olmak için Londra'ya aktığı zaman, topluluğun etnik-ulusal bazda gösterdiği bu göz alıcı çeşitlilik en çarpıcı şekilde ve onu diğer pek çok tarikat çevresinden ayırt eden bir karakteristik olarak kendisini göstermektedir.

Tarikatın bu "heterojen" yapısına işaret eden önemli bir örnek, müridlerin giydiği türban renklerinde görülen çeşitliliktir. Şeyh Nâzım bazı etnik, ulusal ve ırksal gruplardan olan müridleri için spesifik olarak sarık renkleri belirlemiş ve onlardan bu renklerde sarık takmalarını istemiştir. Böylece İngiliz müridlerin mavi, Almanların mor, Arapların yeşil, Türklerin beyaz ve bir ırk grubu olarak tüm "Siyahî" (Amerikalı, Afrikalı, vd.) müridlerin kırmızı sarık kullanmaları beklenmektedir. Bu düzenlemeye uymak zorunlu olmamakla ve pek çok mürid kendileri için uygun görülenden farklı renkte sarık kullanmakla birlikte, Şeyhin bu yaklaşımının söz konusu İslâmî topluluk içerisinde farklı etnik, ulusal ve ırksal kimliklerin tanındığına işaret ettiği söylenebilir.[59]

Topluluğu oluşturan bireylerin köken itibariyle gösterdiği bu çeşitliliğe karşın, müridlerin büyük çoğunluğunun üç ana alt-gruba mensup olduğu gözlenmektedir. Bunlar sıra-

---

59 Sarık renkleri ile ilgili düzenlemeyi dikkate alma konusunda Almanlarla İngilizler arasında bir farklılık olduğunu ileri süren orta yaşlı bir İngiliz mürid, ilginç bir şekilde konuyu iki ulus arasındaki kültürel karakteristik farkına dayandırır. Burada derinden derine ve üstü örtük bir ırkçılığın zerrelerine de rastlandığı söylenebilir. İngiliz müride göre, Almanlar Şeyhin ağzından çıkan her ifadeyi yüzeysel biçimde fakat aynı zamanda harfi harfine değerlendirmektedirler: "Şeyh onlara mor giysiler içinde olacaksınız dediğinde, bu sözü mor külotlar giyecek derecede uygulamaya yönelirler. İngilizler için bu, kendilerine önerilen renkte herhangi bir şeyi sembolik amaçla giymekten ibarettir. Dolayısıyla onlar [İngilizler] mavi bir sarık giymenin, ya da sadece mavi bir mendil kullanmanın Şeyhin söylediğini yerine getirmek için yeterli olduğuna inanırlar. İngilizler ifadenin ardında yatan anlam üzerinde dururken, Almanlar ifadeyi yüzeysel olarak değerlendirirler."

sıyla, Türkler, Güney Asyalılar ve (çoğunluğu İngiliz) Batılı mühtedîlerdir.

## *Türk Müridler*

Şeyh Nâzım bir Kıbrıs Türküdür ve Türkler onun Londra'daki çevresi içerisinde önemli bir yer tutmaktadırlar. Önceki alt-bölümde belirtildiği gibi, Şeyh 1992'de Saint Ann's Road üzerindeki Dergâh açılana kadar Londra'da Türklere ait evlerde ve lokallerde kalmıştır.

Şeyhi Londra'da misafir etme ve ağırlama ayrıcalıklarının bir sonucu olarak Türk müridler tarikat içerisinde her zaman ön saflarda belirirler. Şüphesiz dil faktörü de Şeyh ile Türk müridler arasındaki yakın bağları kuvvetlendirmektedir; İngilizce konuşabilmesine ve (bazı Arap müridlerle Arapça konuşması istisnası dışında) Türk olmayan müridlerle genellikle İngilizce iletişim kurmasına rağmen, Şeyhin İngilizceyi Türkçe kadar etkili ve başarılı kullanabildiği söylenemez. Zor ve çetrefilli durumlarda kendisini Türkçe ifade etme durumunda kalan Şeyh, bundan dolayı, her zaman Türk müridlerin en azından birkaçının yanında olmasına ihtiyaç duyar. Şeyhi gitmek istediği yere arabayla götürenler, vize almak ya da pasaport uzatması gibi işlerde kendisine yardımcı olanlar ve evlerine gerek yemek daveti için gerekse başka nedenlerle en sık gittiği müridler hemen her zaman Türklerdir.

Sosyo-ekonomik açıdan Türk müridler işçi sınıfı ve aşağı-orta sınıf kategorilerine dahil olarak tanımlanabilirler. Önemli bir kısmı Kuzey Londra'da Türkler tarafından işletilen tekstil fabrikalarında düşük ücretlerle çalışmaktadırlar. Diğer bazıları işsiz olup ya devlet tarafından verilen işsizlik parası, konut yardımı gibi sosyal yardımlara bağımlı olarak ya da topluluğa ait camilerde barınarak yaşamlarını

sürdürürler. Türk müridler arasında meslek sahibi, küçük işletmeci ya da işadamı olanlar yalnızca çok küçük bir azınlığı oluşturmaktadırlar.

Topluluğun Türklerden oluşan alt-grubu içerisinde zengin bir üye olarak ismi İngiltere'de Asil Nadir olayı ile birlikte manşetlere çıkan Kıbrıs kökenli işadamı Ramazan Güney'i zikretmek gerekmektedir. Nadir'in yakın bir iş arkadaşı olan Güney, hapisten çıkması için büyük bir para taahhüdünde bulunarak Nadir'e kefil olmuş; ancak Nadir'in İngiltere'den kaçması sonucunda çok zor durumda kalmış ve uzun yıllar boyunca İngiltere'de uğraşa didine elde ettiği tüm mal ve para varlığını kaybetme noktasına gelmişti. Güney, Londra'da Şeyh Nâzım'ın çevresindeki en zengin kişidir. Kendisi Dalston'daki Şeyh Nâzım Camisi'nin sahibi olup, kâğıt üzerinde de, camiyi işleten vakfın başkanıdır. Her ne kadar pek çok mürid onun hakkında olumlu sözler söylememekte ve tamamiyle kendi çıkarı için Şeyhin yanında bulunduğunu ileri sürmekteyse de, Güney'in Londra'da Şeyhe en yakın birkaç kişiden biri olduğu gözlenmektedir. Şeyhin ona karşı olan tavır ve davranışları da onun Şeyhin nezdinde sahip olduğu prestije işaret etmektedir.

Bu noktada Şeyh Nâzım ile Asil Nadir arasındaki ilişkiden de kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Her iki şahsın da birbiri ile tanışık olduğu ve sıklıkla temasta bulundukları anlaşılmaktadır. 1992'de Şeyh Londra'da iken birkaç defa Asil Nadir'i çeşitli nedenlerle görmeye gitmiştir. Bunlardan biri Nadir'e büyük bir para borcu olan bir Kıbrıs Türkünün sorununu çözmek içindi. Şeyh, Nadir'e "Allah rızası için" bu adamın borcunu silmesi ricasında bulundu. Dahası söz konusu şahsın Kıbrıs'taki işini sürdürebilmesi için kendisine bir kamyonet bağışlamasını Nadir'den istedi. Bu şahsın kendisinin söylediğine göre Nadir bunları kabul etti. Daha-

sı bazı müridlerin bana söylediğine göre, Asil Nadir bir sabah Dergâh'a ani bir ziyaret yaparak Şeyh ile içinde bulunduğu talihsiz durum ve geleceği ile ilgili konularda görüşmüştür.

Türk müridlerin eğitim düzeyi oldukça düşüktür. Yaşlı kuşak içerisinde üniversite mezunu olan yalnızca iki kişi tanıdım. Daha genç kuşak içerisinde ise üniversiteye başlamış fakat bitirmeden terk etmiş olan sadece birkaç mürid vardır. Diğerlerinin çoğunluğu ise oldukça düşük düzeyde (ilkokul) bir eğitime sahiptir. Öte yandan orta eğitimini henüz tamamlamış veya tamamlamak üzere olan bazı genç müridler üniversite hazırlığı içerisinde olup üniversiteye girmek için istekli olduklarını belirtmişlerdir.

Türk müridler arasında hâli vakti yerinde ve iyi bir işe sahip olanların Şeyh Londra'da olmadığı zaman tarikat etkinliklerine vasıfsız işlerde çalışan ve düşük bir yaşam standardına sahip olan müridler kadar kararlı ve sık olarak katılmadıkları farkedilmektedir. Hatta bunların önemli bir kısmının yalnızca Şeyh Londra'da iken tarikat çevresi içerisinde kendilerini gösterdikleri söylenebilir. Bu durum Şeyh Nâzım'ın Trablusşam (Lübnan) çevresi üzerine araştırma yapmış olan Habibis'in (1985: 133) "toplumsal grubun düzeyi yükseldikçe [tarikata] ilgilerinin daha sınırlı kaldığı" görüşünü desteklemektedir.

Londra'da Türk topluluğunun özellikle Kuzey Londra'nın Islington, Stoke Newington, Hackney ve Tottenham, Güney Londra'nın da Peckham ve Lewisham bölgelerinde yoğun olarak yerleşmiş olduğu gözlenmektedir. İngiltere'ye Türk göçü, başlangıç itibariyle bir İngiliz sömürgesi olan Kıbrıs'ın bu statüsü ile bağlantı arzetmiştir. Bu durum, hem Kıbrıs Türkleri hem de Kıbrıs Rumları için 1950'lerden itibaren İngiltere'ye kolay giriş yapma yolunu açmıştır. Türklerin Kıbrıs'tan İngiltere'ye göçü Ada'nın 1960'da bağımsız-

lığını kazanmasını izleyen süreçte bozulan siyasal duruma ve her iki topluluk arasında tırmanan karşılıklı düşmanlığa bağlı olarak hızlanmıştır. Kıbrıslı Türkler'in gelişleri günümüze kadar devam etmiş ve onların İngiltere'deki Türk göçmenlerin çoğunluğunu oluşturmasını sağlamıştır. Türkiye'den göç ise daha yakın döneme değgin bir olgu olup ya göçmen işçi ya da, özellikle 12 Eylül 1980 askeri müdahalesinin akabinde, siyasal sığınmacı olarak İngiltere'ye gelenleri kapsamaktadır. Türkiye'den İngiltere'ye gelmiş olanların sayısı, Almanya, Hollanda, Belçika ve İsviçre'ye yerleşmiş olanlarla karşılaştırıldığında oldukça düşüktür. Türkiyelilerin de Londra'daki yerleşme örüntülerinde Kıbrıslı soydaşlarını izleyerek Kuzey Londra'da, özellikle Tottenham bölgesinde yoğunlaştıkları görülmektedir.

Londra'da yaşayan göçmen Türk topluluğunun sadece küçük bir kısmı Şeyh Nâzım çevresine dahildir. Dinî bakımdan ele alınacak olursa hem Türkiye hem de Kıbrıs kökenli Türklerin büyük bir kısmı dindar ya da dine göre düzenlenmiş bir yaşam biçimi sürdürmemektedirler. Öte yandan Londra'da yaşayan dindar Türkler'in çoğunluğu da Şeyh Nâzım çevresi ile ilişki içinde değillerdir. Özellikle Türkiyeli dindarlar Şeyh Nâzım çevresi ile hasmane ilişkiler içinde olan Aziziye Çevresi ile daha yakın ve yoğun bir temas içindedirler (Aziziye çevresi için bkz. 8. Bölüm, ss. 276-282).

Türk müridler tarikat etkinliklerinin gerçekleştirildiği toplanma yerlerinin denetimini ellerinde tutarlar. Şeyh Nâzım çevresine ait iki caminin idaresi yaşlı Kıbrıslı Türk müridlerin üyelerini oluşturduğu iki vakıf tarafından gerçekleştirilirken, bir tane Türk üye dışında İngiliz müridler tarafından oluşturulan bir vakfın idaresindeki Dergâh'taki etkinliklerin başını da Türkler çekmektedir. Topluluk açısından bu üç önemli yerde zikir seremonileri önde gelen Türk

müridlerce yaptırılır.[60]

Bazı istisnalar dışında Türk müridler fazla dindar olmayan, aksine, modern ve Batılı yaşam biçimine fazlasıyla meyilli ailelerden gelmektedirler. Bu müridler ana-babaları ve kardeşleriyle genelde pek iyi geçinememektedirler ve onları "Cumhuriyet çocukları" olarak nitelendirirler. Ana-babalarının İslâm'ın hem Türkiye'de hem de Kıbrıs'ta gözden düşürüldüğü Kemalist ideolojinin en parlak dönemlerinde büyüdükleri için İslâm'ı bilmediklerini, Islâm'ın onlar için sadece Ramazan'da, bayramlarda ve ölümlerde bir anlam ifade ettiğini ileri sürmektedirler. Alan çalışması sırasında bu müridlerin ana-babalarının ya da diğer akrabalarının Islâm'a ve Şeyh Nâzım'a yönelik olumsuz düşünce ve yaklaşımlarından dolayı yakınmalarına sıklıkla şahit oldum. Sonuç olarak, Türk müridlerin pek çoğu, özellikle gençler, kendi deyişleriyle, "İslâm'ın hakikatına ermelerini" Şeyhe borçlu olduklarını düşünmekte ve akrabalarının dine ilgisizliklerinin sorumlusu olarak Türkiye'de Atatürk ve İnönü'yü, Kıbrıs'ta ise Dr. Fazıl Küçük'ü görmektedirler; bu şahıslar onların gözünde her iki ülkede kurumlaşmış "dinsiz" rejimlerin temsilcileridir.

Türk müridlerin çoğu evli olup, bekâr olanlar da evlilik için uygun aday arayışı içindedirler. Müridlerin hanımlarının tarikata yaklaşımları her zaman kocalarınınki ile uyarlılık içinde değildir. Şüphesiz kocalarından daha büyük bir sevgiyle Şeyhe bağlı olan ve tarikat etkinliklerine kocalarından daha yoğun bir coşkuyla katılan hanımlar da vardır. Bununla birlikte bazı müridler Islâm'a ve tarikata verdikleri önem hususunda hanımlarından şikâyetlenmekte ve onlar-

---

60 Türklerin topluluk içindeki bu hakim durumundan ve onların toplantılarına daha kolay katılabilmenden dolayı, çalışmanın ağırlığı doğal olarak topluluğun Türk unsurlarından yana oldu. Alan çalışması sırasında diğer etnik ve ulusal kökenden müridlerle olduğundan daha fazla bir zamanı Türklerle geçirdiğimi burada belirtmek gerektiğine inanıyorum.

la sık sık tartışmaktadırlar. Bu hanımlar İslâm'ı, tarikatı ve Şeyhi kocaları kadar ciddiye almazlar. Bazıları kocalarını üzmek pahasına başlarını örtmemekte ısrar ederler. Tarikatı her şeyden (kendilerinden de) öne koymalarından dolayı kocalarından şikâyet eden hanımlar ile kocaları arasında sık sık kavgalar olur. Alan çalışması boyunca bu müridlerin, zamanlarının büyük kısmını Şeyh ile ve tarikat içerisinde geçirdikleri için karılarının hoşnutsuzluğundan duydukları üzüntüleri dile getirdiklerini gözlemledim; hanımlar eşlerinin tarikat ile bu derece yoğun bir ilgi kurmaları sonucu kendilerini örtünmeye ve başka kısıtlamalara zorlayacağından korkmaktaydılar.

Evli Türk müridlerin arasında karısı çalışan sadece bir mürid tanıdım; diğerleri ev hanımıydılar. Bu müridin hanımı kuaförd ü ve mürid karısının çalışması hakkında olurunu almak gereğini duyarak Şeyhe bu konuda izni olup olmadığını ona sormuştu. Şeyh müridinin karısının çalışmasına (şüphesiz sadece "kadın" olması gereken) müşterilerini evinde kabul etmesi koşuluyla izin vermişti. Öte yandan, bazı mürid eşlerinin tarikat bünyesinde aktif bir şekilde yalnızca kadınlara mahsus birçok etkinlikler düzenledikleri gözlemlenmektedir.

## *Güney Asyalı Müridler*

Londra'da Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunu oluşturan müridlerin çoğunluğunu Güney Asyalılar, yani Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Keşmir ve Mauritius göçmenleri oluştururlar. İngiltere'de yaşayan Müslümanların büyük çoğunluğunu Hint Altkıtası'ndan gelen göçmenlerin oluşturduğu düşünüldüğünde bu hiç de şaşırtıcı değildir (Clarke 1988).[61]

---

61 İngiltere'de Hint Altkıtası kökenli Müslüman göçmenlerin durumunu, bir

Güney Asyalı göçmenlerin Londra'nın her tarafına dağılarak yerleşmiş olmalarından dolayı, Güney Asya kökenli müridlere Londra'nın hemen her bölgesinde rastlamak olanaklıdır. Alan çalışması boyunca, bu müridlerin evlerini çeşitli nedenlerle, fakat en çok zikir toplantılarına katılmak için ziyaret ettim. Topluluğun diğer iki ana alt-grubundan (Türkler ve Batılı müridler) farklı olarak, Hindu-Pakistanîler Londra'da tarikata ait toplanma mekânlarında etkinlik göstermezler ve zikir yapmak üzere evlerinde toplanırlar. Bununla birlikte bu ev buluşmalarına katılım Türk ve İngiliz müridlerin kontrolundaki büyük toplanma yerlerinde gerçekleştirilen zikir meclislerine katılımın çok üzerine çıkar. Bu buluşmalar diğerlerinden daha canlı ve coşkulu bir ortamda gerçekleştirilir. Güney Asyalı müridler için zikir toplantıları adeta bir festival havası taşımaktadır. İstisnasız olarak, her zikir performansını bir yemek ziyafeti izler; Türk ve İngiliz müridlerin organize ettiği zikir toplantılarında ise performansın ardından sadece bisküvi, kurabiye ve çerez türünden yiyecekler çay ya da meşrubat türü içecekler ile ikram edilir (izleyen bölüme bkz.).

Londra'da topluluğun en büyük parçasını oluşturmasının ötesinde, Güney Asyalı müridler İngiltere'nin diğer bölgelerinde, söz gelimi Birmingham, Manchester ve Sheffield gibi şehirlerde de bulunurlar. Ayrıca Woking, Slough, Redhill ve Reading gibi Londra banliyölerindeki camiler ve salonlarda Güney Asyalı müridlerin organize ettiği geniş katılımlı zikir geceleri bu özgün sûfî-Nakşibendî ortamının en spektakü-

---

yandan Altkıta'da İngiliz sömürgeciliği altında ve Hindu çoğunluk karşısında Müslümanların yaşadıkları ile ilişkili biçimde tarihsel bir sürekliliğe vurgu yaparak, öte yandan ise bu göçmenlerin kendilerini çevreleyen daha-geniş İngiliz toplumu ile ilişkilerinde niteliksel bir dönüşüme yol açmış olan Salman Rüşdi olayı ekseninde analize tabi tutan bir değerlendirme olarak bkz. Keppel 1995: 107-187. İngiltere'de Müslümanların durumuna ilişkin kısa bir değerlendirme için bkz. Karlsson 1996: 199-203.

ler görüntülerini oluştururlar.[62]

Hint-Pakistan kökenlilerin topluluk içerisinde sayısal olarak hakim duruma gelmelerinin yakın dönemdeki bir gelişme olduğu söylenebilir. Önceki sayfalarda işaret edildiği gibi, Şeyh Nâzım Londra'ya ilk geldiği zamanlar çevresinde yalnızca onu Kıbrıs'tan tanıyan Kıbrıs Türkleri vardı. Onları sonradan Müslüman olmuş bazı İngilizlerin tarikata katılması izlemiştir. Hint Altkıtası kökenli müridlerin 1980'lerin başından itibaren tarikat içerisinde sayıca büyük bir artış göstermesi bu insanlar üzerinde büyük etki sahibi olan iki önde gelen Arap müridin gayretlerine bağlı olarak açıklanabilir. Onlardan biri, "seyyid" olduğu söylenen Mısırlı (müstear isimle) Şeyh Yusuf'a Güney Asyalı müridler tarafından Şeyh Nâzım kadar hürmet ve sevgi gösterilir. Özellikle genç kuşaktan pek çok Güney Asya kökenli insanı tarikatın saflarına katan esas olarak odur. Bu gençler ve diğer pek çok Güney Asya kökenli mürid için o, Şeyh olarak alınırken, Şeyh Nâzım tarikatın "Büyükşeyh"i (*Grandsheikh*) olarak görülür. Yaşlı bir Pakistanlı müridin ifade ettiğine göre, müridlerin tarikat yolunda gösterdiği ilerlemeye göre Şeyh onların tarikat içerisindeki derecelerini ya da makamlarını yükseltebilir. Dolayısıyla Şeyh Nâzım Yusuf'u şeyhlik makamına yükseltmiş ve ona insanlarla (özellikle söz konusu Güney Asyalılarla) bir şeyh olarak alâkadar olma sorumluluğunu vermiştir. Bu söylenenler bir yana, pra-

---

62 Kıbrıslı bir Türk mürid Şeyhin Woking'de yaşayan müslümanların çocuklarını bir suç çemberinden çıkararak tarikatın huzur dolu dünyasına nasıl soktuğunu anlatır: "Burada yaşayan Güney Asya kökenli müslüman genç bir kuşak Şeyh onlarla ilgilenmeye başlamadan önce kasaba için çok ciddi bir sorun oluşturmaktaydı. Uyuşturucu kullanıyorlardı; hatta aralarında uyuşturucu ticareti yapanlar bile vardı. Bunların çoğu Mauritius'dan göç etmiş olan insanların çocuklarıydı. Şeyh Woking'de yaşayan Müslüman topluluk ile temasa geçtikten sonra, bu gençler kötü alışkanlıklarını geride bırakarak ve dinin faziletleri ile tanışarak iyi insanlar oldular. Polis bile bu sorun yaratan gençlerin nasıl olup da böyle iyi insanlar haline geldiklerini gelip sordu".

tikte Mısırlı seyyid, özellikle bu Hint-Pakistan kökenli müridler için Şeyh Nâzım'ın halifesiymiş gibi işlev görmektedir. Ne kendisi ne de Şeyh bunu formel olarak ilan etmemiş olmakla beraber, Şeyhin kendisine gösterdiği davranış biçimi onun bu Londra Nakşibendî topluluğu içerisindeki "özel" yerini göstermeye yeterlidir.[63] Ancak bu durum onun bu pozisyonunu tanımayan bazı müridler tarafından eleştirilmesini engellemez.

Güney Asyalıların Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğuna akışına neden olan bir diğer etken, özellikle Şeyhin Londra'ya düzenli olarak gelmeye başladığı erken yıllarda, bu insanların İngiltere'ye beraberlerinde getirdikleri ve Altkıtada çok yaygın olan güçlü süfî geleneği idi. İngiltere'ye göç etmeden çok zaman önce bu Güney Asyalılar, özellikle yaşlı kuşak, tasavvuf İslâmına oldukça aşina idiler; hatta kendi ülkelerinde bir tarikat şeyhine bağlıydılar. İngiltere'ye geldikten sonra, Altkıtadaki şeyhleri ile temasları ya tamamiyle kayboldu, ya da çok zayıfladı. İngiltere'de (büyük bir şans eseri olarak) Şeyh Nâzım'la karşılaştıklarında geçmişteki tasavvufî yaşantı ve deneyimlerini tekrar canlandırmak için bir fırsat ellerine geçti. Tarikat bağlarını daha önceki şeyhlerinden Şeyh Nâzım'a geçirerek tasavvufu Batı'da ve onun müridi olarak yaşamaya başladılar. Eski şeyhleriyle bağlarını koparmakta oldukça zorlanan ve manevî bir rahatsızlık duyan bazıları Altkıtadaki şeyhlerine mektup yazıp ondan Şeyh Nâzım'ın müridi olmaları konusunda izin isteyerek, bu izni aldıktan sonra ona bağlanmışlardır.

Güney Asyalı müridlerden oluşan alt-grubun büyüklüğü, onların sosyo-ekonomik bakımdan genel bir görüntüsünü ortaya sermeyi zorlaştırır. Tahminî olarak, çoğunluk, özel-

63 Örneğin bu mürid (ve soydaşı olan diğer Arap müridi) bıat töreni yaparak insanları tarikata alma yetkisine sahiptir -ki bu yalnızca Şeyh tarafından gerçekleştirilmektedir. Bazı müridler Şeyh Nâzım'ın kendisinin bu iki müridine bu konuda izin verdiğini ileri sürerler.

likle de etkinliklere en istekli ve coşkulu biçimde katılanlar, Güney Asya göçmen topluluğunun en alt-tabakalarından gelmektedirler. Bunu söylemekle birlikte, iyi eğitimli, meslek sahibi ve hâli vakti yerinde olan müridlerin sayısının bu alt-grupta Türkler arasındakinden çok daha fazla olduğunu gözlemlediğimi belirtmeliyim. Ancak unutulmaması gereken nokta, topluluk içerisinde Güney Asyalıların Türklerden sayıca çok fazla oluşunun, bu iki alt-grup arasında her hangi bir karşılaştırma yapmayı hayli güçleştirdiğidir.

## *Batılı Müridler*

Batılı müridler, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki Nakşibendî topluluğunun üçüncü büyük grubunu oluştururlar. Çoğunluğunu İngilizlerin oluşturduğu bu alt-grup içerisinde Londra'da yaşayan diğer Avrupalılar ile Amerikalılar da bulunur. Topluluk içerisindeki Batılıların sayısı Şeyh Londra'ya geldiği zaman daha da artar. Diğer Avrupa ülkelerinden (özellikle Almanya ve Hollanda'dan) ve A.B.D. ile Kanada'dan Şeyhle buluşmak için Londra'ya akanlar, Şeyh İngiltere'de bulunduğu süre içinde orada bulunurlar.

Şeyh Nâzım'ın bu "mühtedî"[64] İngiliz müridlerinin pek çoğu, Türk ve Hint-Pakistan kökenli göçmen müridlerin tersine, iyi eğitimli olup aralarında akademik çevrelerden ya da iş hayatından gelenler ve aristokratik kökene sahip olanlar bulunmaktadır. Bunlar genel olarak topluluk içerisindeki kır ya da köy kökenli göçmen müridlerden "kentli" (ya da kentsoylu) bir kültürün temsilcileri olarak ayırt edilebilirler.

Tarikatın bu Anglo-Sakson kökenli üyeleri arasında en dikkati çeken iki şahsiyet, Şeyhe bağlanarak müridi olmuş

64 Mühtedî, ihtida etmiş, hidayete ermiş, doğru yolu bulmuş kişi anlamına gelip, doğuştan değil sonradan müslümanlığı seçmiş kişileri tanımlamak için kullanılan bir İslâmî terimdir.

iki lorddur. Bunlardan biri, Şeyh Nâzım tarafından kendisine "Abdülmetin" adı verilmiş olan Lord Yarborough'dur. Lord'un, Şeyh Nâzım'ın Londra'ya gelişinde kendisini Heathrow hava terminalinde karşılayan müridlerin arasında olduğuna ve Şeyh Londra'da iken kendisini sıklıkla ziyaret edip sohbetlerini dinlediğine şahit oldum. Şeyhin de ona karşı son derece saygılı ve hürmetkâr bir tavır içinde olduğunu gözlemledim. Ancak tarikatın diğer üyelerinin, özellikle de göçmen Müslumanların ona karşı aynı tavır içinde olduklarını söylemek mümkün değil. Örneğin, Güney Asya kökenli bir mürid bir keresinde Dergâh'ta Lord'a (kuşkusuz "kim olduğunu" bilmeden) boş çay bardaklarını mutfağa götürmesini buyurgan biçimde söyleyebilmiştir. Topluluğun göçmen Müslüman üyelerinin bu tür kabalıkları İngiliz müridleri rahatsız etmekte olup onları, biraz aşağıda ayrıntılı olarak değineceğimiz, diğer müridleri dışlayan izole toplantılar düzenlemeye itmektedir.

Şeyh Nâzım çevresiyle bağı olan diğer lord ise James Reidheaven. Ancak o Şeyh Nâzım'ın Londra'daki çevresinin adına halel getiren bazı tatsız olaylarla birlikte anılmaktadır. Aslında Lord Reidheaven ile Şeyh Nâzım arasındaki ilişki dolaylı biçimde ortaya çıkmaktadır. Lord Reidheaven ile tarikat içerisinden temas kuran ve onu adeta efsunlayacak ölçüde etkilemiş olan kişi Şeyh Nâzım'ın önde gelen bir başka müridi: Kenyalı Muhammed İkbal Ali Han veya kısaca Muhammed Ali. Reidheaven bu şahsın etkisi altında Müslüman olduktan sonra, adeta varoluşunun tek dayanağı olarak görmeye başladığı Muhammed Ali'ye olağanüstü ölçülerde maddî yararlar sağlamaya başlamış. Şeyhin İngiltere'deki en eski Batılı müridi, İngiliz Kraliyet Ordusundan emekli subay ve İngiliz müridlerin sözcüsü olduğu söylenebilecek Dawud Owen, Muhammed Ali'yi *crook* yani sahtekâr/üçkâğıtçı olarak tanımlıyor ve Lord'u kullanarak kendi-

sine maddî çıkar temin ettiğini söylüyor.

Lord Reidheaven'ın Müslüman olduktan sonra alışılagelmişin dışında münzevi bir hayat sürmeye başlaması ve Muhammed Ali'ye onbinlerce sterlin akıtması, babası Seafield kontunu telaşlandırmış ve Kont, oğlunu gözetim altına aldırarak beyninin yıkandığı gerekçesiyle psikolojik tedaviye tabi tutturmuştur. Bu arada 1 Eylül 1991 tarihli pazar gazetesi *News of the World* Şeyh Nâzım'ın başını çektiği "fanatik sûfîler"den Lord'u uzak tutmak için güvenlik kuvvetlerinin harekete geçtiğini ve onu koruma altına aldığını duyurdu. Oysa ki bu olaylara sebep olan Muhammed Ali çoktan beri topluluktan dışlanmış durumdaydı.[65]

Topluluğun bünyesinde bu iki lordun bulunması, diğer üyeler için tarikatlarının tanıtımını yaparken, tarikatın ve Şeyhlerinin diğer İslâmî çevreler karşısında üstünlüğünü ileri sürerken yararlandıkları en önemli kaynak ya da propaganda malzemesi olarak ortaya çıkmaktadır. Pek çok zaman müridler belli bir ilgi ile misafir olarak etkinlikleri izlemeye gelenlere tarikatı tanıtırken, "cazibe artırıcı" bir gösterge olarak aralarında "lordların bile" bulunduğunu sıklıkla zikretmektedirler.

İngiliz müridler haftanın belirli günlerinde kendi evlerinde ya da Londra'nın merkezinde bir lokalde gerçekleştirilen zikir meclisleri düzenlerler. Bu toplantılar kendi aralarındaki temas ve etkileşimin sürekliliğini sağlamaktan öte tarikata yeni üyeler kazandırmak amacıyla sûfî mistisizmini İngiliz toplumunun daha geniş kesimlerine tanıtmayı amaçlar. Bu toplantıların genelde yalnızca İngiliz ve Batılı müridlere mahsus olması amaçlanmaktadır.

İngiliz müridler, birkaç istisna dışında, tarikatın İngiliz ya da Batılı olmayan diğer müridlerini kendi toplantılarında

65 Bu konu hakkında daha fazla ayrıntı için İrfan Taştemur'un *Aktüel*'in 24-30 Kasım 1994 tarihli 177'nci sayısında "Hizmetkâr İstemeyen Lord" (ss. 22-24) başlıklı yazısına bakılabilir.

görmek istemezler. Bu dışlayıcı tavrın nedeni "kültür" temelinde açıklanır. Şeyhin ilk Batılı müridi olan, İngiliz ordusundan emekli subay Dawud Owen, her toplum ya da milletin farklı karakteristikleri olduğuna işaret eder. Dolayısıyla yeni Müslüman olmuş biri kendisiyle aynı ulusal ya da kültürel çevreden gelen Müslümanlar arasında kendisini mutlu hissedecektir. Aslında bu Şeyh Nâzım tarafından da desteklenen ve teşvik edilen bir düşüncedir. Şeyhin kendisi de başlangıçtan beri İngiliz müridlerine kendi kültürel yapılarına uygun bir İslâm oluşturmalarını söylemiştir. Bu özgün "İngiliz" İslâm'ını yaratabilmek için de işte böylesi bir izolasyona gerek duyulmaktadır. Bütün bunlar sadece tarikatın İngiliz ve Batılı müridlerine açık toplantılar düzenlemenin ardında yatan mantığı oluşturmaktadır.

Batılı müridler Şeyh Nâzım'ın diğer müridlerinden İslâmî kural ve hükümlere uymada daha "rahat" bir tutum sergilemeleri ile ayrılırlar. Toplantılarda kadın-erkek birarada bulunmakta ve birbirleriyle sohbet etmekte herhangi bir sakınca görmezler. Böylece hem geleneksel hem de radikal/püriten nitelikte pek çok İslâmî oluşumda sıkça rastlanan toplumsal çevre ve ilişkilerde cinsiyet ayrımını dayatan kuralcı tavrı da yıkmış olurlar. Dahası günümüzde pek çok Müslüman çevre için özellikle "kadın" bağlamında merkezi öneme sahip olan "gövde denetimi" de bu İngiliz müridler için ciddi bir mesele olarak alınmamaktadır. Bu noktada da topluluğun Türk ve Pakistanlı diğer müridleri ile ihtilâflar ortaya çıkar. Şeyh Nâzım'm Londra'da yaşayan Türkiyeli bir müridi başını örtmeyen bir kadının "cehennemde kütük olacağı"nı söyleyebilirken, yine Dawud Owen bu konuda şu şekilde serzenişte bulunmaktadır:

> "Pek çok Müslüman için kadının örtünmesi ciddi bir takıntı konusu; sanki bu imanın şartlarından biri imiş gibi... Oysa ki örtünme ne imanın ne de İslâm'ın

şartı. Ayrıca Londra'nın en mutena caddelerinde bir Arap kadınını tepeden tırmağa örtünmüş olarak erkeğinin yanında yürürken görüyorsunuz; fakat erkeğin kendisi, blucinli, kafası açık, yüzü traşlı ve kolsuz bir T-shirt ile dolaşmakta. Belli bir dereceye kadar örtünmenin erkek için de gerekli olduğunu biliyoruz. Ancak erkek bunu uygulamazken kadına uygulatıyor, uymayan kadınları da zorluyor. Karşınıza henüz dua etmesini, namaz kılmasını bilmeyen insanlar geliyor. Eğer bir kadın namaz kılmıyor, oruç tutmuyor, İslâm'ın hiçbir 'temel' şartını bilmiyorsa, onu örtünmeye zorlamanın ne yararı var? Şüphesiz örtünmenin ardında bir hikmet var. Ancak bu herkes için böyle algılanmayabilir. Birçok kadın için ciddi bir engel olabilir. Zorlayarak onu neden daha büyük ve aşılmaz bir engel haline getirelim ki? Oysa ki sadece namaz kılarken örtün, namazdan sonra örtünü seccadenin yanma bırak demek mümkün."

Batılı müridlerin Müslüman olmasında Şeyh Nâzım'ın doğrudan etkisi olup olmadığını belirlemek oldukça güç. Müslüman olmadığı halde Şeyhden etkilendikten sonra Müslüman ve onun müridi olanlar vardır. Bunlar genelde Batı'da oldukça popüler bir ilgi uyandıran Budizm, Taoizm, Hare Krishna, vb. Doğu'nun mistik gelenekleri hakkında bilgilenmek isterken tasavvufa ve bağlantılı olarak da Şeyh Nâzım'a rastlamışlar ve bir müddet sonra da Müslüman olarak topluluğa katılmışlardır. Ama önemli sayıda Batılı müridin Şeyhi tanımadan önce Müslüman olduğu da bir gerçektir.

Diğer taraftan Şeyh Nâzım'ın Müslümanlığı seçmiş Batılıların bu tercihlerini daimî kılmalarında önemli rol oynadığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü pek çok durumda Müslümanlığı seçen Batılıları buna iten temel gerekçe, Hıristiyanlığın bir din olarak bütün dinamizmini yitirmiş olması-

dır.[66] Ancak, Müslüman olduktan kısa bir süre sonra İslâm'ın tek-tanrıcı "İbrahimî" geleneğin bir diğer versiyonu olarak öğreti ve dünya görüşü itibarıyla Hıristiyanlıktan pek de önemli bir farkı olmadığını anlıyorlar.

Dahası karşılaştıkları Müslümanların aşırı katı ve kuralcı İslâm anlayışları, hoşgörüden uzak tutumları, kendilerinden, âdeta, "henüz emeklemeye başlamadan koşmalarını istemeleri" karşısında rahatsızlık duymaya başlıyorlar. Hıristiyanlıkta eksikliğini hissettikleri İslâm'da bulma umuduyla Müslüman oldukları manevî/ruhanî tatmin yerine İslâm'ın manevî zenginliklerinden çok normatif yanlarını mesele yapan bu yerli Müslümanların küstah tavırları karşısında hayal kırıklığına uğruyorlar.

İslâm'a ilişkin uğradıkları bu hayal kırıklığı Şeyh Nâzım'la karşılaştıklarında yeniden ümide dönüşüyor. Şeyhin özellikle bu yeni Müslümanlara esnek yaklaşımı ve hoşgörülü tutumu başlangıçtaki beklentilerinin restorasyonuna yol açıyor. Kendisinin neden Şeyh Nâzım'ı seçtiği sorusuna Sheffield'da yaşayan bir İngiliz mürid şu şekilde bir yanıt veriyor: "Tasavvuf geleneği dışında İslâm, doktrin ve pratik olarak Hıristiyanlık'tan çok farklı değil. Tasavvuf dışta bırakıldığında Müslümanlığa dönmek sadece bir iyi kurumlaşmış dinden öteki iyi kurumlaşmış dine geçmekten öte bir anlam ifade etmiyor. Sadece tasavvuf, İslâm'ı bugünkü Hıristiyanlık'tan farklı kılan ve ona bir dinde en fazla olması gereken "maneviyat"ı sağlayan boyuttur." Dolayısıyla tasavvuf ve onu hayata geçiren Şeyh Nâzım Batı materyalizminin

---

66 İngiltere'de Müslüman olmuş İngilizler üzerine, "din değiştirme" (*conversion*) hadisesinin nedenleri üzerinde odaklaşarak gerçekleştirilmiş din psikolojisi yönelimli bir çalışma olarak bkz. Köse 1996. Araştırma örnekleminde Şeyh Nâzım'a bağlı İngiliz müridlerin de önemli sayıda yer almasından dolayı Köse'nin çalışmasında Şeyh Nâzım çevresi üzerine genel bir değerlendirmenin yapıldığı bir alt-bölüm de bulunmaktadır. Bunun yanısıra çalışma bize İngiltere'de İslâm'ın dünü ve bugünü üzerine derli-toplu ve dikkate değer bir özet de sunmaktadır (a.g.e., 5-30).

içinde toplumsal/psikolojik yalnızlık ve yoksunluk çeken bu insanlara manevî tatmin ve tecrübe olanağı sunabildiği ölçüde böylesine güçlü bir çekim merkezi oluşturabilmektedir. Hatta Kanadalı bir mürid, Şeyh Nâzım'ın çevresindeki Batılıların İslâm'a değil Şeyhin söylem ve pratiğinde somutluk kazanmış olan tasavvufa geldiklerini ileri sürmektedir.

* * *

Söz konusu üç alt-grup birbirlerinden Şeyhin sohbetlerinden beklentileri bağlamında da ayrılırlar. Şeyhin konuşmalarının içeriği, dinleyenlerin çoğunluğunun etnik ve ulusal kimliğine göre değişir. Türk müridlerin evlerinde veya yalnızca Türklere yönelik konuşmalarında Şeyh genellikle Türkiye'ye ilişkin tarihsel-siyasal değerlendirmelere yer verir: Osmanlı'nın yüceltilmesi; Cumhuriyet'in kurucu şahsiyetlerinin laiklik girişimlerinin kınanması; ve Türkiye'nin yakın dönemdeki siyasal problemleri için İslâmî reçeteler, vb... Özellikle Batılı müridlerin çoğunlukta olduğu toplantılarda yaptığı konuşmalarda, dinleyicilerin manevî dünyasını harekete geçirmeyi amaçlayan temalar üzerinde durur. Bunlar daha ziyade *nefs* nosyonu gibi dînî-ahlâkî ağırlıklı konulardır (bkz. 4. Bölüm). Güney Asya orijinli müridler daha ziyade Şeyhin keramet ve kehanetleri ile ilgilenirler. Ayrıca "Mehdi" beklentisi merkezinde söz konusu olan milenaryan motifler de onların ilgisini çeker (bkz. 6. Bölüm). Şeyh, onların çoğunlukta olduğu toplantılarda daha ziyade bu konular üzerinde odaklaşan konuşmalar yapar. Hemen her topluluğa yaptığı konuşmalarda da yer aldığı gözlemlenen bir ortak konu ise Vahhabîlik hareketi ve onun tüm dünyadaki Müslümanlar üzerindeki yıkıcı ve tahripkâr etkileridir (bkz. 8. Bölüm).

Bu üç ana alt-grubun dışında, farklı etnik, ulusal ve dinî geçmişlere sahip, çoğunluğu diğer Müslüman ülkelerden olan çok sayıda mürid Londra'daki Şeyh Nâzım topluluğu

içerisinde bulunmaktadır. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan Araplar; İranlılar ve Afrikalılar; Malezya ve Endonezya gibi Güney-Doğu Asya ülkelerinden gelmiş Müslümanlar, bunlardan en önemlileridir. Bununla birlikte, bunların hiçbiri yukarıda üzerinde durduğumuz üç alt-grup gibi ayrı toplantılar düzenleme eğiliminde görünmemektedirler. Bunun yerine, etkinliklere Peckham Camisi ve (özellikle yakın zamanlarda) Dergâh gibi, merkezî buluşma mekânlarında katılmayı tercih ederler. Bu müridler İngiltere'de yaşayan göçmenler ya da kendi ülkelerinin rejimlerinden kaçan (özellikle İran açısından bu geçerli) mültecilerdir. Bunlar arasında en ilginç durumda olanlar, hemen hepsi oldukça dindar olan fakat İran'ın mevcut İslâmî rejiminden hoşnut olmayan İranlı müridlerdir. Bunlar hâlâ Şah yanlısı olup, Tahtın restorasyonundan yanadırlar ve Humeyni rejimini reddetmekte, Şiî teokrasisinin yıkılması için dua etmektedirler (daha ayrıntılı bilgi için bkz. 7. Bölüm, ss. 259-261).

## *Öztanımlama (Self-identification)*

Bu çalışma esas olarak Şeyh Nâzım ve onun Londra'daki çevresinin söylemi üzerinde odaklaştığı için, topluluğun kendini nasıl tanımladığı ya da "kimliklendirdiği" (*self-identification*) konusunun, genelde kitabın bütününde işlendiği söylenebilir. Bununla birlikte, okurun kitabın geri kalan kısmına daha kolay nüfuz edebilmesi açısından, söz konusu Nakşibendî topluluğun İslâm, tasavvuf, tarikat ve diğer ilişkili temalar hakkındaki özgün düşüncelerini açık seçik ortaya koymakta yarar bulunmaktadır. Bu bağlamda amacım, Birinci Bölüm'de tasavvuf üzerine yapılmış olan akademik ve "dışarlıklı" değerlendirmeyi, tasavvufa yaşam pratiğinde merkezî yer veren bu insanların "içerden" değerlendirmeleriyle bağlantılandırmaya çalışmak olacaktır.

## *İslâm'ın Canı: Tarikat*

"Tarikat, İslâm'ın canıdır! Tarikat yoksa İslâm da yoktur." Bu sözler tasavvufu İslâm'ı anlama yollarından yalnızca biri olarak kategorize eden yaklaşıma şiddetle karşı çıkan bir müride ait... Onun için, tasavvuf, İslâm'ın gerçek anlamda ne olduğu sorusuna verilecek yegâne yanıttır. Yani; İslâm, eşittir, tarikat!... Bu noktadan hareketle, İslâmî gelenek içerisinde tasavvuf ve Nakşibendiye gibi tarikatlar ne zaman, nasıl ve niçin ortaya çıktı, gibi akademik sorular hiçbir anlam taşımaz. Bu mürid açısından, İslâm'ın doğuşu, aynı zamanda tasavvufun ve tarikatın da başlangıcıdır. Buna ek olarak, Peygamber Muhammed, tasavvufî İslâm geleneğinin başlatıcısı, Şeyh (Nâzım) ise Peygamber'in Nakşi yolundaki tek manevî varisi ve Peygamber sünnetinin canlı numunesidir. Bu öncüller doğrultusunda Nakşibendî tarikatının ve şeyhlerinin diğer tarikatlar (Nakşiliğin diğer kolları da dahil) ve şeyhler karşısındaki üstünlüğü de ifade edilmiş olmaktadır. Antropoloji dahil farklı bilimsel-akademik disiplinlerde çalışanların bir tasavvufî İslâm - şer'i İslâm ayrımı yapma girişimlerini de reddederler. Müridlere göre tarikat, şeriatın mükemmel bir uygulamasından başka bir şey değildir. Onlardan birine göre (yaşlıca bir Türk mürid) tarikatın amacı, bizim Peygamber'i tanımamızı sağlamasıdır. Aynı zamanda İlahiyat Fakültesi mezunu olan tarikatın önde gelenlerinden Kıbrıs Türkü bir mürid İslâm'da şeriat-tasavvuf ilişkisini şu şekilde açıklar: "İslâm bol meyva veren verimli bir ağaca benzetilebilir. Meyvalar şüphesiz çok güzel ve lezzetlidir. Ancak gerçek öz (hazine) toprak altındaki köklerdedir. İşte, dallar üzerindeki meyvalar, şeriattır. Toprak altındaki kökler ise tasavvuf."

Daha önce belirtildiği gibi, Şeyhe bağlanmış olanlar onu "Peygamberin vârisi" ve Peygamber sünnetinin yaşayan örneği olarak görürler. İslâm'ın anlamını onlar için açık hale

getiren Şeyhtir; yazılı kaynaklar (Kur'an ve Hadis) değil. Onlar gibi "sıradan" insanlar, sadece Kur'an'ı okuyarak ilahî mesaja vasıl olamazlar. Genç bir Kıbrıslı Türk mürid şu yorumu yapar:

> "Mesela diyelim 'fizik' öğrenmek istiyorsun. Bir fizik kitabı alıp onu okuyarak fizik öğrenmeye çalışmazsın. Onun yerine sana kitabı anlamanda yardımcı olacak, kendi çabanla okuyarak anlayamadığın noktaları sana açıklayacak, böylece sana fizik öğrenmede yol gösterecek bir 'öğretmen' bulmaya çalışırsın. Aynı şey İslâm'ı ve Kur'an'ı öğrenmek açısından da söz konusudur. Onu hakkını vererek öğrenmen ve yaşaman için sana yardım edecek bir öğretmene ihtiyacın vardır."

Hatta İslâm'ı okuyarak öğrenmek fikrine dahi sıcak bakılmaz. İslâm'da öğrenmenin en uygun ve geçerli yolu, sözel yolla, yani (İlahî emir tarafından) yetkilendirilmiş bir şahsiyeti dinlemektir. Bu bağlamda, bir mürid şunları söylemektedir:

> "İslâm ancak onu öğretmeye muktedir biri ile yüz yüze oturarak ve söylediklerini dikkatle dinleyerek öğrenilebilir. Bir keresinde birisi Peygamberimizin huzuruna geldi ve ona çok yakın yüzünü yüzüne dizini dizine dönerek oturdu. Sonra Peygamberimiz konuşmaya başladı ve o hiç konuşmadan dinledi. Uzunca bir zaman sonra kalktı, Peygamberimize teşekkür etti ve sessizce ayrıldı. Peygamberimiz orada bulunan sahabeye döndü ve şunları söyledi: 'Gördünüz mü, öğrenmenin doğru yolu nasıl? O, Cebrail Aleyhisselam idi'. İşte bu misale dikkat etmeliyiz. Sizin önünüzde oturmalı ve söylediklerinizi dikkatle dinlemeliyim; İslâm'da öğrenme bu şekilde olur. Peygamberimizin Asr-ı Saadet'te izlediği bu yolu bugün evliyalar tatbik etmektedir."

Bu noktadan hareketle, günümüzde pek çok İslâmî çevre, özellikle de İslâmcı entellektüeller tarafından desteklenen, İslâm'ı Müslüman bireyin kendi başına, kişisel çaba ve yetenekleriyle öğrenmesi düşüncesi reddedilmiş olur. Aynı şekilde, her insanın Allah ile doğrudan ilişki kurabileceği düşüncesi de reddedilir. Nakşibendîler, sıradışı bir insan olarak Şeyhi, Allah ile (sıradan) insanlar arasında bir (kutsiyet sahibi) aracı olarak alırlar. Şeyhin kendisi de bir keresinde bir insanın kendisini bir "velî"ye bağlamasının ne kadar önemli olduğunu, çünkü "bir 'velî'ye bağlanmadan, Cennet'e girmenin mümkün olmadığı"nı vurgulamıştır.

Özetle, Şeyh Nâzım çevresi günümüzde oldukça kabul gören, herkesin Allah ile kendi kişisel ilişkisini kurabileceği ve İslâm'ı kendi çabası ile öğrenebileceği şeklindeki görüşten anlamlı derecede ayrılır. Onlara göre bu görüşler İslâm düşmanları, özellikle de Yahudiler tarafından, Müslümanları "gerçek İslâm"dan, yani tarikatlardan koparmak için bilinçli olarak üretilmiş çarpıtmalardır. Bir Filistinli Arap mürid, şunları ileri sürmektedir: "İslâm düşmanları, özellikle de Yahudiler, İslâm ateşinin 'kor'u olan tasavvuf ve tarikatı çıkarıp attılar ve böylece İslâm'ı içi boş bir kabuğa çevirdiler. İslâm bugün içerisinde ceviz olmayan bir ceviz kabuğuna benziyor. Böyle içi boş bir cevizin bir değeri ya da tadı var mıdır? Hayır!.. Dolayısıyla, günümüzde İslâm da aynı şekildedir."

## *Antisemitik Vurgular*

Bu noktada bir parantez açarak Şeyh Nâzım çevresinin söyleminde pek çok vesileyle ortaya çıkan Yahudi-karşıtı unsurlara değinmek yerinde olacaktır. Alan çalışmam boyunca topluluk üyelerinin Yahudileri hedef alan düşmanlık dolu ifadelerine sıklıkla şahit oldum. Bu ifadeler kitap içeri-

sinde yer alan temalarla ilişkileri bağlamında pek çok yerde zikredilmiştir (bkz. ss. 152, 164, 187, 227-228, 235, 258, 345, 357). "Etnik/ırkçı" olarak kategorize edilebilecek olan bu Yahudi antagonizması, topluluğun siyasal ve toplumsal dünya gerçeklerini algılamalarını biçimlendirmede oldukça merkezî bir yere sahiptir. Şeyh Nâzım çevresinde yaygın olan kanıya göre İslâm'ın en büyük düşmanı Yahudilerdir. Dahası Yahudiler bugün dünya üzerinde insanlığın tümünün içerisinde bulunduğu feci durumun da sorumlusudurlar. Onlara göre, dünyanın neresinde bir kötülük varsa, bu, Yahudilerin eseridir. Bu perspektiften, Yahudiler Şeytan ile özdeşleştirilirler. Tasavvuf ve tarikatlara karşı olmalarından dolayı Nakşibendiler tarafından İslâm'da en büyük "iç-düşman" olarak nitelendirilen Vahhabîliğin ortaya çıkmasında da Yahudilerin aslî rol oynadıkları ve böylece Müslümanların çoğunluğunun kafalarını karıştırarak onların "gerçek İslâm"dan, yani tasavvuftan, sapmalarına yol açtıkları ileri sürülür (Vahhabîlik için bkz. 8. Bölüm). Böylece Yahudiler İslâm'ın tüm dünyada çöküşünden suçlu olarak görülmektedirler. Genel olarak konuşmak gerekirse, Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinde, "modern" dünyanın oluşumunun Yahudilerin "işi" olduğu inancı hakimdir; kapitalizm, komünizm gibi dünya sistemleri, masonluk gibi uluslararası dernekler hep Yahudi zihniyeti ve dünya görüşünün ürünleridirler (krş. Bora 1995: 43).

Bu görüşler sadece Şeyh Nâzım çevresine özgü olmayıp günümüzde diğer birçok İslâmî çevrenin söylemlerinde de buna benzer temalara rastlanmaktadır. Avrupa'da Cemaletin Kaplan çevresi üzerinde çalışma yapan Atacan'ın bulguları da bu doğrultudadır (bkz. Atacan 1993: 91-93). Aynı durum Refah Partisi'nin söyleminde de mevcut olup, özellikle yakın dönemde, 24 Aralık Genel Seçimleri öncesinde Yahudi-karşıtlığını besleyen temalar propaganda konuşma-

larında bol bol kullanılmıştır.[67]

Ancak İslâmiyette Yahudiliğe yönelik antisemitizm noktasına varan bu düşmanlığın tarihinin, çok derinlere gittiği söylenemez. Her ne kadar Kur'an'da Yahudiler olumsuzlanmakta ise de, bunun günümüzde Müslümanlar arasında yaygın olan antisemitizme tarihsel köken sağladığını düşünmek mümkün değildir (bkz. Lewis 1996: 102). Esas itibariyle bir "Hıristiyan hastalığı" şeklinde nitelendirilebilecek olan ve korku ve nefret hislerinden kaynağını alan antisemitik tutumlar yerine, İslâm tarihi içerisinde (durumlarının Orta Çağ Avrupası'ndakini andırdığı Fas ve İran istisna olmak kaydıyla) Yahudilere karşı daha çok İslâmî olanın üstünlüğünü içselleştiren, "horlama" ya da küçümseme olarak karakterize edilebilecek bir tutumun varlığından söz edilebilir; bunun Yahudilere çok büyük bir rahatsızlık verdiğini gösteren pek fazla ipucu da yoktur (Lewis 1978: 16 ve 1996: 159, 169-170). Bu, Lewis'in (1996: 102) ifadesiyle, "Hıristiyan anti-semitizmine benzersiz ve özel niteliğini kazandıran teolojik ve dolayısıyla psikolojik bir boyutun eklenmediği, daha ziyade başat olanın bağımlıya, çoğunluğun azınlığa karşı takındığı olağan bir tutumdur". Bu tutum kendisini antisemitizmde olduğu gibi etnik/ırksal olmaktan ziyade dinî/toplumsal biçimlerde dışa vurmuştur (Lewis 1978: 16). Osmanlı tarihinde ve erken Cumhuriyet döneminde Yahudi azınlığın, Rum, Ermeni gayrı-Müslimler karşısında daha el üstünde tutulduğunu, Yahudilerin yönetim katı ile olumlu ilişkiler içinde olduklarını gösteren örnekler kayda değer sayıdadır (Lewis 1978: 18 ve 1996: 140-169; Grosman 1995: 156-157). Günümüzde Müslümanlar arasında kendini açığa vuran antisemitik tutum ve hissiya-

67 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Bali 1996a. Ayrıca genelde Türkiye'deki milliyetçi/Müslüman kamuoyunda yaygın Yahudi imgesinin "Yahudi karşıtı" bir içerik taşıdığını edebiyat ürünleri üzerinde analiz eden bir çalışma olarak bkz. Bali 1996b: 78-83.

tın 19. yüzyıl sonundan itibaren dünya siyasetinde söz konusu gelişmelere, özellikle de Osmanlı-İslâm topraklarında Avrupa nüfuzuna doğrudan bağlı olarak biçimlenmeye başladığı ve büyük olasılıkla 1948'de Filistin'de İsrail devletinin kurulmasına ve sonrasındaki gelişmelere bağlı olarak giderek yükseldiği ileri sürülebilir (Lewis 1978: 16 ve 1996: 209, 214). Esasında İslâm'da Yahudi imgesinin tarihsel süreç içerisinde toplumsal ve siyasal bağlamlar ile ilişkili biçimde geçirdiği dönüşümler üzerinde yeterince durulmamış olup, bu konu araştırılmayı beklemektedir. Tarihsel süreçte İslâm dünyasında Yahudilerin yeri, etkisi, önemi ve Müslüman halk ve yöneticiler ile ilişkilerini değerlendiren Lewis'in (1996) kitabı bu konuda önemli veriler sunması açısından böylesi bir çalışma için başlangıç noktası olabilecek niteliktedir.

## *Âlim ve Şeyh*

İslâm'ı daha çok "kitabî" açıdan değerlendiren ve "fıkıh" üzerinde odaklaşan âlimler (hocalar) ile "kalbî-tecrübî" bilgiye ağırlık veren şeyhler arasında, tarihsel olarak varolduğu söylenebilecek gerilim, Şeyh Nâzım çevresinin söyleminde de kendisini açığa vurmaktadır. Şeyh Nâzım çevresi için pratikte İslâm âlimleri (ulemâ) tarafından işlerlik kazandırılan şer'î bilgi, İslâm'ı bilmek ve yaşamak için gerekli fakat tek başına yetersizdir. Müridler için "kitabî" (İslâm'ın kutsal metinlerine dayalı) bilgi, Şeyh ile girilen (maddî/manevî) etkileşim ve iletişimden çıkan bilgi yanında ikinci derecede kalır. Kendisi ile yaptığım bir konuşmada Şeyh Nâzım bu konuya şöyle bir yorum getirdi:

> "Ehl-i Şeriat zahire bakar ve sadece onunla meşgul olur. Ehl-i Tarikat 'Saray'ın içine girer ve oradan [içerden] konuşur. Ehl-i Şeriat der ki: 'Görebileceğimiz

her şey bu Saray'ın yüzünden ibarettir; işte sütunlar, işte pencereler, işte kapılar. Bunun dışında bir şey kabul etmeyiz'. Ötekiler (tarikat ehli) der ki: 'Sizin söylediklerinizi reddetmiyoruz; lâkin, biz sizin dışardan baktığınız binanın içine girdik ve içerde neler olduğu hakkında konuşuyoruz'. Ehl-i Şeriat inat eder ve 'hayır, böyle bir şey yok', der. Biz diyoruz ki, 'Evet, Saray'ın içinde birbirinden güzel ve değerli şeyler var. Onları gördük! Ne içine giriyorsunuz Saray'ın, ne de girmek istiyorsunuz; o nedenle göremiyorsunuz. Deniz'in yüzüne bakıyorsunuz! Deniz'in yüzünde hiçbir şey görülmez. Dal ve gör, neler neler var içinde! Kur'an'ın yüzüne [zahirî mânâsına] bakıyorsunuz ve anladığınızı söylüyorsunuz. Kur'an denizinin derinliklerine daldığın zaman boş mu çıkacaksın?' Bu nedenle, Ehl-i Şeriat dinin zahirine bakar, onun içine dalmaya cesaret edemez, böylece de, buna cesaret edenlerin içerden verdikleri haberi kabul etmez. Bina aynıdır. Fakat onun içine girersen görüntü farklı ve çok daha güzeldir. Tarikat ehlinden hiç kimse yoktur ki şeriatı reddetsin. İslâm sarayının hem dış görüntüsünü kabul eder, hem de onun içinde ne olduğunu anlatır" (5 Nisan 1992, Dergâh, Kişisel Görüşme).

Dolayısıyla, Şeyh Nâzım çevresi için, şer'i bilgide yetkin bir âlim ya da hoca, tarikat ehli bir şeyhin önünde İslâmî bilgi açısından daha aşağı bir pozisyona sahiptir ve çok ciddiye alınmaz. Şeyh ile âlim arasındaki farkı Şeyh Nâzım bir başka konuşmasında şu şekilde dile getirir: "Âlimler çuvallar dolusu bilgiyi sırtlarına yüklenmiş ve taşımaktadırlar. Şeyhler ise sahip oldukları bilginin üzerinde yükselirler; bilgileri onları taşır". Âlimlerin müridler tarafından küçümsenmesi o derecelere varır ki, müridlerden biri şu ifadeyi kullanmaktan çekinmez: "Dünya kadar kitabın bilgisine sahip

bir âlim, çuvallar dolusu yük yüklenmiş bir eşeğe benzer".

Öte yandan müridler "gerçek" âlimin kendi Şeyhleri olduğu kanısındadırlar. "Gerçek" bir âlim, müridlere göre, her şeyin ötesinde bir tarikat adamı olmak zorundadır. Aksi taktirde "papağan-benzeri" niteliğe sahip bir âlim olmaktan öteye gidemeyecektir.

Diğer pek çok metafor bir İslâm âlimi ile bir şeyhi ayırt etmek için müridler tarafından kullanılır. Bunlardan birinde, bazı müridlerin nezdinde Şeyh Nâzım'ın vekili gibi davranan Filistinli bir mürid, şeyh ile âlim arasındaki farkı, bir helikopterle Concorde uçağı arasındaki fark temelinde açıklar:

> "Helikopter her yere inebilir ve her yerden havalanabilir; uçarken hayatı tehlikede olan veya zorda kalmış herkesi görebilir ve yanma inerek onu kurtarabilir. Ama bir Concorde bunu yapamaz. İniş ve kalkış için özel havaalanlarına ihtiyacı vardır. İnsanları kurtarmak için her yere inemez. Bunu helikopter yapabilir. Biz gösterişli bir Concorde yerine basit ve mütevazı bir helikopter olmaya çalışıyoruz..." (22 Şubat 1992, Londra).

Kendisi de İlahîyat Fakültesi mezunu bir hoca olan Kıbrıslı bir mürid de farkı bir başka perspektiften şu şekilde açıklar: "Her ne kadar kendini dine adamışsa da bir âlim hâlâ bu dünyaya bağlıdır; oysa ki bir şeyh bu dünyayı aşmıştır ve Ahiret için yaşamaktadır".

Böylece, müridlere göre, İslâm'ın "öz" bilgisi ancak bir tarikat disiplini içerisinde ve mürşid-mürid ilişkisi temelinde gerçekleşecek bir öğrenme sürecinde kazanılabilir. Bu anlamda İslâm, ancak pir, mürşid ya da şeyh gibi bir kudsî şahsiyet tarafından öğretilebilir. Bir şeyh, bir âlim gibi medreseli olmayabilir; fakat o "Hakikat" bilgisine manevî miras

yolu ile erişmiş bir "velî", yani "Allah dostu"dur. Şüphesiz bir müridin şeriat bilgisine sahip olması gerekir. Fakat daha önemli olarak yapması gereken şey, mürşidinin öğrettiklerine ve pratiğine azamî dikkatini vermesidir. Mürid mürşidinin otoritesini sorgulamaksızın kabul etmelidir.

Müridlerin yukarıdaki ilkeler temelinde şeyhlerine aşırı bağlılık ve sevgilerini gösterme yolundaki bazı davranışları, örneğin onun elini ya da ayağını öpmek için yarışmaları, ulemâ tarafından tasvip edilmez ve kınanır. Bir insana yönelik bu şekilde aşırı davranışlarla onun şahsına ilahî bir anlam atfetmek ve İslâm'ı onun vasıtası ile hayata geçirmek, ulemâ açısından kabul edilemezdir.

## *Biat ve İntisap*

Tarikatlarının büyüklüğünün bir işareti olarak müridlerin sıklıkla işaret ettiği nokta, yeni katılanların (müntesipler) sürekli olarak yükselen sayısıdır. Gerçekten, Şeyh Nâzım'm Londra'daki topluluğu onun İngiltere'ye ilk gelmeye başladığı yıllardan bu yana dikkate değer derecede büyümüştür. Her ne kadar 1992'de tarikata yeni katılanların sayısının önceki yıllardaki kadar yüksek olmadığı bazı müridler tarafından üzüntüyle dile getirilmişse de, tanık olduğumuz pek çok "biat" töreninin gösterdiği gibi, tarikata insan akışı devam etmektedir.

Biat törenleri aracılığıyla, bir insanın tarikata katılması (üyeliği) formel olarak tanınmış olur. Bir şeyh ya da mürşidden biat alan birinin artık onu kendisinin manevî/ruhanî rehberi olarak kabul ederek onun direktiflerini sorgulamaksızın yerine getirmesi beklenir; öte yandan mürşid de kendisinden biat alanı artık mürid olarak kabul etmiştir ve onu himayesine alarak her tür dünyevî sorun karşısında kendisine yardımcı olur (Chaudhry 1990: 328).

Tarikata bağlılık yemini etmek isteyen biri Şeyhin huzuruna ya da onun yokluğunda, kendisinin biat yaptırmakla yetkilendirdiği kişilere götürülür. Bazen adayın kendisi istediğini doğrudan Şeyhe söyleyebilir; diğer bazı durumlarda ise adayı tanıyan bir mürid bunu Şeyhe iletir. Şeyh sağ eliyle "müstakbel" müridinin sağ elini tutar; aynı anda orada bulunan diğer insanlar da onların ellerinin üstüne ellerini koyarlar. Yeteri kadar yakında olmayanlar, Şeyh ve mürid adayının elleri üzerinde ellerini birleştirmiş olanların sağ omuzlarına sağ ellerini koyarlar. Böylece orada mevcut herkes törenin "merkezi"ne bir bağlantı yapmış ve törenin bereketinden nasibini almış olur. Eğer mürid adayı Müslüman değilse, Şeyh onun ilkin Kelime-i Şehadet getirmesini ister. Fakat tanık olduğum pek çok biat töreninde, aday haliha-zırda Müslüman da olsa, yine de Kelime-i Şehadet getirmesi istenmiştir. Bu tutumun, Şeyh Nâzım çevresi için kendi dışlarında kalan Müslümanların "gerçek" anlamda Müslüman kabul edilmediği imasını taşıdığını söylemek mümkündür (bkz. s. 287). Şeyh (ya da töreni yaptıran kişi) üç kez kısım kısım Şehadet'i zikrettiğinde, aday (ve onunla birlikte ortamda mevcut olan herkes) tekrar eder. Sonra Şeyh Kur'an'dan bazı süreler okur ve Peygambere, sahabeye ve geçmişin meşhur evliyasına ve Nakşi şeyhlerine tâzimde bulunur. Bundan sonra da "aday-mürid"i kendisi ile birlikte üç defa *Allah Hû, Allah Hû, Allah Hû, Hakk* diye zikretmeye davet eder. Bu, biat töreninin anahtar deyişidir. Diğerleri de bu zikre katılırlar. Bu şekilde her biat töreni bir anlamda üyelerin topluluğa olan bağlılıklarının tazelenmesi fırsatını yaratır. Bu kısa zikirden sonra, Şeyh dua eder ve töreni, herkesi Peygamber, sahabe, geçmiş dönemlerin meşhur tasavvuf erbabı, Nakşibendî şeyhleri ve Büyükşeyh Dağıstanî için fatiha okumaya davet ederek sona erdirir.

İzlediğim tüm biat törenleri erkek mürid adayları için ya-

pıldı. Ne yazık ki bir kadın aday için yapılmış biat seremonisini izlemeye muvaffak olamadım. Dolayısıyla, yukarıda biat törenine ilişkin olarak aktarılan gözlemler, yalnızca erkek cinse özgü olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan yukarıda betimlenen biat törenlerine kadınların da katıldığını gözlemledim. İslâm'a göre her iki cins eğer evli değillerse birbirlerine dokunmaktan men edildikleri için kadınların katılımı şu şekilde olmaktadır: Önündeki tören halkasına daha yakın bir erkeğin omuzuna elini koymuş olan bir erkek müridin karısı, elini eşinin sol omuzuna koyar. Bir diğer kadın elini bu hemcinsinin omuzuna koyar ve bu şekilde tüm kadınlar ellerini önlerindeki hemcinslerinin omuzuna koyarak törenin merkezi ile, yani Şeyhle ruhanî bağlantı kurmuş olurlar.[68]

Biat etmiş kişi tarikata katılmış sayılır ve kendisinden genel bir ifadeyle artık mürid diye söz edilir. "Genel bir ifadeyle" diyorum, çünkü, müridlerin kendileri kelimenin tam mânâsıyla "mürid" olmanın hiç de kolay olmadığını sıklıkla söylerler.[69] Gerçekte, yaşlı bir Türk müride göre,

---

68 Puncab'ta (Pakistan) bir köyde etkinlik sürdüren bir pir ve tekkesi üzerine çalışma yapmış olan Chaudhry (1990: 329) kadınların biat ritüelini gözlemleme imkânı bulmuştur. Ritüelin erkekler için olan kısmı ana hatlarıyla bizim yukarıda aktardıklarımızla benzerlik içindedir. Ancak bir kadına biat verirken, pirin bir erkek mürid adayında olduğu şekilde kadının elini tutması İslâmî açıdan uygun kabul edilmediği için, pir, kadından bir bez parçasını bir ucundan tutmasını ister; bezin diğer ucundan da kendisi tutarak ritüeli aynı erkekler için olduğu gibi gerçekleştirir.

69 Şeyh Nâzım'ın Trablusşam'da (Lübnan) bulunan çevresi üzerine bir araştırma yapmış ve doktora tezi yazmış olan Habibis, Şeyhi izleyenleri, Şeyhe olabilecek en üst sınırda bir bağlılıkla tarikata kendilerini adamış "müridler" ve Şeyhi sevmekle birlikte tarikata bağlılıkları müridler kadar sınırsız ve derin olmayan "muhibler" olmak üzere iki kategoriye ayırmaktadır (Habibis 1985: 120-144; 1992: 58-61). Habibis, Şeyhi izleyenlerin çok az bir kesimini mürid olarak kabul ederken, büyük bir kısmını muhib olarak kategorize eder. Her ne kadar Şeyhin Londra'daki topluluğunda yer alanlardan bazıları muhib sözcüğünden ve sûfî terminolojisinde mürid ile muhib arasındaki farktan haberdarlarsa da, muhib sözcüğü Şeyhe ve tarikata daha düşük derecede bir bağlılığı niteleyen bir kategori olarak kullanılmaz; topluluk üyelerinin pek çoğu bağlı-

Şeyh tarafından biatı alınmış olmak kimseyi mürid yapmaz; yalnızca o kişiyi Şeyhin koruması altına sokar. Ancak uzunca bir süre, çeşitli testlerden geçtikten sonra mürid olunur; bu ise sabır ve tahammül işidir! Kendilerini "mürid" olarak tanımlamaktan kaçınan azımsanmayacak sayıda tarikat üyesi ile karşılaştım. Bu tutum, belki tasavvuf düşüncesinin nefsi bastırmak ya da dizginlemek nosyonuyla da ilişkilendirilebilir. Tarikata yeni katılmış biri Şeyhe bu aşamadan sonra, yani (tırnak içinde) "mürid" olduktan sonra ne yapması gerektiğini sorduğunda, Şeyh ona belli Kur'an surelerini ve İslâmî deyişleri kapsayan bir *vird* (bkz. 3. Bölüm, ss. 150-151) vererek bunları tarikat yolunda ilerlemede bir başlangıç rehberi olarak günde belli defalar tekrarlamasını isteyebilir.

Tarikata yeni üyelerin intisabında, Şeyhin varlığı temel koşuldur. Bununla birlikte, tarikata ilk giriş/katılma sürecinde Şeyhin varlığı kilit faktör değildir. Her şeyden önce, Şeyh yıl boyu İngiltere'de olmayıp, yalnızca birkaç aylığına gelmektedir. Bunun yerine, yeni gelenleri tarikata kazandıran bazı önde gelen tarikat üyeleri vardır. Genelde yeni gelenlerin ilk temasa geçtikleri kişiler, tarikat ve çoğu zaman İslâm hakkında ilk bilgilenmelerini de sağlayan ve tarikata katılmalarında kendilerine yardımcı olan bu müridlerdir. Bundan dolayı, tarikata yeni katılımların olmasında ve topluluğun İngiltere'de büyümesinde anahtar rol oynayanlar Şeyhden ziyade bu müridlerdir.

Bu önde gelen müridler arasında ismi zikredilmesi gere-

---

lik derecesi bakımından söz konusu derece farkını göz önünde bulundurmaksızın kendilerini mürid olarak tanımlarlar. Müridlerin çoğundan Şeyhin "gerçek" bir müridini bulmanın mümkün olmadığı şeklinde ifadeler duyduysam da, mürid ve muhib arasında bir ayrımı hiçbirinin yaptığına raslamadım. Bu nedenle, Habibis'in yaptığı türden bir sınıflamayı burada yapmamayı tercih ediyorum ve "mürid" sözcüğünü oldukça genel bir çerçevede kendilerini Şeyh Nâzım'la bağ kurmuş ya da ilişkilendirmiş olanlara gönderme yapmak amacıyla kullanıyorum.

kenlerden birincisi Mısırlı seyyid Şeyh Yusuf'dur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hint Altkıtası kökenli pek çok insanın Şeyh Nâzım'ın İngiltere'deki Nakşibendî topluluğu ile temas kurmaları Şeyh Yusuf aracılığıyla olmuş ve ondan etkilenerek tarikata katılmışlardır. Güney Asyalı bu müridler tarafından düzenlenmiş olan, benim de katıldığım tüm toplantılarda, Şeyh Yusuf ya da onun yardımcısı Filistinli (müstear isimle) Şeyh Ali tarafından tarikata yeni katılanlar için biat törenleri gerçekleştirildiğine tanık oldum. Şeyh Yusuf ya da Şeyh Ali tarafından biatleri almanlar, Şeyh Nâzım Londra'ya geldiğinde bu biatlerini bir de onunla yaparlar.

Şeyh Yusuf ve Şeyh Ali'nin Şeyh Nâzım tarafından biat almakla yetkilendirildikleri ve bu nedenle biat töreni yaptırdıkları söylenmektedir. Bu, onların Şeyhin gözündeki ayrıcalıklı yerine işaret eder ve insanları tarikata çekmek ve onları yönlendirmek konusundaki yeteneklerine kanıt oluşturur; aksi taktirde Şeyh Nâzım onlara biat alma konusunda asla ruhsat vermeyecekti. Şeyh Nâzım onların insanları tarikata çekmek açısından sahip oldukları yeteneğin farkındadır ve bu nedenle onların diğer müridlerinden daha serbest olarak davranmalarına izin verir. Hatta Şeyh Nâzım Londra'da olduğu zaman dahi, Şeyh Yusuf yarı-bağımsız bir şekilde hareket eder; kendi liderliğinde gerçekleştirilen toplantılarına devam eder; ve onunla irtibatlı olanlar Şeyh Nâzım tarafından gerçekleştirilen toplantı ve törenlere katıldıkları gibi, onun etrafında olmaya ve onun başını çektiği etkinliklere katılmaya da devam ederler.

Şeyh Nâzım'ın ölümünden sonra Şeyh Yusuf çevresinin onun öncülüğünde (şeyhliğinde) tarikatın yeni bir kolu olarak belirmesi büyük bir olasılıktır. Şeyhin, kendisi tarafından bildirilmiş halefi Şeyh Hişam –ki bilindiği gibi, aynı zamanda Şeyhin damadıdır– ile Şeyh Yusuf ve çevresindekiler arasındaki gözle görülür gerginlik bu olasılığı kuvvet-

lendirmektedir. Şeyh Yusuf ve çevresinin Şeyh Hişam'ın otoritesini reddettiklerini gösteren pek çok işaret vardır. Şeyh Yusuf ile irtibatlı pek çok mürid, Şeyh Nâzım kendi yokluğunda Peckham Camisi'ndeki ikindi sohbetlerini yapmak üzere Şeyh Hişam'ı görevlendirmiş olduğu halde, Şeyh Hişam tarafından gerçekleştirilen bu sohbetlere katılmaktan kaçınmakta ya da oldukça gönülsüz olarak bunu yapmaktadırlar.[70]

Topluluğun diğer alt-gruplarında da yeni üyeleri topluluğa kazandırmak için benzer misyon üstlenmiş bazı öncü müridler vardır. Örneğin daha önce Yahudi olan bir İngiliz mürid özellikle Batılıların tarikata katılımında önemli bir rol üstlenmiş gibi görünmektedir. Pek çok Batılı insan Londra'da bu mürid tarafından yönetilen zikir törenlerine katılarak tarikat hakkındaki ilk bilgilenmeye sahip olur ve daha sonra tarikata katılmaya karar verir; bunun üzerine önce bu İngiliz mürid tarafından bir ihtida töreninden geçirilerek yine bu mürid tarafından İslâm, tasavvuf ve Nakşibendî yolu hakkındaki ilk bilgiler kendilerine aktarılır. Bazı müridler bana Şeyhin, Şeyh Yusuf'u Hint-Pakistan orijinli müridlerle ilgilenmesi için görevlendirdiği gibi, bu şahsı da Londra'daki Batılı ve İngiliz müridler için kendisinin vekili olarak görevlendirdiğini söylediler.

Türk müridlere gelince, onların içerisinde de saygınlığı ve itibarı olan bazı önde gelen müridlerin tarikata yeni katılımların olmasında önemli aracı işlevleri yerine getirdikleri

---

70 Bir defasında, Şeyh Yusuf'a yakın olanlar tarafından Şeyh Nâzım'a kadar intikal eden bir şikâyet söz konusu oldu. Buna göre, sohbetlerinden birinde Şeyh Hişam kendisini dinleyenleri "köpek" olarak nitelendirmişti. Ertesi gün, Şeyh Hişam, önceki günkü konuşmasında bazı insanları rencide ettiğini düşündüğünden korktuğu sözleri için özür dileyerek konuşmasına başladı ve söylemek istediğinin, (bir nefslerini aşağılama işareti olarak) Şeyhlerinin önünde kendilerini "köpek" olarak düşünmeleri gerektiği olduğunu belirtti. Fakat bu sözlerin muhatabı olarak herkesten önce kendisini aldığını ve kendisini "Şeyhin köpeği" olarak saydığını sözlerine ekledi.

söylenebilir. Onlardan biri olan ve "Başmürid" lâkabıyla tanınan Kıbrıslı bir Türk mürid Kuzey Londra'daki Şeyh Nâzım Camisi'nde zikir yaptırmaktadır (bkz. 9. Bölüm, ss 296-297). Her ne kadar sahip olduğu otoritenin çapı yukarıda zikredilen diğer iki mürid kadar geniş olmasa da (örneğin ne biat alır, ne de onunla irtibatlı olanlar onu kendi başına "şeyh" olarak düşünürler), Başmüridin yine de tarikata yeni katılımların olmasında anlamlı bir rol oynadığı gözlemlenmektedir. Alan çalışmam boyunca, bu çevrede Başmüridin etkisiyle zikir törenlerine katılan ve Şeyh geldiğinde ona biat ederek tarikata girenler gözledim. Bununla birlikte bir müddet bu çevrenin etkinliklerine katılmakla birlikte, daha sonra uzaklaşan ve başka (rakip) İslâmî çevrelere gidenler de vardır. Her iki durumda da "Başmürid"in bu insanları tarikata çekmek için son derece dikkatli bir strateji izlediğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, Londra'da pek çok insan, henüz Şeyhin kendisini tanımadan belli müridlerin aracılığıyla tarikat çevresine gelir, katılır ve daha sonra bu müridler tarafından Şeyh Londra'ya geldiğinde kendisine tanıtılırlar. Süreç Londra dışında Şeyh Nâzım ile bağlantılı çevrelerin bulunduğu diğer İngiltere şehirlerinde de aynı şekilde işler. Bu müridlerin yeni üye kazanımı konusundaki aracılık pozisyonları, onlara tarikat içerisinde prestij, otorite ve iktidar sağlar. Bu ise, öte yandan, onların otoritesini reddeden, karşı çıkan ya da meydan okuyan diğer müridlerle aralarında gerilimlerin ortaya çıkmasına neden olur (bkz. 9. Bölüm).

BÖLÜM 3

# RİTÜEL: ZİKİR

Tasavvufî pratiğin merkezinde zikir yer alır. Genel bir tanımlama ile, zikir, Allah'ı, adlarını ve sıfatlarını belli bir âhenk içerisinde tekrarlayarak anmak ya da hatırlamak üzere gerçekleştirilen bir ritüeldir. Tarikatlarda zikir en temel etkinliktir. Pek çok zaman müridler İslâm'ı yaşayış biçimlerini diğer İslâmî geleneklerden ayırt etmede en önemli kriterin, kendilerinin zikir yapmaları olduğunu vurgulamışlardır. Zikir yapma biçimleri, kural ve düzenlemeleri her tarikatta birbirinden farklı ve kendine özgüdür. Londra'da Nakşibendî zikir törenleri Şeyh Nâzım tarafından, ya da onun yokluğunda, kendisi tarafından zikir yaptırmak üzere ruhsat verilmiş bazı önde gelen tarikat üyelerinin liderliği altında gerçekleştirilir.

Bir ritüel etkinlik olarak zikir meclisleri salt bir "Allah'ı hatırlama" vesilesi olmanın ötesinde anlamlara sahiptir. Bunlar aynı zamanda tarikat üyeleri arasında toplumsal iletişim ve etkileşimin sağlandığı ortamlardır. Gilsenan (1973: 176) tarikat üyelerini biraraya getiren bu ritüelin grubun toplumsal tutunumu açısından sahip olduğu büyük öneme

işaret eder. Burada topluluğun "ritüel aracılığıyla kendisinin bilincine varması" söz konusudur (Morris 1990: 120). Şeyh Nâzım'm Londra'daki Nakşibendî topluluğunda da üyeler ilişkilerini, özellikle Şeyhin Londra'da olmadığı uzun dönem boyunca, bu zikir toplantıları aracılığıyla sürdürürler. Dolayısıyla zikir ritüeli pratikte topluluk yapısının dinamizmini sağlamada en önemli rolü oynar. Bu, bir "toplumsal eylem" biçimi olarak ritüele toplumsal yapının biçim almasında ve yeniden-üretiminde temel ve merkezî önem atfeden yaklaşımları destekleyen bir örnektir (bkz. Pertierra 1987).[71]

Zikrin farklı tipleri vardır ve bu bağlamda sınıflamalar çeşitlidir. Zikir sesli olarak (*cehrî*) ya da sessiz/gizli (*hafî*) olarak yapılabilir. Yalnızca dil ile, kalbin herhangi bir katılımı olmadan (*zikr-i lisâni*) ya da yalnızca kalp ile (*zikr-i kalbi*), veya her ikisi ile birden, yani hem dil hem de kalp ile yapılabilir; bu sonuncusu en zor olan zikir biçimidir ve an-

---

71 Dinde ritüelin toplumsal açıdan yeri ve önemini vurgularken, bu konuya dikkati çekmedeki öncülüğünden dolayı Durkheim'e gönderme yapmamak olanaksızdır. Durkheim dinî ritüelleri, içerisinde bir toplumsal grubun otoritesinin ifade edildiği önemli etkinlikler olarak görmektedir. Onun "[d]inî ritüeller bir toplumsal grubun duygularını ve dayanışmasını ifade eden ve pekiştiren aslî mekanizmalardır" (akt. Morris 1990: 120) şeklindeki sözleri pek çoklarını ritüelin temel işlevinin toplumsal sürekliliği sağlamak olduğu sonucuna götürmüştür. Bununla birlikte Bauman (1992) ritüeli bir topluluğun salt "kendisine" yönelik ve topluluk-içi dayanışma ve sürekliliği hedefleyen bir etkinlik şeklinde kavramlaştırmanın Durkheim'i tek yanlı ve dar bir çerçeveden okumak olacağını belirtmektedir. Aslında ritüellerin onları gerçekleştiren topluluklar kadar topluluk-dışı "ötekiler"e de hitap ederek onlara yönelik imalarda da bulunabildiğini, ayrıca toplumsal değerler ve topluluk benliğinin sürekliliği kadar değişme yönündeki isteklere de tercüman olabildiğini kendi alan çalışmasından elde ettiği verilere dayanarak söylemekte, bunların Durkheim'in görüşlerinde de içkin olduğunu ileri sürmektedir (a.g.m.). Durkheim'in ritüele esas itibariyle fonksiyonalist ve kısmen psikolojik yaklaşımının sorunlu yanlarının da irdelendiği etraflıca bir değerlendirmesi için bkz. Pickering 1984, özellikle ss. 321-361. Ritüelin toplumsal yapının doğasını anlamak açısından önemini vurgulayan Pertierra ise, toplumsal yapının oluşumunda bir eylem biçimi olarak ritüelin rolünü ve katkısını göz ardı eden yaklaşımların yetersiz kalacağını belirtmektedir (Pertierra 1987: 211).

cak tasavvufun ileri aşamalarına varmış olanlar tarafından gerçekleştirilebilir (Gündüz 1984b: 272-3). Zikir her bir mürid tarafından özel yaşamında kendi başına, yani bireysel olarak veya evler, camiler ve kamuya açık salonlar gibi mekânlarda biraraya gelmiş olan müridler tarafından toplu halde, "törensel" olarak gerçekleştirilir. Bu bölümde Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinde tarikat ritüeli olarak betimlenecek olan zikir, topluluk halinde yapılandır. Bazı küçük istisnalar dışında, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki çevresinde toplu zikir törenleri, sesli olarak gerçekleştirilir. Bu esas Nakşibendî geleneğinden bir sapmayı temsil eder. Bu konuya daha sonra ayrıntılı olarak değineceğim. Ayrıca şahsa özel ve bireysel olarak yapılan ve "vird" adı verilen zikir üzerinde de ileriki sayfalarda durulacaktır.

Zikir konusunda söylenen ya da ileri sürülenler, Nakşibendî söyleminde önemli bir yer tutmaktadır. Her şeyden önce, zikir, ruhun "nefs" üzerindeki üstünlüğü sağlamayı amaçlayan bir etkinlik ya da girişim olarak tanımlanır. Nefs nosyonu da tasavvufî İslâm'ın ana temalarından birini oluşturmaktadır ve kitabın bir sonraki bölümünde ele alınacaktır. Ancak burada zikir ile bağlantısını dikkate alarak ve sadece bu bağlamda olmak üzere nefs konusuna kısaca değinmekte yarar görüyorum.

Müridler, insanın doğasının "nefs" (fiziksel varlık ve dünyevî arzular) ile "ruh" (manevî/ruhanî varlık) arasında daimi olarak süregelen bir mücadele temelinde biçimlendiğine inanmaktadırlar. Tarikat etkinliğinin temel amacı, insanda Allah'ı temsil eden ve kalpte yerleşmiş olan ruhun, Şeytan ile özdeşleşmiş ve akıl üzerinde odaklaşmış olan nefs üzerinde tam bir üstünlüğünü ("zaferini") sağlamaktır. Buna bağlı olarak, zikir, insanın fiziksel varlığını ruhanî varlığından ayırmak ve ruhanî varlığın Allah'a doğru "özgürce" hareketini sağlamak için bir araç olarak görülmekte-

dir. Zikir deneyiminin bu perspektiften değerlendirilmesi, bir zikir töreninin tamamlanmasından sonraki sohbet esnasında bir müridin şu sözleriyle en güzel şekilde örneklenmektedir: "Nefsimizi altettik, ruhumuzu sevindirdik!" Şeyhin Hint-Pakistan orijinli müridler nezdindeki itibarlı müridi olan Filistinli Şeyh Ali, nefs ile ruh arasındaki antagonizmayı vurgulayarak, zikrin, içerisinde ruhun yerleşmiş olduğu kalbi temizlemek amacıyla yapıldığına işaret etmektedir. Ona göre, zikir, kalbin "fırçası"dır: "[Zikir] kalpten her şeyi süpürür ve onu tertemiz kılar. Aksi taktirde Şeytan kalbe hakim olacak ve onu kontrolu altına alacaktır ki bu olabileceklerin en kötüsüdür. Kalbini Şeytan'ın saldırısından korumak isteyen birine yardım edebilecek tek şey, zikirdir."[72]

Bütün bunların ötesinde, zikir, tasavvufî İslâm anlayışının gerçek anlamda fiiliyata geçirilmesidir. Zikir ritüeli aracılığıyla, Allah ile bağ kurma şeklinde özetlenebilecek sûfî-mistik düşüncenin pratikte gerçekleştirilebildiği söylenebilir. Bundan dolayı, zikirde en önemli nokta, her şeyi unutmak, hatta hiçbir şeyin var olmadığını farzetmek ve yalnızca Allahı düşünmektir (Kara 1990a: 200). Önde gelen bir Kıbrıslı Türk müridin deyişiyle, zikir bir insan tarafından yalnızca ve özel olarak Allah için yapılan şeydir: "Haftada bir, burada, yarın saat yaptığımız bu zikir dışında hafta boyunca yaptığımız her şey bu dünya içindir. Tamamiyle O'nun için yaptığımız bu zi-

72 Bu düşünceler, daha açık seçik olarak bir başka yerde, Şeyhin Sri Lanka'da iken yaptığı bir konuşmada dile getirilirler: "Yaptığımız en büyük savaş, kalbimiz için yapılandır. Şeytan gelip kalbinizde oturmak ... kalbinize kendi bayrağını dikmek isteği içindedir. Onu yaptıktan sonra, artık onun emirleri altına girersiniz. Melekler Şeytan'ı yenmek ve kalbinizi Allah'a ait kılmak için seferber olurlar. Eğer meleklere yardım ederseniz, kalbinizin kontrolunu clinize geçirebilir ve onu Allah'a ait kılabilirsiniz. Eğer bunu yapmazsanız, Şeytan'a yardımcı olmuş olursunuz ve Şeytan gelip kalbinizin üzerinde taht kurar. Meleklere nasıl yardım edebiliriz? Evet; yalnızca zikir ile. Eğer kalbinize zikri koyarsanız ..., o zaman Şeytan kaçacak yer arar. Zikri bıraktığınız zaman Şeytan gelir ve kalbinizi de başka her şeyi de kontrolu altına alır (Şeyh Nâzım 1989: 35).

kir dışında Allah için hiçbir şey yapmıyoruz".

Müridler zikir seremonisinin amacının ne olduğuna ilişkin, içerik itibariyle psikolojik ya da işlevsel olan açıklamalar getirirler. Genç bir Kıbrıslı Türk müride göre, en azından haftada bir gün zikir yapmak için biraraya gelmek, topluluk üyelerinin kendilerini yalnız ve güvensiz hissettikleri yabancı bir ülkede maruz kaldıkları bunalımların üstesinden gelmelerinde onlara yardımcı olmaktadır. Batı toplumsal yapısı içerisinde çürümüş pek çok yan bulunduğuna işaret eden Filistinli Şeyh Ali, bu "kokuşmuş" dünyaya tahammül edebilmek için zikir yaptıklarını söylemektedir. Bir başkası, Türk kökenli müridlere zikir yaptıran genç bir Kıbrıslı mürid, "eğer bir insan haftada bir gece zikir yaparsa, bu günlük yaşamında karşı karşıya kaldığı güçlükler ve sorunlara en etkili çözüm ya da çaredir" demektedir. Şeyhin Batılı müridleri tarafından kaleme alındığı anlaşılan bir metinde ise, zikir, modern dünyanın her yerinde, ama özellikle Batı'da, mutsuzluk, depresyon, adaletsizlik, sevgi yokluğu, kopan insanî bağlar ve ilişkiler ve çevrenin tahribatı gibi insanların içerisine düştüğü psikososyal rahatsızlıklara karşı tek etkili tedavi olarak önerilmektedir.[73]

## Ortam

Müridlerin haftanın belli günlerinde zikir yapmak amacıyla toplandıkları belli yerler vardır. Buralar ya müridlerin evleri ya da cami, salon gibi toplanma yerleridir. Araştırmamın başlangıcından itibaren, Londra içinde ve çevresinde pek çok yerde gerçekleştirilen zikir gecelerine düzenli olarak katıldım. Aslına bakılırsa, alan araştırmam Kuzey Londra'daki Şeyh Nâzım Camisi'ndeki bir zikir gecesine katıl-

---

73 Bkz. "Editor's notes", Şeyh Nāzım *tarihsiz*-l: 34-6.

mamla başladı. Bu camide her pazartesi gecesi 10-15 kişi zikir yapmak üzere toplanırlar. Şeyhin Londra'daki en eski müridlerinden biri olan ve önceki bölümde söz ettiğimiz "Başmürid", burada düzenlenen zikre öncülük eder ("Başmürid" için bkz. 9. Bölüm, ss. 296-297).

Zikir performansının gerçekleştirildiği bir diğer önemli yer, Güney Londra'daki Peckham Camisi'dir. Burası 1992 yılı başında Tottenham bölgesindeki "Dergâh" faaliyete geçene kadar, Londra'da toplu yapılan zikir için ana toplanma yeri idi. Tarikat içerisinde önde gelen yaşlı ve ortayaşlı müridler zikir seremonilerine her perşembe gecesi gerçekleştirilen bu camide katılırlar. Burada farklı etnik ve ulusal kökenlerden müridlerin gözle görülür bir çokluğu söz konusu olmakla birlikte yine de çoğunluğu Kıbrıs Türklerinin oluşturduğu gözlenir. Dergâh'ın yükselen önemine paralel olarak, Peckham Camisi giderek bu merkezî konumunu kaybetmiş gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, Londra'ya geldiğinde Şeyh Nâzım hâlâ her perşembe gecesi orada zikir yaptırmaktadır. Caminin, özellikle Şeyh Londra'ya geldiğinde onunla birlikte olmak amacıyla başka ülkelerden gelen müridler için barınma amacıyla kullanılan kısımları da bulunmaktadır. Diğer zamanlarda buralarda yoksul ya da evsiz-barksız olan müridler kalmaktadır. Şeyh, Peckham Camisi'ni aynı zamanda sohbet vermek amacıyla da kullanmaktadır. Özellikle Ramazan ayı içerisinde, ikindi ya da iftar öncesi sohbetlerini burada yapmakta ve iftardan sonra akşam namazını kılarak, davetli olduğu eve iftar yemeği için gitmektedir. Yatsı namazını kıldırmak (ve eğer günlerden perşembe ise zikirle devam etmek) üzere daha sonra camiye geri dönmektedir. Peckham Camisi, barınma amacıyla kullanılan müştemilâtıyla birlikte, Şeyhi görmek ve zikir meclisine katılmak isteyen kalabalıkları taşıyabilecek kadar büyük olduğu için hâlâ, özellikle Şeyh Londra'da

iken, topluluğun düzenli kullanımındadır.

Toplu zikir yapılan bir diğer yer Londra'nın merkezinde, Old Street'teki Halk Sağlığı Vakfı ya da, daha popüler adıyla, "Doğu-Batı Merkezi"dir (*East-West Centre*). Burası doğal/sağlıklı beslenme stratejileriyle yoga, meditasyon, shiatsu ve masaj gibi sağlıklı bir yaşamın temellerini atacak etkinliklerde uzmanlaşmış ve bu amaçlarla halka açık kursların düzenlendiği bir merkezdir. Bu merkezin bir salonu, Şeyhin bir grup İngiliz müridi tarafından kiralanarak zikir yapmak için kullanıma açılmıştır. Burada, çoğunluğunu Batılı müridlerin oluşturduğu bir grup, Yahudilikten Müslümanlığa geçmiş bir İngiliz müridin öncülüğünde her cuma gecesi zikir yaparlar. Bu mekân (her ne kadar zikre katılanlar arasında Müslüman ülkelerden gelen müridler de zaman zaman bulunmakla birlikte) esas itibarıyla Batılı, özellikle de İngiliz müridlerin biraraya gelmesi amacıyla kullanıma sokulmuştur. Zikri yaptıran İngiliz mürid, Şeyhin İngiliz müridler nezdinde vekili pozisyonuna sahiptir.

Bu üç yerin dışında, bazı önde gelen ya da itibarlı müridler kendi evlerinde zikir meclisleri düzenleyerek insanları davet etmektedirler. Bunların bazılarına katılma şansım oldu. Bunlardan birinde, topluluk içerisinde oldukça saygın bir yeri olan Hindistanlı bir kadın müridin (*müride*) evine davet edildim. Ancak orada bulunanların hiçbiri zikir yaptırmak üzere Şeyh tarafından ruhsatlı değildi. Ev sahibi bayan daha önceleri kendisine zikir yaptırma ruhsatı verilmiş bir müridin gelmekte olduğunu, ancak katılanların sayı olarak azlığı nedeniyle artık gelmediğini söyledi. Bu durumda Şeyhin öncülük ettiği bir zikrin bant kaydını teypten dinleyerek ve ona eşlik ederek zikir yapıldı.

Müridler yeni doğmuş bir çocuk için "şükür" amacıyla veya bir akrabanın ölüm yıldönümü gibi sebeplerle evlerinde zikir geceleri düzenleyebilirler. Bunların büyük kısmı

Hint Altkıtası kökenli müridler tarafından, yakınlarının ölüm yıldönümleri vesilesiyle düzenlenen gecelerdi. Bu bağlamda, Güney Asya'dan gelmiş olan bu insanların zikir törenlerini, Türkiye'de ölüm yıldönümlerinde okutulan mevlide tekabül eden bir işleve büründürdükleri söylenebilir. Öte yandan Şeyh Nâzım topluluğu içerisindeki Türk müridler tarafından benzer durumlarda, yani ölüm yıldönümlerinde veya bir çocuk dünyaya geldiğinde, mevlid okutulduğunu gözlemledim. Dolayısıyla, doğum, ölüm gibi "yaşam döngüsü törenleri"nde zikir yapmak, Güney Asya kökenli müridler arasında topluluğun diğer alt-gruplarında olduğundan daha fazla benimsenmiş ve yaygınlaşmış bir gelenektir.[74]

Zikir törenleri bazen alışılmadık durum ya da ortamlarda gerçekleştirilebilir. Bir keresinde, kadın-erkek bir grup mürid ile birlikte bir kilisede gerçekleştirilen böyle bir zikre katıldım. Burada "Birlik Kilisesi" (*Unification Church*) tarafından organize edilmiş bir inançlararası toplantı yapılmaktaydı ve aralarında bulunduğum Nakşibendî grubu bu toplantıya Müslümanlığı temsilen katılmaktaydı.[75] Yukarıda bir

---

74 Esas olarak Peygamber'in doğum yıldönümlerinde, İslâm dünyası açısından büyük bir değer taşıyan bu olayı anma amacıyla yapılan mevlid törenleri, bugün müslüman kitleler arasında, bir çocuğun doğumu, bir yakının ölümü, sünnet ve evlilik gibi geçiş ritleri söz konusu olduğunda da düzenlenmektedir; hatta Kadiriye tarikatında mevlid, zikir seremonisinin bir parçası olarak yer almaktadır (Knappert 1991: 896) Türkiye'de de mevlid, ölüm, sünnet ve evlilik gibi bir insanın hayatında belirleyici değişikliklere yol açan durumlarda ve kandillerde okunur (Mevlid'in antropolojik bir perspektiften değerlendirmesi için bkz. Tapper ve Tapper 1987).

75 Birlik Kilisesi ya da daha uzun olan formel adıyla, "Dünya Hıristiyanlığı'nın Birliği İçin Kutsal Ruh Cemiyeti" (*The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity*) Sun Myung Moon tarafından kurulmuş olup, hareketin lideri olan bu kişiye izafeten "Muniler" (*Moonies*) olarak bilinmektedir. Kitapçıkları *Tek Dünya*'da Kilise'nin amacı, "tüm insanların ortak atamız Allah'ın liderliği altında bir aile olarak birliğini" sağlamak olarak açıklanmaktadır. Bu amacın bir parçası olarak, Kilise, diğer dinlerden insanları, yukarıda bahsedilen "İnançlararası Seminer Serileri"nde kendi inanç ve gelenekleri hakkında konuşmaya davet etmektedir.

zikir toplantısı için evini ziyaret ettiğimi belirttiğim Hindistanlı kadın, bu toplantıdaki Müslüman temsilci olarak, çoğunluğu Hıristiyan olan bir dinleyici topluluğuna bir konuşma yaptı. Daha sonra da o ve onunla birlikte orada bulunan Nakşibendî grup toplantıda bulunanlara, önce bir vakit namazını kılarak, arkasından da yaşlı bir Pakistanlı müridin öncülüğünde zikir yaparak kendi dinî pratiklerinden bir kesit sundular.

Bir diğer ilginç zikir töreni Şeyh İskoçya yolunda iken Derbyshire yakınlarında Arbor Low adlı bir prehistorik sit alanında gerçekleştirildi. Kendisi Sheffield'da iken Şeyhe yakınlarda bir yerde "Şeytanatapar"ların "Boynuzlu Tanrı"ya tapındıkları bir yer (Arbor Low) bulunduğu söylendi. Bunun üzerine, Şeyh Nâzım, Newcastle'a gitmeden önce, buraya uğrayıp "Şeytan ve ona bağlı olanları rahatsız etmek ve onları Allah'ın adını zikrederek korkutmak" amacıyla orada zikir yapmaya karar verdi. Zikirden sonra küçük bir tepenin üzerinde bir yabancı belirerek, Nakşibendî gruba doğru sağ elinin parmaklarını kullanarak (MHP'nin bozkurt selâmını andıran) bir işaret yaptı. Daha sonra bir İngiliz müride işaretin anlamını bilip bilmediğini sorduğumda, kendisinin bilmediğini ancak bir diğer müridin o esnada yabancıya yaklaşarak ne yaptığını sorduğunu, yabancının da Boynuzlu Tanrı'yı selamladığı karşılığını verdiğini söyledi. Şeyh bu yemyeşil açık arazide yapılanları, cinlerle insanlar arasında buluşmalar olarak yorumlamış ve bundan dolayı da bölgeye Allah'ın adını zikredip "nakşederek" bu şeytanî etkinliklerin önüne geçmek amacıyla oraya gitmeye karar vermişti!

Düzenli olarak ziyaret ettiğim üç toplu zikir yerinin ikisinde, Peckham Camisi ve Doğu-Batı Merkezi'nde, birincisinde daha az, ikincisinde ise daha fazla sayıda olmak üzere, zikir yapılırken kadınlar mevcuttu. Genellikle erkek ka-

tılımcıların eşleri olan az sayıda kadın, zikir sırasında Peckham Camisi'nin erkekler grubundan hayli uzak olan arka kısmında yer alırlar. Namaz ve zikre oradan katılırlar. Pozisyonları oldukça marjinaldir. Doğu-Batı Merkezi'nde ise kadınlar daha çok sayıda yer alırlar ve erkeklere daha yakın, hatta onların hemen arkasında otururlar. Bunlar genellikle erkek katılımcıların hanımları, genç kızlar veya zikri sadece izlemek amacıyla misafir olarak katılan kadınlardır. Buradaki topluluk cinsiyet ayrımı açısından çok daha esnek bir tutum sergiler. Zikir ve onu takip eden namaz ve dualar gerçekleştirildikten sonra, kadın ve erkekler birlikte rahatça konuşurlar. Daha önce de işaret edildiği gibi, bu tutum Batılı müridler çevresine özgüdür ve onları topluluğun diğer alt-gruplarından ayıran bir karakteristiktir.

Kadınlar ayrıca evlerde ve tercihen öğleden sonraları, yalnızca kendilerine açık zikir meclisleri düzenlerler. Bunların topluluk içerisindeki bazı itibarlı kadın üyeler veyahut zikir yaptırmak için ruhsatı olan erkek müridlerin eşleri tarafından yapıldığı gözlemlenmektedir. Örneğin Peckham ve Şeyh Nâzım camilerinde zikir yaptıran müridlerin eşleri haftada bir kendi evlerinde kadın müridlere mahsus zikir toplantıları düzenlemektedirler.

Müridler, bu şekilde organize biçimde gerçekleştirilen zikir meclislerinin dışında, hemen her yerde, örneğin parkta bir bankın üzerinde otururken, işlikte veya arabada zikir yapmanın mümkün olduğuna işaret etmektedirler. Bu tip zikir her bir mürid tarafından bireysel olarak gerçekleştirilir ve "virdd" (çoğ. "evrad") adı verilir. Buna biraz sonra değinilecektir.

## Zikir Öncesi

Londra'da toplu zikir törenleri genellikle saat dokuz civarında başlar. Hemen her zaman bir vakit namazının (çoğunlukla yatsı namazı) ardından ya da öncesinde gerçekleştirilir. Araştırmama ilk başladığım mekân olan Şeyh Nâzım Camisi'nde ilk zamanlar, zikirden önce camide bulunanlar akşam namazını kılmaktaydılar. Zaman ilerledikçe (kışa doğru) bu namazın vakti müridlerin zikir için camide toplanmalarından daha erkene geldiği için, zikirden önce yatsı namazı kılınmaya başlandı. Evlerde ve diğer yerlerde katıldığım zikirlerde de, zikir öncesinde toplantı zamanına uygun olan vakit namazlarından biri kılındıktan sonra zikire başlanıldı. Yalnızca Batılı müridlerin ağırlıkta olduğu Doğu-Batı Merkezi'nde, zikir onu önceleyen bir namaz kılınmadan başlamakla birlikte, zikir sonrasında katılanlar tarafından yatsı namazı kılınmaktaydı.

Camilerde zikirden önce kılınan namazı, eğer o anda oradaysa cami imamı kıldırır; eğer imam camide değilse zikire önderlik eden mürid imamlık yaparak namazı kıldırır. Eğer o da yoksa, ondan sonra gelen ve mevcut topluluk içerisindeki en itibarlı mürid veya diğerleri tarafından seçilen herhangi bir mürid tarafından namaz kıldırılır.

Cami imamları görevli bulundukları bu camilerde yapılan zikirlere karşı farklı tutum ve davranışlar sergilerler. Şeyh Nâzım Camisi imamı zikre nadir olarak katılırken, Peckham Camisi imamı hemen her zaman zikirde bulunur ve seremoniyi sona erdiren duayı okur. Bununla birlikte her iki imamın da tarikat etkinliklerine karşı mesafeli durdukları söylenebilir. Her ikisi de Şeyhin oluru ile göreve getirilmiş olmakla birlikte onun müridi değildirler. Londra yakınlarında bir kasaba olan ve çok sayıda Hint-Pakistan kökenli müridin yaşadığı Woking'deki caminin Pakistan kökenli

imamı ise Şeyhin müridididir ve zikir topluluklarında çok daha aktif bir pozisyon alır.

Namazdan ve eğer zikir-öncesi namaz yoksa zikirden önce, müridler grup halinde veya özel olarak, konuşmak ve birbirleriyle fikir alışverişinde bulunmak fırsatına sahip olurlar. Tartışmalar genellikle dinî-ahlâkî meseleler, tarihî olaylar ya da hikâyeler, güncel siyasal gelişmeler, aktüel haberler ve son olarak da müridlerin kendi günlük sorun ve sıkıntıları üzerinde yoğunlaşır. Zikirden önce namaz kılınmışsa, konuşmak için zaman harcanmayarak namazı takiben doğrudan zikre geçilir.

## Performans

Bu alt-bölümde, zikrin nasıl yapıldığını en başından en sonuna kadar betimlemeye çalışacağım.[76] Ritüelin temel yapısı aynı kalmakla birlikte, mekâna, topluluğun yapısına ve büyüklüğüne, zikrin yapıldığı zamana bağlı olarak belli yönlerden farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıkları, betimlemenin akışı içerisinde yeri geldiğince belirteceğim.

Zikir yapmak üzere, katılımcılar caminin mihrap kısmına yakın bir yerde toplanırlar. Şeyhin kendisi tarafından başı çekilmeyen seremonilerde, insanlar zikri yaptıracak olan müridin ya sağ ve sol tarafından itibaren oturmaya başlayarak bir halka oluştururlar, ya da yan yana otururarak onunla yüz yüze gelecek şekilde arka arkaya sıralanırlar. Şeyhin kendisi zikir yaptırdığı zaman, mihrabın önüne yerleşir, insanlar da yüzleri ona dönük olarak yan yana oturup caminin en uzak köşelerine kadar arka arkaya kavisli sıralar

---

76 Nakşibendî zikir rituelinin benzer bir betimlemesi, benim burada yapmaya girıştiğimden daha genel biçimde ve kısa olarak Van Bruinessen (1992:240-4) tarafından yapılmıştır. Ayrıca Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu tarafından bastırılmış, zikrin nasıl yapılması gerektiğini açıklayan ve benim de bu bölümde yararlandığım bir el kitabı mevcuttur (Şeyh Nâzım *tarihsiz*-3).

oluştururlar[77] Bununla birlikte Gilsenan'ın, üzerinde çalıştığı tarikatın (Şazeliye) toplu-zikir törenlerinde söz konusu olan ve "zikrin mekânsal düzenlenimi" dediği türden sıkı kural ve düzenlemeler Nakşibendî zikir performansında uygulanmaz (bkz. Gilsenan 1973: 159-64).

Şeyh Nâzım Camisi'nde Türk müridlerin ağırlıklı olarak yer aldığı zikir meclisinde, zikir sırasında susayanlar için halkanın ortasına bir çaydanlık su ve birkaç tane bardak konur. Peckham'daki zikirde böyle bir olanak yalnızca zikri yaptıran mürid ve ona çok yakın olarak oturanlar için sağlanır; çünkü buradaki zikir çemberi Şeyh Nâzım Camisi'ndekinden çok daha geniştir ve herkesin zikir sırasında rahatlıkla suya uzanması mümkün değildir. Doğu-Batı Merkezi'nde zikri yaptıran mürid kendi önüne ağzı açık bir şişe içindeki suyu koyar fakat o da etkinliğe katılan diğerleri de zikir sırasında bu sudan içmezler. Zikirden sonra, zikre öncülük eden mürid bir plastik bardağa bu sudan bir miktar koyar ve bir yudum içtikten sonra bardağı yanındakine geçirir, bu şekilde zikir çemberindeki herkes elden ele geçen bu bardaktaki sudan birer yudum içer. Burada amaç salt susuzluğu gidermek olmaktan ötedir; buna biraz ilerde daha ayrıntılı olarak değineceğim.

Şeyh Nâzım Camisi'ndeki Türklerden oluşan toplulukta,

---

77 Zikir ile namazın "mekân temsiliyeti" açısından karşıtlık arzettiğini vurgulayan Gilsenan (1973: 184) Hamidiye-Şazeliye tarikatında insanların namaz kılarken yüzlerinin mihraba dönük olduğu halde, zikir yaparken yüzlerinin mihrap yerine şeyhlerine dönük olduğuna, böylece de mihraba bu tarikatın zikir törenlerinde önem verilmediğine işaret etmektedir. Gilsenan tarafından aktarılan bilgiden anlaşıldığı kadarıyla, bu tarikatın zikir töreninde Şeyh caminin ortasında bulunmakta ve müridler onun her iki tarafında arka arkaya sıra sıra dizilmektedirler (a.g.e., 159-164). Biraz yukarıda da belirtildiği üzere, Nakşibendiye'de durum tam tersidir. Nakşi zikir meclisinde mihrap oldukça önemlidir ve Şeyh olsun olmasın zikrin yapılması için toplanılacak yeri gösterir. Diğer taraftan zikir yaptırırken Şeyh mihrabın önünde oturduğu için müridler yüzlerini hem mihraba hem de şeyhlerine dönme olanağını birarada bulmuş olurlar.

müridlerin küçük oğulları da zikir çemberine katılırlar. Bu çocuklar zikir sırasında oldukça serbest davranırlar, birbirleriyle oynarlar ve gürültü ederler. Hiç kimse onları disiplin altına almaya çalışmaz. Bazıları yere uzanırlar ve zikir devam ederken uyuyakalırlar.

Zikir için, karanlık bir atmosfere gerek duyulur. Şeyh Nâzım Camisi'nde bütün ışıklar söndürülür ve Başmürid önündeki rahlenin sağ ve sol tarafına iki büyük mum koyar. Bu rahlenin üzerinde Başmüridin zikri yaptırırken baktığı kendisine Şeyh tarafından yazdırılmış bir el yazması zikir programı yer alır. Peckham Camisi'ndeki zikir seremonilerinde ise zikir yaptıran kişinin (Şeyh ya da onun yokluğunda kendisine zikir için ruhsat verilmiş bir mürid) arkasındaki mihrabın üst kısmındaki küçük bir ışık hariç tüm ışıklar söndürülür. Doğu-Batı Merkezi'nde ise tüm ışıklar söndürülür ve tam bir karanlık performans boyunca sürer. Bu, diğer toplu zikir yapılan yerlerde (evler ve salonlar) de geçerli olan bir durumdur. Müridler bunun gerekçesini, karanlıkta ibadet etmenin "sünnet" olduğu ve ayrıca konsantrasyona yardım ettiğini vurgulayarak açıklarlar.

Zikir performansının betimlemesi, açılış, ana kısım ve kapanış olmak üzere birbirini izleyen üç safhada ele alınabilir. Ana kısım, kendi içinde iki alt safhaya ayrılmaktadır.

## *Açılış ve Râbıta*

Karanlık bir atmosfer yaratıldıktan ve katılanlar performans için hazır olarak zikir halkasında yer aldıktan sonra, bir sessizlik olur; zikir yaptıran kişi, yüksek sesle Şehadet getirerek zikri başlatır.[78] Şehadet tüm katılanlar tarafından sesli

---

78 Buna tek istisna Hint-Pakistanlıların ağırlığını teşkil ettiği zikir meclisleridir. Bunlarda zikir katılanların toplu halde ve sesli olarak salâvat getirmeleri ile başlar.

olarak üç kez tekrarlanır. Bunu toplu halde 20-25 kez, bazen de daha fazla tekrar edilen "Estağfirullah" izler. Son kez söylenen "Estağfirullah"dan sonra (bunu zikri yöneten belirler) zikri yaptıran mürid sesini yükselterek *Estağfirullah el-Azîm ellezî lâ ilâhe illâ huve'l-hayyu'l-kayyûm ve etûbu ileyh* ifadesiyle tövbe eder ve Allah'ın affına sığınır. Sonra "Esma-ı Hüsna"dan (Allah'ın 99 güzel ismi) birkaçı ile Allah'a yakardıktan sonra, herkesi Şeyh ile "râbıta"ya, yani ruhanî bağ kurmaya çağırır.

Râbıta, en özlü deyişle, zikrin dünyasına geçiş olarak tanımlanabilir ve ritüelin tam anlamıyla başlama noktasına işaret eder. Arapça rabıtanın "bağ", "bağlantı", "birlik", "ilişki" gibi çeşitli kelime anlamları vardır. Sûfî söyleminde ise rabıtadan anlaşılan, kalbi bir şeyhe ya da mürşide, adeta onun yüzünü gözünüzün önünde imişcesine hissederek ve onun ruhaniyetinden yardım dileyerek bağlamaktır.[79] Râbıta, Gündüz'e göre, "[bir müridin] mürşide karşı duyduğu muhabbetin, huzûrunda olduğu gibi gıyâbında da ızhârı demektir" (Gündüz 1984b: 276). 16. yüzyıla ait bir klasik Nakşibendî kaynağında ifade edildiği şekliyle, şeyhi ile râbıta yapan bir mürid, kendi varlığını şeyhinde yoksayarak *fenâ fi'ş-şeyh* mertebesine ulaşır, ki bu da onu doğrudan *fenâ fi'llah* mertebesine ulaştırır (Harawi'den aktaran Ter Haar 1992: 320). Dolayısıyla râbıta Mevlana Halid'in ifadesiyle, "seyr-i illallaha vesile olmaktan başka bir şey değildir" (Bağdadî 1994: 15). Böylece, Van Bruinessen'in de ileri sürdüğü gibi, râbıta, şeyhin insan ile Allah arasında bir aracı olduğu şeklindeki kuramsal iddiayı bir deneyim haline getirmektedir (Van Bruinessen 1992: 244).

---

79 Nakşibendî geleneğinde rabıtanın yeri ve önemi üzerine bkz. Bağdadî 1994: 15-17 ve 44-46. Aynı konuda Türkiye'deki Nakşiliğin en saygın tarihsel isimlerinden biri tarafından yapılan bir değerlendirme olarak bkz. Arvasi 1990. Ayrıca bkz. Gündüz 1984b: 274-82 ve Kara 1990a: 238-40.

Kara (1990: 240) tarikatlar arasında râbıtaya en fazla önem verenin Nakşibendiye olduğunu söylemektedir.[80] İmam Rabbani'nin oğlu ve 17. yüzyılın meşhur Nakşibendî şeyhi olan Muhammed Masum (ki Nakşi silsilesinde babasından sonra gelmektedir) "tek başına râbıta oldukça etkili olurken, râbıta yapılmayan bir zikir verimsizdir" demiştir (Şah Ebu Said'den aktaran Ter Haar 1992: 321). Râbıtanın "olmazsa olmaz"lığını Şeyh Abdülhakim Arvasi şöyle vurgulamaktadır: "Râbıta her tarikatte şarttır. Bu şartı kabul etmeyenler, ya râbıtanın ne olduğunu bilmeyenlerden, yahut tarikatlerin mâna ve meſhumunu anlamayanlardandır" (Arvasi 1990: 15).

Bununla birlikte Abu-Manneh tarafından kaynaklara dayalı olarak ortaya atılan bir görüşe göre, râbıtanın Nakşi geleneğin önemli bir kaidesi haline gelmesi hiç de öyle "sorunsuz" olmamıştır. Râbıtanın bir pratik olarak Nakşibendîlikte önem kazanması esas itibariyle Mevlana Halid'den sonra olmuş, dahası o zaman bile geleneğin diğer şahsiyetleri, hatta Halid'in halifeleri tarafından dahi pek hoş karşılanmamıştır. Ölü ya da canlı olsun bir şeyh ile yapılan râbıtanın bir anlamda tapınma, dolayısıyla da "şirk" anlamına geldiği ileri sürülerek râbıta yapmanın olumsuzlanması karşısında, hem Mevlana Halid hem de ondan sonra başkaları, râbıtanın İslâm'daki yerini açıklığa kavuşturma çabasıyla eserler kaleme almışlardır (bkz. Abu-Manneh 1990).

Van Bruinessen (1992: 241-4) râbıtayı bir "meditasyon tekniği" olarak düşünmekte ve zikir sırasında gerçekleştirilen iki râbıta biçimi betimlemektedir. Birincisi *râbıtat'ül-kabir*, yani müridin kendisini ölmüş ve mezara girmiş olarak

---

80 Gerçekten, Mısır'da Şazeli ve Türkiye'de Cerrahî tarikatları üzerine yapılan çalışmalarda, bu tarikatların zikir seremonilerinin betimlemelerinde râbıta olayına rastlanmamaktadır (Gilsenan 1973: 164-7; Atacan 1990). Van Bruinessen (1992: 244 ve 263) de rabıtanın Nakşibendiye'ye özgü bir pratik olduğunu ifade etmektedir.

hayal ettiği, mezar ile kurulan bağlantıdır; ikincisi ise şeyh ile kurulan bağlantı olan *râbıta bi'ş-şeyh*'dir.

Şeyh Nâzım'ın Londra'daki Nakşibendî topluluğunda zikir sırasında yapılan râbıta, ikinci tipteki, şeyhle yapılan râbıtadır (*râbıta bi'ş-şeyh*). Zikiri yaptıran kişi katılanları râbıta yapmaya, yüksek sesle; "*Râbıta-yı Şerîfe! Şeyhimiz, Sultan ül-Evliya, Muhammed Nâzım El-Hakkani'ye kalplerimizi aşk ve muhabbet ile bağlayalım*" diyerek davet eder. Bu, yabancıların bulunduğu zikir meclislerinde genellikle İngilizce olarak söylenir. Ayrıca bazı zikir meclislerinde katılanların Şeyh Nâzım yerine Büyükşeyh Dağıstanî ile râbıta yapmaya çağrıldığı olur. Bu fark tarikat üyeleri arasında bazı anlaşmazlıklara neden olur ve bazıları diğerlerini râbıta yaparken Şeyhin adını zikretmekten kaçınmakla suçlar. Şeyhin kendisi zikre önderlik ediyor ise, "*Kalplerinizi Şeyhimiz, 'Sultan'ül-Evliya'ya [Şeyh Dağıstanî] bağlayın*" diyerek râbıtayı yaptırır.

Müridlerin râbıta yapmak üzere "komut" aldıktan sonra bunu gerçekleştirdikleri an, kısa bir sessizlik anıdır. Bundan sonra müridlerin artık mistik deneyim için hazır oldukları düşünülür. Genç bir Kıbrıslı Türk müride zikir sırasında râbıta yapılması istendiğinde kendisinin ne yaptığını sorduğumda, içinden "*Destur*", ya da "*Medet Ya Seyyidinâ*" demekle yetindiğini, başka bir şey yapmadığını söyledi. Ona göre, zikrin bu anında yapılan râbıtanın amacı, kalbin penceresini Allah'a açmaktı. Yaşlı bir Türk mürid ise bir başka noktaya işaret ederek, râbıta yapılırken bu dünyaya ait olan her şeyin kafadan ve kalpten çıkarıldığını ve müridin bu dünyadan, içerisinde Allah'ın hatırlandığı ruhanî dünyaya geçmek için bir köprü inşa etmeye çalıştığını söyledi. Bu temel noktanın dışında, bir dua edip etmeme veya Şeyhin yüzünü hayal edip etmeme kararı kişinin kendisine kalmaktaydı. Buna karşılık Şeyh Nâzım Camisi'nde zikri

yaptıran mürid, bir sohbetinde râbıta üzerine yaptığı dikkate değer açıklamada, râbıta esnasında müridlerin Şeyhin yüzünü hayal etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir. Çünkü:

> "Biz gerçek anlamda zikir yapmıyoruz. Çünkü, her ne kadar dilimiz *'Lâ ilahe illallah'* dese de kalbimiz başka şeylerle meşguldür. Bu nedenle, [zikir sırasında] melekler gelebilir ve bizi 'siz yalancısınız' diye lânetleyebilir. Bizim için bu şekilde lânetlenmekten kurtulmak için tek şans, gerçek zakirlerle bağlantı kurmaktır. Kimdir onlar? Allah'ın evliyaları! Biz onları düşünerek zikir yapmalıyız. Bizim için bu insan, Şeyhimizdir. Bu nedenle, zikir sırasında onunla râbıta yaparak, onu hayal etmeye çalışmalıyız. Böylece kalbimiz onunla meşgul olur ve zikrimiz kabul edilebilir" (2 Mart 1992-Şeyh Nâzım Camisi).

## *Ana Kısım*

Zikir töreninin bu kısmı birbirini izleyen iki safhadan oluşmaktadır. Birinci safha katılanlar tarafından toplu halde üç Kur'an süresinin zikredilmesi ve salâvat getirmelerden oluşmaktadır. Süreler "Fatiha", "İhlas" (116) ve "İnşirah"tır (94). Bu sürelerin ve salâvatın zikrediliş sırası Şeyh Nâzım ve Peckham camilerinde de Şeyhin kendisi tarafından yaptırılan zikirlerde de aynı şekildedir: Yedi kez Fatiha; on kez salâvat; yedi kez İnşirah; onbir kez İhlas; tekrar yedi kez Fatiha; ve son olarak, tekrar on kez salâvat. Zikir yaptıran kişi ilk sürenin adını (Fatiha) ve kaç kez tekrarlanacağını söyleyerek, bu kısmı başlatır. Her arada, müteakiben neyin, kaç kez zikredileceğini meclistekilere hatırlatır. Zikir, sesli olarak gerçekleştirilir. Bazı ender durumlarda, yalnızca Şeyh Nâzım Camisi'ndeki topluluk bu kısmı sessiz olarak gerçekleştirir. Müridler zikrin bu kısmını, "Hatm-i Hace-

gân", olarak adlandırırlar. Bilindiği gibi, özgün Nakşibendî zikrinin adı budur.

Sûrelerin ve salâvatın zikredilmesi tamamlandıktan sonra, zikri yaptıran mürid, Peygamber Muhammed, sahabe, diğer peygamberler ve geçmişteki Nakşibendî şeyhlerinin adlarının da içinde geçtiği bir dua okur ve zikre katılanları onlar için Fatiha okumaya davet eder. Böylece zikrin ana kısmının ilk bölümü tamamlanmış olur.

Bu bölüm, Doğu-Batı Merkezi'ndeki çoğunluğu Batılı olan müridlerin zikir toplantılarında farklı biçimde icra edilir. Burada, zikrin bu bölümü kısaltılır ve sadece Fatiha (yedi kez) ve salâvat (on kez) zikredilerek, doğrudan ikinci bölüme geçilir. Bu kısaltmanın nedeni, diğer müridlerce, Müslümanlıkla göreli olarak çok kısa bir süredir tanışık olan bu Batılı müridlerin söz konusu sûreleri sıklıkla tekrarlamayı zor ya da sıkıcı bulabilecekleri gerekçesiyle açıklanır. Bununla birlikte, bu mekândaki zikir toplantılarına katılan Amerikalı bir mürid bana zikrin bu bölümünün aslında daha uzun olduğunu bildiğini ve onu bu uygun biçimiyle yapmak istediğini belirtmiş, bu kısaltmayı zikri yaptıran kişiye malederek onu eleştirmiştir.

İkinci safha, tüm zikir töreninin en önemli ve can alıcı bölümüdür. Yukarıda betimlenen birinci bölümün sonunda tüm katılımcılar Fatiha okuduktan sonra, zikri yaptıran kişi, ikinci bölümü, *Fa'alem ennehû*, diyerek ve ardından ilk zikredilecek olan *Lâ ilâhe illallah* ile devam ederek başlatır. Tüm katılanlar belli bir süre devamlı olarak bunu ("Kelime-i Tevhid"), bazen hızlanan bazen de yavaşlayan bir tempoda zikrederler. Tekrarlanması istenen sabit bir sayı yoktur; bu, genelde, zikri yaptıran kişinin o anki ruh haline veyahut katılımcıların o anda ne kadar şevkli olduğuna bağlı gibi görünmektedir. Bir süre sonra, zikri yöneten mürid sesini yükselterek bir geçişi haber verir ve ardarda üç kez *Lâ*

*ilahe illallah* denildikten sonra *Muhammed Resûlullah* denir. Kısa bir süre sessizlikten sonra, her biri üçer kez tekrarlanan birbiri ile bağlantılı üç *set* zikredilir:

(*Lâ ilâhe illallah-Muhammed Resulullah-Aleyhi Salatullah*) x 3

(*Lâ ilâhe illallah-Muhammed Nebiullah-Aleyhi Salatullah*) x 3

(*Lâ ilâhe illallah-Muhammed Habîbullah-Aleyhi Salatullah*) x 3

Bazen, deyişlerin son seti de zikredildikten sonra ilki bir kez daha tekrarlanabilir. Bu zikretme örüntüsünden ayrılan durumlar da söz konusudur.

Nakşibendî zikri oturur pozisyonda icra edilir ve aşırı coşku, kendinden geçme ya da kendini kaybetme, yani *vecd* ya da *cezbe* hali görülmez. Müridlerin pek çoğu bağdaş kurarak oturmayı tercih ederler. Zikir boyunca görülen baş ve vücut hareketleri bakımından bir çeşitlilik söz konusudur. Bununla birlikte *Lâ ilâhe illallah* sözünü zikrederken ideal biçim, *Lâ* derken başı göğsün sağ tarafına doğru aşağı sallamak; sonra *ilâhe* derken başı göğsün ortasına, öne doğru eğmek; ve üçüncü olarak da *illallah* derken başı sola, kalbin üzerine doğru, yani kalbi işaret edecek biçimde indirmektir. Zikrin temposu arttıkça, üç aşamalı bu hareketler daha hızlı ve keskin olarak yapılır. Belli bir noktadan sonra, baş, ifadenin başında (*Lâ*) sağdan, ifadenin sonunda (*llallah*) sola doğru hızla gider. Ancak bu zikre katılan herkesin yaptığı bir hareket değildir. Bazıları daha farklı hareketler yaparken, bazıları da yalnızca hareketsiz kalmayı tercih ederler. Hatta bir kere-sinde tüm zikir boyunca gözlerini siyah bir bez ile kapatan bir müride rastladım. Genellikle müridler zikir boyunca başlarını önlerine eğer ve gözlerini kapalı olarak tutarlarsa da, bu bakımdan da istisnalar söz konusudur.

Bu üçlü setlerin zikredilmesinden sonra, zikirbaşı bir

dua okur ve katılanları Fatiha okumaya çağırır. Bunu, *Allah* adının zikri takip eder ve yaklaşık beş dakika, başlangıçta yavaş, giderek hızlanan bir tempoda devam eder. Müridler her *Allah* deyişte başlarını sağa-sola veya aşağı-yukarı sallarlar. Bu kısımda aşağıdaki deyişleri de aralarda söylerler:

*Hasbî rabbî celle Allah* (Allah bana yeter, benim için yüce olan Allah'tır)

*Mağfi kalbî illa Allah* (Kalbimde Allah'dan başka bir şey yok)

Bundan sonra, Allah'ın üç adının zikrine geçilir. Bunlar, sırasıyla, *Hü*, *Hakk* (Doğru/Gerçek) ve *Hayy* (Sürekli canlı olan) adlarıdır. Bunlar kısa bir süre sırayla tek başlarına zikredilir ve daha sonra bunların üçünün ve bunların yanısıra *Allah* adının da yer aldığı birbiri ile bağlantılı üç ifade zikredilir. Birinden diğerine geçiş durmaksızın gerçekleşir:

*Allah Hü, Allah Hakk...*

*Allah Hü, Allah Hayy...*

*Allah Hayy, Ya Kayyûm* (Kendi başına var olan)

Son ifade de yeterince zikredildikten sonra, zikri yaptıran mürid sesini yükselterek, bu kısmın da tamamlandığını belli eder ve *Hasbünallahü ve ni'mel vekil ve lâ havle ve lâ kuvvete illa billah'il aleyhilazim* (Allah bize yeter ve O ne mükemmel bir koruyucudur ve Allah'dan başka güç ve kuvvet kaynağı yoktur) der. Bundan sonra, kısa bir sessizlik olur. Ardından öncü-mürid bu bölümün yeni bir safhasını, *Ya Hû, ya Hû, ya Dâim* diye, sonuncusu *Allah Ya Hû, ya Dâim* olacak şekilde dört kez zikrederek başlatır. Sonra da Allah'ın diğer isimlerinin zikri gerçekleştirilir. Her bir isim, ardarda üç kez tekrarlanır ve *Ya Allah* ile tamamlanır. Bu dört aşamalı zikri, *set* olarak alıyorum. Her bir set iki kez tekrarlanır. Daha açık hale getirmek amacıyla, aşağıya bu dörtlü zikrin başlangıç kısmından bir parçayı aktarıyorum:

(*Ya Dâim, ya Dâim, ya Dâim, ya Allah*) x 2

(*Ya Halîm, ya Halîm, ya Halîm, ya Allah*) x 2...

Bu şekilde zikredilen isimler, sırasıyla, *Dâim* (sürekli/sonsuz olan), *Halîm* (yumuşak olan), *Hâfız* (koruyan/esirgeyen), *Latîf* (lütfeden), *Gaffâr* (bağışlayan), *Settâr* (günahları örten, kapatan) *Fettâh* (hayır kapılarını açan) *Mucîb* (duaları kabul eden), *Mu'îd* (mahlûkatı öldüren, ölümden sonra tekrar dirilten, hayat veren), *Mu'izz* (aziz, üstün kılan), *Vedûd* (iyilik eden), *Rahmân*'dır(rızk ve nimet veren/hayır ve rahmet irade buyuran).[81]

Zikrin bu kısmında amaçlanan, yardımını dilemek amacıyla Allah'a yakarıda bulunmak gibi görünmektedir. Bu, Gilsenan'ın Mısır'daki Şazeliye tarikatı örneğinde ortaya attığı savdan farklı bir durumu örneklemektedir. Şazelî zikir ritüelinde, yalnızca *Hû*, *Hayy* ve *Kayyûm* isimleri zikredilir. Bu isimler asıl olarak Allah'ın aşkınlığı ve gücü üzerinde odaklaştıkları için, Gilsenan (1973: 167-8) bu durumu, zikirde Allah'a herhangi bir yakarıda bulunulmaz ve merhamet ihsan etmesi Allah'dan istenmez ve beklenmez, şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca Allah'ın merhamet ve kerametini dilemenin, zikrin temel amaçları arasında yer almadığını ve düşük düzeyde bir zikir biçimi olarak değerlendirilerek reddedildiğini sözlerine ekler (a.g.y.). Oysa, Nakşibendî perspektifinden zikir seremonisi "araçsal" bir önem arzetmekte ve Allah'ın merhamet ve yardımını dilemek için uygun bir fırsat olarak hizmet etmektedir. Bu bağlamda, Filistinli mürid Şeyh Ali, zikir ile Allah'a çağrı yapmayı, bir çocuğun babasına yönelik "iltifat"larına benzetir: "Bir çocuk babasına, 'Sen çok iyisin, merhametlisin, koruyucumsun', dediğinde, babası o ne isterse yapar. Zikir yapmaktan maksadımız budur. Allah'a işte aynen bu duygular ile yaklaşarak merhamet ve bereketini kazanmaya çalışıyoruz". Bu

---

81 Sözcük karşılıkları için şu kaynaklardan yararlanılmıştır: *Türkiye Gazetesi Dînî Terimler Sözlüğü* ve Akay 1991.

noktada unutulmaması gereken husus, Nakşibendî zikir töreninde Şazeliye'dekinden çok daha fazla isim zikredildiği ve onların arasında yukarıda Gilsenan tarafından belirtilenlerin de yer aldığıdır.

Son isim olan *Rahman* da yukarıda belirtilen şekilde zikredildikten sonra, her birinde "Esma-ı Hüsna"dan diğer isimlerin zikredildiği diğer dizilere sıra gelir. Bunlardan bir örnek şu şekildedir:

*Ya Hennân, ya Mennân, ya Hennân, ya Allah...*

Bu şekilde Allah'ın beş ismi daha zikredilir: *Hennân* (merhamet eden), *Mennân* (ihsan eden) , *Deyyân* (dünyada yapılanların hesabını ve hakkını en iyi bilen ve veren) *Sübhân* (temiz, arınmış) ve *Sultan*. Bunu bir set halinde *E'mân* isminin iki kez zikredilmesi izler. Bu şekilde son olarak iki ya da (nadiren) daha fazla kez *Ya Selâm* zikredilir. Törenin bu en çok önemsenmekte olan ikinci kısmı on kez salâvat getirilerek tamamlanır. Yalnızca Şeyh Nâzım Camisi'nde müridler Allah'ın isimlerini zikrettikleri bu kısmı tamamladıktan sonra, salâvat getirmeden önce, 8-10 kez *Muhammed el-Mehdi, Halifetullah* ifadesini hep beraber tekrarlarlar. Bu ifade müridlerin Mehdi'nin zuhuratına ilişkin güçlü inanç ve beklentilerine işaret eder (Mehdi ve ilişkili temaların topluluğun söylemindeki yeri için bkz. 6. Bölüm). Bunu takiben Başmürid şu sözlerle Şeyhden yardım niyazında bulunur: *Medet, ya Seyyidinâ, ya Sultan'ül-Evliyâ, ya Şeyh Muhammed Nâzım el-Hakkani*. Bundan sonra, salâvat getirilir.

Zikrin bu şekilde betimlediğimiz düzeni, "ideal" olandır. Şüphesiz pratikte bundan sapmalar söz konusu olur. Bazen zikredilecek olan sözcükler unutulur, ya da farklı bir sırada yer alırlar. Öte yandan bazen zaman kısıtlılığı veya katılanların özelliklerine bağlı olarak değişiklikler olabilir. Şeyhin kendisinin bile, zikredilen isimlerin yerini değiştirdiği ve bazen zikri kısa kestiği olur.

### *Kapanış*

Salâvat getirildikten sonra (ki bu performansın sonuna işaret eder), zikri yaptıran mürid bazı Kur'an sürelerini okur ve diğerlerini Peygamber için üç kez salâvat getirmeye çağırır. Bundan sonra dua eder ve sonunda katılanları Fatiha okumaya çağırır. Sonra onlardan, sırasıyla, Peygamber ve Ehl-i Beyt'i, sahabe, diğer peygamberler, Nakşibendî tarikatının geçmiş şeyhleri, özellikle Bahaeddin Nakşibend, Büyükşeyh Dağıstanî, Şeyh Nâzım ve Abdülhalik Gucduvanî için Fatiha okumalarını ister. Nihayet tören zikre katılanlar için, eğer mevcutsa cami imamı, yoksa zikir lideri olan mürid ya da zikirde mevcut diğer tarikat ileri gelenlerinden biri tarafından okunan dua ile biter. Duadan sonra herkes Fatiha okur. Bu şekilde gerçekleştirilen zikir töreni yaklaşık 30-35 dakika sürer.

## Zikirden Sonra

Zikirden sonra ilk yapılan iş, ışıkların yakılmasıdır. Bunu izleyen dönem, farklı yerlerde belli benzerlik ve farklılıklarla yaşanır.

Şeyh Nâzım Camisi'nde Başmürid genellikle kısa bir konuşma yapar. Bu, daha çok, bir Müslümanın bir şeyhe olan ihtiyacı, zikrin anlamı ve yararı, tarikatın önemi ve Müslümanlara uygun hâl ve hareketlerin neler olduğu gibi konularda olur. Bu konuşmadan sonra dinleyenleri bir Fatiha okumaya davet eder. Sonra bisküvi, kek, börek-çörek türü yiyecekler çay ile birlikte katılanlara sunulur. Bu arada insanlar birbirleriyle konuşma ve sohbet etme imkânı bulurlar. Bazen zikri yaptıran mürid tarafından ortak bir konu ortaya atılır ve toplu halde tartışılmaya başlanır. Müridlerin birbirlerinin ilgisine sunmak için kitap ya da gazete maka-

leleri getirdikleri de olur. En çok rağbet edilen kaynaklar, "İmam-ı Azam" Ebu Hanife'nin eserleri, İmam-ı Rabbani'nin *Mektûbat*'ı ve İmam Gazali'nin eserleridir. Başmürid, katılanlardan soru gelmesine de sıcak yaklaşır ve elinden geldiğince bunları yanıtlamaya çalışır. Şeyh Nâzım Camisi'nde zikir meclisi gece yarısına doğru dağılır.

Doğu-Batı Merkezi'nde de zikirden sonra son derece canlı bir atmosfer oluşur. Burada, zikri yöneten mürid her zaman kısa bir konuşma yapar; en çok işlenen temalar "ölüm", Allah aşkı (*Muhabbet*), bir şeyhin insan için taşıdığı önemdir. Bu arada bir bardak su elden ele dolaşır ve herkesin bundan bir yudum içmesi beklenir. Bu su, tören boyunca ağzı açık olarak öncü müridin önünde duran şişedeki sudur. Bunun içine, tören boyunca katılanlar tarafından zikredilen kutsal sözcüklerin karışmış olduğuna inanılır. Her kim onu içerse zikrin bereketini almış olacaktır! Bir keresinde müridlerden birinin, ciddi şekilde rahatsız olan bir diğerine zikir gecesine bir şişe su getirmesini ve onu halkanın ortasına ağzı açık olarak koymasını tavsiye ettiğine şahit oldum. Bu müridin ileri sürdüğüne göre, söylenen sözlerden, okunan dualardan gelen manevî etki suya karışacaktı. Eğer hasta olan kişi bu sudan içerse, onun sağlığı üzerinde olumlu bir etki yapacaktı. Şeyh Nâzım Londra'da zikir yaptırdığı zaman, müridler tarafından çok sayıda dolu su şişesi Şeyhin ve zikrin bereketini elde etmek üzere onun önüne konur.

Doğu-Batı Merkezi'nde zikir yaptıran mürid konuşmasını tamamladıktan sonra, katılanlardan birine ezan okumasını söyler. Namazdan sonra katılanlar birbirleriyle "musafaha" (kucaklaşma) yapar. Bunu takiben yere uzunca bir örtü serilerek üzerine kurabiye bisküvi, kuruyemiş, patates cipsi, dilimlenmiş peynir ile birlikte su veya bazı meşrubatlar konularak bütün erkekler bu yer sofrasına davet edilir. Yan

yana oturanlar birbirleriyle sohbet ederler. Kadınlar ise ayrı bir halka oluşturarak yiyeceklerini yerler.

Peckham Camisi'nde ise zikir sonrası zaman kısa ve herhangi kayda değer bir etkinlik olmadan geçer. Zikirden sonra zikir liderince herhangi bir konuşma yapılmaz. Katılanlar ayağa kalkar ve birbirleri ile musafaha yaparlar. Diğer yerlerde olduğu gibi bir "yeme-içme faslı" söz konusu değildir. Onun yerine, camide konaklayan bir mürid, cami içinde değişik yerlere dağılmış olan müridlerin yanına giderek onlara çay ve bisküvi ikram eder. Bu, yarım saat bile sürmez ve 10.30'a doğru insanlar evlerine gitmek üzere camiyi terk ederler.

Böylece, zikir toplantısı, performansın öncesindeki ve sonrasındaki etkinliklerle birlikte, bir yerden öbürüne değişen şekilde iki ilâ üç saat sürmektedir.

## Zikir Üzerine Diğer Önemli Noktalar

### *Hatm-i Hacegân*

Nakşibendîliğe özgü toplu zikir, daha önce de belirtildiği gibi, "Hatm-i Hacegân" ya da kısaca "Hatme" olarak bilinir. Hatm-i Hacegân sessiz (hâfi) olarak gerçekleştirilir. Hacegân zikrinin birinci-elden tarifi tarikatın tarihinde yeni bir döneme damgasını vuran şeyh Mevlana Halid Bağdadî tarafından şu şekilde verilmektedir:[82]

> Hatm-i hâcegân şöyle yapılır:
>
> Önce beş, onbeş, yirmibeş defa istiğfar edilir. Sonra gözler yumulur, râbıta edilerek kalbe nazar edilir.

---

82 Aynı tarife geçen yüzyılda Türkiye coğrafyasındaki en meşhur Nakşibendî şeyhlerinden biri olan Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin eserinde de rastlanmaktadır (akt Gündüz 1984b: 274)

Sağdan yedi kişi, Fâtiha sūresini okur. Yüz salâvat-ı şerife, yetmiş dokuz defa Elemneşrahleke sūresi ve binbir defa ihlas-ı şerife okunduktan sonra bu defa soldan yedi kişi tekrar Fatiha'yı şerife okur, yüz salâvat-ı şerife ile bir aşri şerif okunarak Hatm-i Hâcegân duası yapılır (Bağdadî 1994: 56).

Londra'da Şeyh Nâzım'm Nakşibendî çevresince gerçekleştirilen zikir, yukarıdaki tanımlamadan hem sapan hem de onu takip eden noktalara sahiptir. Her şeyden önce, Hatm-i Hacegân'ın bu tanımlaması, Londra'da gerçekleştirilen ve yukarıda betimlediğimiz zikrin ana kısmının birinci bölümüne oldukça benzerdir. Her ikisinde de zikredilen sūreler, onların sırası ve salâvat okunması aynılık gösterir. Gerçekten Şeyh ve pek çok mürid zikrin bu birinci bölümüne Hatm-i Hacegân veya "hakiki" Nakşibendî zikri demektedirler. Ikinci kısmın ise diğer tarikatların zikir törenlerinden, onların da bereketini almak gayesiyle, daha sonra alındığını söylemektedirler.

Öte yandan, sürelerin ve salâvatın tekrarlanma sayılarındaki farklılıklar aşikârdır. Bununla birlikte, orijinalden en önemli sapma, Şeyh Nâzım topluluğunda zikrin, Hatme'yi de içeren tümünün "sesli" olarak gerçekleştirilmesidir. Buna küçük bir istisna, Şeyh Nâzım Camisi'nde zikir yaptıran müridin, zikrin ilk kısmım nadiren sessiz olarak yapmalarını katılanlardan istediği, Türk müridlerden oluşan topluluktur.[83] Buna ek olarak, bazı müridlerin belirttiğine göre, kadınlar kendi aralarında gerçekleştirdikleri zikirlerde, bu kısmı orijinalinde olduğu gibi sessiz olarak ve zikredilen sürelerin ve salâvatın sayısını akılda tutmak için (yine orijinalinde olduğu gibi) taşlar kullanarak gerçekleştirmekte-

---

83 Bir keresinde, Başmürid, zikirde yabancılar (misafirler) ya da çocuklar varsa zikri sesli olarak yaptırdığını, ayrıca o günkü ruh halinin de bazen zikri sesli ya da sessiz yaptırmasında etkili olduğunu açıklamıştır.

dirler. Ancak bu kısım (Hacegân) tamamlandıktan sonra, zikrın ikinci bölümünde onlar da sesli performansa geçmektedirler. Öte yandan bir keresinde Şeyhin kadınlar için düzenlenmiş bir zikre öncülük ederken orada bulunma şansına sahip oldum ve zikrin tümünü sesli olarak yaptırdığını gözlemledim.

Gözlemlenen bir diğer nokta, zikir performansının ikinci kısmının (Kelime-i Tevhid'i ve Esma-ı Hüsna'yı içeren kısım) birinci kısmından (Hatm-i Hacegân) daha çok ilgi uyandırdığıdır. Burada bir kez daha hatırlatmak gerekir ki, Batılı müridlerin çoğunlukta olduğu Doğu-Batı Merkezi'nde zikrin ilk kısmına çok az önem verilirken ikinci kısım zikrin esasını oluşturmaktadır.

Nakşibendî zikir töreninde, Şeyh Nâzım çevresi özelinde ortaya çıkan bu yeniliklerin nedenleri, üzerinde durulması gereken bir husustur. Müridlerin bu konudaki açıklamaları, tarikat etkinliklerinin gerçekleştirildiği ortamın İslâmî olmaması noktasında odaklaşmaktadır. Bu nedenle, bir Nakşibendî ritüelini hakkını vererek gerçekleştirmenin imkânı yok, denmektedir. Sessiz zikir yapmak için, gerçek bir tasavvufî atmosfere ihtiyaç olduğunu söylemektedirler. Bunu ise günümüz koşullarında, hele ki bir Batı toplumsal ortamında bulmak mümkün değildir.

Şeyhi Londra'ya ilk geldiği yıldan beri izleyen Kıbrıslı bir mürid, 1970'lerin sonundan itibaren Şeyhin Londra'da Hatm-i Hacegân'ı sesli olarak yapmaya başladığını söylemektedir. O zaman da çevresinde yer alan Kıbrıslı, orta yaşlı iki müridi daha önceden Şazeliye tarikatı üyesiydiler ve zikri sesli olarak icra etmeye alışmışlardı. Şeyh işte bu iki önemli müridi alışık oldukları için, sesli zikri tarikatın bünyesine katmıştır. O günlerde çevresinde çok az insan bulunmaktaydı ve muhtemelen hiçbirini kaybetmek istemiyordu.

Bu değişim için ileri sürülen bir diğer neden, müridlerin, özellikle de Müslümanlıkla yeni tanışmış Batılı müridlerin, daha kolay ve "zevkli" olduğu için sesli zikre eğilim duymalarıdır. Önde gelen bir İngiliz müridin bu konuda yaptığı açıklama, anlamlıdır:

> "İnsanlar, yüksek sesle zikir yaptıklarında daha iyi bir konsantrasyon yakalayabilirler. Sesli zikirde 'duygu', özellikle yeni ve henüz olgunlaşmamış müridler için çok daha güçlüdür. Olgun [kâmil] müridler, rahatlıkla sessiz zikir yapabilirlerken, bu, tarikata yeni katılmış müridler için çok ağır bir iş olabilir. Bir keresinde sessiz zikre katılmıştım ve ben hâlâ uygun bir başlangıç beklentisi içinde iken, zikrin bittiğini söylediler. Çok şaşırmıştım; çünkü buna alışık değildim."

Nakşibendî geleneği içerisinde sessiz zikirden sapmalar, yeni bir gelişme de değildir. Van Bruinessen (1992: 240-4) 1970'lerin ortalarında Kürdistan'da yaptığı araştırmada Nakşi tarikat çevrelerinin toplu zikir törenlerinde, Hatme sessiz olarak tamamlandıktan sonra, Kadirîliğe özgü sesli bir zikrin bunu izlediğini tespit etmiştir. Çin, Afganistan, Mısır ve Balkanlar'da da Nakşibendî zikirlerinin sesli olarak gerçekleştirildiğini kaydeden kaynaklar vardır (bkz. Habib 1969; Algar 1974 ve 1975; Fletcher 1977). Afganistan ve Balkanlar'da Nakşibendî seremonilerine sesli zikrin de girmiş olması, bu bölgelerde Nakşibendî gelenek üzerinde belli ölçülerde etkileri görülen iki tarikat ile ilişkili olarak açıklanabilir: Afganistan'da Yeseviye ve Balkanlar'da (Özellikle Bosna'da) da Kadiriye (Algar 1975). Diğer taraftan, Doğu Türkistan'da (Sincan) zikri sesli olarak icra eden Nakşibendîler "Cehriyye" olarak adlandırılırlar ve adeta bir başka tarikat gibi değerlendirilirler. Hatta bunlarla sessiz zikir yapan Nakşi çevreler arasında 18. yüzyılda kanlı çarpış-

maların olduğu kaydedilmektedir (Fletcher 1977: 113). Burada da yine bir başka tarikatın (bu sefer Yeseviye) ve onun karakteristik sesli zikrinin (*Zikr-i erre*) Nakşi gelenek üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

## *Vird*

Zikir törenlerinin bu şekilde sesli olarak gerçekleştirilmesine ve böylece ana gelenekten sapmanın olmasına bir gerekçe olarak, müridler, sessiz zikri özel yaşamlarında bireysel olarak yaptıklarını söylerler. Şeyh her bir müridine onun özel durumunu (işi, aile hayatı, kişilik özellikleri, vb.) gözönünde bulundurarak, onun anlattıklarından, hissettiklerinden ve gördüğü rüyalardan hareketle, "kişiye özel" bir zikir verir (Kara 1990a: 202). Müridin özel ve bireysel olarak yaptığı bu zikre "vird" (çoğ. *evrâd*) adı verilir. Vird ya da evrad, bazı Kur'an ayetlerini, hadisleri ve diğer tesbihleri içerir (a.g.e., 208). Türk müridler tarafından "ders" olarak da tanımlanan vird, her şeyin ötesinde tarikat yolunda ilerleyerek daha yüksek makamlara ulaşmayı amaçlayan bir müride, mürşidi tarafından bu amacına ulaşmasında yardımcı olmak üzere verilen bir çalışma programıdır. Müridlerine bu şekilde günlük özel zikir yapma sorumluluğu yükleyen bir şeyh, bunu yaparken her müridini ayrı ayrı dikkate alır ve onların sorunlarını, hastalıklarını, manevî güçlerini, günlük çalışma düzenlerini ve tehlikelerden korunma gibi ihtiyaçlarını gözönünde bulundurur. Bu etkenler virdin gün içerisinde tekrarlanma miktarını belirler; bu yüz ile bin kez arasında değişebilir. Müridler Şeyhin herkese farklı bir vird programı verdiğini söyleseler de, virdin nasıl yapılacağına ilişkin sabit ve standart bir program da, hem İngilizce hem de Arapça formlarda, kâğıt üzerine basılı olarak bulunmakta ve isteyenlere dağıtılmaktadır (İngilizce

versiyon için bkz. Ek 2). Birkaç defa Şeyhin tarikata yeni katılmış müridlere bu kâğıttan bir tane alarak onun üzerinde çalışmalarını tavsiye ettiğine tanık oldum. Vird bazı müridler tarafından toplu zikir törenlerinden daha fazla ciddiye alınmaktadır. Bu müridler Şeyhin Londra'da olmadığı zamanlarda toplu zikirlere katılmayarak yalnızca vird üzerinde zikir yapmakla yetinirler.

## Zikre İslâmî Karşı Çıkışlar

Tasavvufta merkezî yere sahip bir pratik olarak zikir, sûfîler ile tasavvuf ve tarikatlara karşı olan İslâmî çevreler arasında pek çok münakaşalara neden olmuştur. Muhalifler, zikir pratiğini "bid'at" (dine aykırı, uydurma yenilik) olarak değerlendirerek reddederler. Diğer taraftan sûfî çevreler zikri İslâm'ın özü olarak açıklayan bir karşı söylem üretirler ve ona karşı çıkanları kınarlar. Şeyh Nâzım çevresi, genellikle, zikre karşı çıkan İslâmî çevreleri "Vahhabî" olarak etiketlendirir ve onları İslâm-içinde tasavvufî geleneğin can düşmanı olarak niteler (bkz. 8. Bölüm).

Zikri reddedenler bunu Kur'an ve Hadise dayandırarak yaparlar (bkz. Gölpınarlı 1985: 28-36). Sûfîler tarafından zikrin İslâm'da yerine işaret ettiği ileri sürülen tüm hadislerin uydurma olduğunu düşünürler (a.g.y.). Sıklıkla "zikir" sözcüğünün Kur'an'da namazlarla ilişkili olarak kullanıldığını vurgularlar: "Kur'an-ı Kerim'de namaz, birçok surelerde 'zikir' diye anılmaktadır. ... Kur'an'da, halka halinde oturup, yahut ayakta sallanarak Tanrı adlarından birini, sayılı, yahut sayısız boyuna tekrarlamak anlamına bir zikir yoktur" (a.g.y.).

Zikre "namaz" olarak vurgu yapanlar arasında Şeyh Nâzım'ı kabul etmeyen ve onun Londra'daki çevresinden uzak

durmayı tercih eden Müslümanlar da vardır. Bunlar, sûfîleri Kur'an'ı yanlış okuyup yanlış yorumladıklarını söyleyerek eleştirirler ve Allah'ın adlarını zikretmek amacıyla gerçekleştirilen törenleri "gösteriş" olarak değerlendirirler. Londra'da tanıştığım, sûfî Islâm'ı onaylamayan ve özellikle Şeyh Nâzım'dan hoşlanmayan Türkiyeli bir Müslüman bana (namazı kastederek) evde karısı ve çocukları ile birlikte zikir yaptığını, ama ortalıklarda, herkesin önünde "göz boyamak" amacıyla zikir yapmadığını söyledi.

Zikre karşı bu reddiyelere Nakşibendîliğin çeşitli düzeylerde yanıtları vardır. Zikre her kim karşı çıkıyorsa onun Allah'ı sevmediği, çünkü zikrin Allah'ı anmak ve hatırda tutmak anlamına geldiği belirtilir. Zikre karşı çıkanlar Şeytan ile ve Yahudilerle bir tutulurlar. Müslümanların biraraya gelip "Allah, Allah,..." demesini istemeyenlerin ve bunu önlemeye çalışanların, Şeytan'ın arzusunu yerine getirdikleri iddia edilir. Filistinli mürid Şeyh Ali'ye göre:

> "Daha çok zikir yaptıkça, daha az boş konuşursun. Hiç kimse içki içmek veya kumar oynamak için toplananlara bir şey söylemiyor. Buna mukabil, biz zikir yapmak için toplandığımızda, neden toplandığımızı soruyorlar. Allah'a dua etmek için toplanmanın gereksiz olduğunu, bunu kendi başımıza yapabileceğimizi söylüyorlar. Oysa ki toplu zikir Müslümanları biraraya getirir ve onlara birlikte olmanın kuvvetini hissettirir. Zikre karşı çıkanlar Şeytan için çalışıyorlar ve Şeytan'm onlardan istediğini yapıyorlar. Bunların büyük bir kısmı Yahudilerdir. Yahudiler ve Şeytan aynıdır. Yahudiler Şeytandır" (14 Şubat 1992-Kişisel Görüşme).

Nakşibendîler zikir karşıtları ile fikir cephesinde hesaplaşırken, Kur'an ve Hadislere göndermede bulunurlar. Bunun

en güzel örneği Şeyh Hişam tarafından hazırlanmış bir kitapçıkta ortaya çıkmaktadır. Burada Şeyh Hişam, zikre karşı olan savları ve buna bağlı olarak yapılan bid'at suçlamalarını çürütmek üzere zikrin İslâm'da temel bir yeri olduğuna işaret eden Kur'an sürelerini ve Hadisleri sıralamaktadır (Kabbani 1991). Şeyhin kendisi de bu konuya bir konuşmasında değinerek Kur'an'daki bir süreden hareketle, zikrin neden Islâm'ın en önemli boyutu olduğu üzerine geniş bir açıklama yapar:

> "İşte, Mücadele süresi, 19. Ayet: 'Şeytan onlara Allah'ın zikrini unutturdu', diyor. Neden bu 'alçaklar' Allah'ın zikrine karşı çıkıyorlar? Çünkü cahildirler! Allah, 'Birbirinizle râbıta içinde olun ve birleşin', diyor. Zikir İslâm'da ilk emirdir. Allah Muhammed'e (sav.) peygamberliği verdiğinde, onun milletine ilk sözü, 'Ey insanlar, *Lâ ilâhe illallah* deyin' oldu. Namazdan evvel, oruçtan evvel, hacdan evvel, her şeyden evvel, insanlara ilk emir, *Lâ ilâhe illallah* demeleridir. Din zikirle başladı. Zikir dinin direğidir. Eğer zikir yanlışsa, dinin tümü yanlıştır. Peygamber, 'Zikir kalbin cilâsıdır' demiştir. Zikir, Allah'ı anmak ve onunla bağ kurmaktır. *Lâ ilâhe illallah* demenin nesi yanlıştır? *Lâ ilâhe illallah* demeden Müslüman olunmaz. Ne olmuş onu devamlı tekrarlamışsak? Allah'ı devamlı hatırlıyor ve kendimize hatırlatıyoruz. Nefsimize O'nun varlığını hatırlatıyoruz: 'Ey nefsim! Kızıp köpürme! Senden büyük Allah var.' Bid'at diyorlar, nesi bid'at bunun? Zikirlerimize karşı çıkmaları, cahilliklerindendir. Şeytan onları kontrolu altına aldı, ayette söylendiği gibi!.. Onlara Allah'ın zikrini unutturdu. Her kim zikre karşıysa, o Şeytan'ın kölesi ve esiridir. Tüm İslâm dünyasında bu hastalık var bugün. Nereye gitsek, zikre karşılar. Eğer zikri reddedi-

yorsanız, bu İslâm'ı reddediyorsunuz anlamına gelir. Eğer zikir kaldırılırsa, İslâm da kaldırılıp atılır. İslâm, *Lâ ilâhe illallah* zikri ile başladı. Beyinsiz, kirli insanlar bunlar ve hiç imanları yok. Kur'an'daki tüm ayetler zikre işaret eder. Ama, [zikre karşı olanları kastederek] uzaktan havlıyorlar. Tutamıyorum. Bir tutsam günlerini göstereceğim ama yakınıma gelemiyorlar. [Bu noktada orta yaşlı bir kadın araya girerek zikre karşı çıkan Müslümanların 'zikir yerine Kur'an okunmalıymış' şeklindeki görüşünü aktarır ] O, Kur'an meclisi. Kur'an meclisi ayrı, zikir meclisi ayrı. Peygamber, zikir meclisi dedi. İslâm üzerine her kitap zikir meclislerinin faziletlerinden bahseder. Lâkin, bunlar cahil Vahhabîlerdir, anlamazlar" (4 Nisan 1992-Özel bir ev daveti).

Öte yandan, Kur'an'da zikir sözcüğü ile kastedilenin namaz olduğu ve sûfîlerin yaptığı ile alâkası bulunmadığı savı da bir soruya verdiği yanıtta Şeyh tarafından şiddetle reddedilmektedir:

> Bunlar akılsız ve seviyesiz insanlar. Ne Kur'an'ı ne de Hadis'i anlamaktalar. ... Allah namaz kılın çünkü namaz insanı tüm kötülüklerden korur diyor ve ekliyor: 'Bilmelisiniz ki, Yüce Allah'ın zikri en hayırlısıdır'.[84] Bunu özellikle söylüyor. Namazda yalnızca *Allahû Ekber* diyor ve papağan gibi dua okuyorsunuz. Fakat kalbinizde Allah'ın adı anılmıyor. Namazı vücudunuz için kılıyorsunuz, kalp için değil. Ve neden Allah'ın zikri en hayırlısıdır? Çünkü onu, kalbinizle yapıyorsunuz... (Seyh Nâzım *tarihsiz*-1: 49).

84 Michon, Kur'an'ın bu sözlerle (Sûre 29, Ayet 45) zikrin hem önceki sûrede işaret edilen namaz gibi diğer ritüeller karşısında değer itibariyle hem de kelimenin tam anlamıyla selâmet yolunu açan bir yakarı olması nedeniyle daha öncelikli ve üstün olduğuna işaret ettiğini söylemektedir (1987: 275)

# Geçiş

Zikrin, Londra'da Şeyh Nâzım çevresi tarafından icra edildiği şekliyle ve yukarıda ana hatlarıyla yapılan betimlemesi, geleneksel Nakşibendî zikri Hatm-i Hacegân'dan farklıdır. Ayrıca Kürdistan, Balkanlar ve Çin gibi dünyanın başka yörelerinde gerçekleştirilen zikir seremonilerinden de farklıdır. Dahası, Şeyh Nâzım topluluğunun alt-grupları da zikri gerçekleştirme şekilleri bakımından birbirlerinden ayrılan noktalara sahiptirler. Zikir ritüelinin bu şekilde karmaşıklık arz etmesi, toplumsal bağlamın ritüele biçim ve içerik kazandırmasının bir sonucu olarak açıklanabilir. Bununla birlikte, özellikle râbıtaya verilen büyük önemin de gösterdiği gibi, geleneksel Nakşi zikrinin bazı temel karakteristiklerinin sürdürüldüğü görülmektedir.

Zikir, Şeyh ve müridleri tarafından kendilerinin diğer İslâmî oluşumlardan farkını ortaya koymak için bir "ayraç" olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle de, zikir pratiği, hangi İslâmî modelin diğerinden üstün (doğru/geçerli) olduğu konusunda topluluk üyeleri ile onların karşıtları arasında sürdürülen tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

Nakşibendîler açısından zikrin büyük önem taşımasının ardında, bu yolla sûfî İslâm'ın aslî amacına ulaşılıyor olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu, "nefsin fethi"dir. Şeyh ve müridlerin her fırsatta ifade ettikleri gibi, zikir bir insanın nefsinin tahripkâr ve hastalıklı etkilerinden kaçınabilmesini sağlamak için "tek" pratik yoldur. İzleyen bölümde, "nefs" nosyonu geniş ve ayrıntılı biçimde ele alınarak incelenecektir.

BÖLÜM 4

# DİNÎ-AHLÂKÎ SÖYLEM: "NEFS" KAVRAMI

## "Tehlikeli Ejderha"

Kendisiyle yaptığım bir görüşmede Şeyh Nâzım, tarikat etkinliğinin amacının ne olduğu sorusu çevresinde süren konuşmaya şu cümle ile son noktayı koydu: "Tarikatın birinci hedefi, 'nefs'in insandaki kibrini kırmaktır". Bu ifade "nefs" nosyonunun tasavvufî İslâm söyleminde oldukça merkezî bir yere sahip olduğunu ortaya serer. Bir konu başlığı olarak, nefs kavramı, Londra'da hem müridlerin sohbet ve tartışmalarında oldukça sık belirir hem de Şeyhin konuşmalarının ana temasını oluşturur.

Müridler nefs kavramını ahlâkî, davranışsal ve psikolojik örüntülerle ilişkili durumlara gönderme yapmak için kullanırlar. Bir kişide "doğru" ve "yanlış"ın ne olduğunu ayırt etmek için nefs kavramı devreye sokulur. Nefs, bir insanda "kötü" duygu ve davranışı yaratanın ne olduğunu açıklar. Tasavvuf üzerine en popüler tanımlamalardan biri, onun bir "ahlâk sistemi", ya da kısaca "ahlâk" olduğu şeklinde yapılandır; yani tasavvufun ya da tarikatın amacı, insanları

yaşamlarında iyi/güzel ahlâkî değerlerle donatmaktır. Bu amaca ulaşmak için, sûfî şeyhler, mürşidler, müridlerini durmaksızın devam eden bir eğitim sürecine tâbi tutarlar. Bu sürecin çekirdeğinde, nefsin terbiyesi yer alır.

Etimolojisi Arapça "ruh", "can", "hayat" anlamlarını taşıyan "nefs"in, Kur'an'da beş farklı kavramlaştırmaya karşılık gelecek şekilde kullanıldığı belirtilmektedir: (1) insanın zâtı, öz varlığı ya da şahsı; (2) Allah; (3) tanrılar; (4) insan ve cinler arasındaki ilişki; ve (5) insan ruhu (Calverley 1993: 880; Akay 1991: 249). Ancak terimin daha çok, "insandaki bedenî canlılık, şehvet, yiyip içmek gibi biyolojik ihtiyaçlara duyulan tabiî istek" anlamında kullanıldığı söylenebilir (Akay 1991: 249).

Sûfîler nefsin yedi mertebesi olduğunu kabul etmektedirler. Bunlar aşağıdan yukarıya doğru; (1) "Nefs-i emmâre" - kötüyü, günahı emreden nefs; (2) "Nefs-i levvame" - kendini kınayan, kötüleyen nefs; (3) "Nefs-i mülhime" - ilham ve keşfe mazhar olan nefs; (4) "Nefs-i mutmainne" - huzura kavuşmuş, tatmin olmuş nefs; (5) "Nefs-i razıye" - razı olan, şikâyetçi olmayan nefs; (6) "Nefs-i mardıyye" - Allah'ın kendisinden razı olduğu nefs; (7) "Nefs-i kâmile - tam, kâmil, temiz nefs (Kara 1990: 211).

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinin söyleminde nefs sözcüğünün kullanımı "nefs-i emmâre" ye tekabül etmektedir. Bu anlamda nefs, insanda tüm kötü niyet, istek ve davranışlara neden olan doğal/biyolojik bir güçtür. Eickelman kullanım itibariyle "nefs" kavramında vurgunun insan gerçekliğinin "sosyokültürel" boyutundan ziyade "biyo-psikolojik" boyutunda olduğuna işaret etmektedir: "[Nefs] tüm arzu, zevk ve şehvet hislerinin toplamıdır; kontrol edilmediği taktirde insanı kötü ve utanç verici davranışlara sürükleyebilir" (Eickelman 1989: 205). Tasavvufun psikolojik boyutunu nefs kavramı merkezinde tartışmaya açan Leach

ve Graham (1994: 28), nefsin temelinin maddî doğa olduğunu ve nefsin insanın maddî doğasının çevre ile karşılaşmasından doğduğunu ileri sürmektedirler. Böylece, tasavvufî perspektiften nefs kavramı ile insanın "doğal hali" tanımlanmakta gibi görünmektedir.

Şeyh Nâzım ve müridleri, insanların nefslerini izlemeye zorlandıklarını ve çoğunlukla nefsin onları iyilikten uzaklaştırarak kötülüğe yönelten tuzaklarından kaçınamadıklarını ileri sürmektedirler: Nefs, dünyadaki tüm kötülüklerin nedenidir! Insanlar genellikle nefslerinin sesini dinlerler ve onun kötü isteklerine uygun şekilde davranırlar. "Kıskançlık", "gurur", "düşmanlık", "kızgınlık", "saygısızlık", "sabırsızlık" ve "tembellik" gibi olumsuz beşerî karakteristikler, nefsin kontrolunda ortaya çıkmakta, kökenlerini ondan almaktadırlar. Insan ilişkilerinde ortaya çıkan rekabet, çatışma, kavga, savaş gibi süreçlerin kökleri, nefsin arzu ve istekleriyle bağlantılı olarak insanlarda "içkin" bulunmaktadır. Kısaca, Şeyh Nâzım çevresi için, nefs, "bütün kötülüklerin anasıdır".

Şeyh Nâzım nefsi "tehlikeli bir ejderha", "insanlığın en tehlikeli ve zorlu düşmanı" gibi ifadelerle betimler. Peygamber'in, "insanların verdiği en büyük cihad, nefslerine karşı olandır", sözünü sıklıkla zikreder. Tüm peygamberlerin insanlara nefslerinin zararlı/yıkıcı saldırılarından kendilerini nasıl koruyacaklarını öğretmek için geldiklerini ileri sürer.

## Nefs ve İktidar

Dinî bir metafor olarak nefs, Allah'ın güç ve kudretini kabul etmeme ve ona hizmet etmeyi reddetme tutumlarıyla karakterize edilir. Bu dinî/metaforik ifadenin ardında güç/iktidar kavramıyla ilişkili bir saklı söylemin yattığı dü-

şünülebilir. Bu bağlamda nefs, insanın iktidar arzusu ve isteğine gönderme yapar. Nefsin insan varlığına hakimiyeti, her şeyin üstünde iktidara duyulan kişisel ve dizginlenemez isteğe ve kendisi üzerinde herhangi bir başka (kişisel ya da ilahî) iktidar veya otoritenin reddine işaret eder. Topluluk üyeleri bu isteğin insanın doğasında içkin ya da onun esası olduğuna inanırlar. Şeyhin bir konuşmasından alınan aşağıdaki anekdot bu yönde düşünüşün açık bir örneğini oluşturmaktadır:

> "Allah nefsi yarattı ve ona huzuruna gelmesini emretti; ama nefs geri durdu. Allah ona geri durmasını söylediğinde, o öne çıktı. Allah ne emrettiyse, nefs aksini yaptı. Allah ona, 'Ben kimim, sen kimsin?' diye sordu ve onun kendisinin kulu olduğunu söylemesini bekledi. Ama nefs, 'Ben benim, sen de sensin!', dedi. Allah nefsi bin yıl cehennem ateşinde yanmaya mahkûm etti. Bin yıl sonra onu geri çağırdı ve aynı soruyu sordu. Nefs, aynı cevabı verdi. Allah onu tekrar bin yıl, ama bu sefer dondurucu soğukta kalmaya mahkûm etti. Bin yıl sonra nefsi tekrar çağırdı ve aynı soruyu sordu; nefs aynı cevabı verdi: 'Ben benim, sen de sensin!' Bunun üzerine Allah nefsi bin yıl açlığa mahkûm etti. Ceza tamamlandığında onu tekrar çağırdı ve aynı soruyu sordu: 'Ben kimim, sen kimsin?' Nefs açlıktan titreyerek ve çektiği cezalardan tükenmiş olarak cevap verdi: 'Sen, benim yaratıcımsın, ben de senin *en büyük* [vurgu benim] kulunum.' [Yani, senden değilse de, en azından, senin tüm diğer kullarından üstünüm]" (8 Mart 1992, Peckham Camisi).

Özetle nefs İlahî Otorite'nin üstünlüğünü tanımayı reddetme arzusu içindedir. İnsanlar yaşamlarında huzur ve mutluluk istiyorlarsa eğer, doğalarında mevcut bu özelliği

bastırmalarında onlar için sonsuz fayda bulunmaktadır. Bu görüş doğrultusunda, Şeyh, insanların Allah'ın kudreti önünde ne kadar zayıf, güçsüz ve âciz olduklarına dikkat çeker. Buna göre, "güçsüzlük" insanlığın aslî durumudur. Bilinmesi gereken, bir insanın ancak Allah'ın önündeki güçsüzlüğünü ve aczini kabul ederek, herhangi bir güç ve-
ya kudrete sahip olabileceğinin farkında olmasıdır:

> Eğer bir kul, Allah'ın karşısında güçsüz ve âciz olduğunu ifade ederse, bu onun için bir onurdur ve bu tevazûun bir sonucu olarak Allah ona güç ve kudret bahşederek onu her durumda korur. Peygamber (s.a.v.) Allah katında güçsüzlüğünü ilk ifade eden kişiydi; bu nedenle Allah ona hiç kimseye vermediği bir güç ve kuvvet verdi. Bu insanlık için iyi bir derstir; eğer Allah'ın rahmetini almayı ve manevî güce sahip olmayı istiyorsak, önce kendi güçsüzlüğümüzü kabul etmek durumundayız (Şeyh Nâzım 1988: 24).

## Nefs, Şeytan, Ruh ve Kalp

Nakşibendîlerin gözünde nefs Şeytan'ı temsil etmekte ve onun tarafından kontrol edilmektedir. Nefs aracılığıyla (onu kullanarak) Şeytan insanların (Şeyhin ilginç deyişiyle) "Cennete götüren istasyonların istikameti"nden sapmalarına yol açar. Bu Şeytan'ın temel amacıdır. Bu nedenle Şeytan ve nefs Şeyh Nâzım çevresinin söyleminde her zaman bir-
likte düşünülürler.[85] Bir sohbetinde Şeyh, nefsin, Şeytan'ın "partner"i olduğuna işaret eder. Her ikisi arasında bir ortak-

---

85 Buna karşıt bir gözlem, bir başka Nakşibendî söyleminde nefs ve Şeytan'ın birbirinden farklı kategoriler olarak anlaşıldığını söyleyen Ayata tarafından yapılmıştır (bkz Ayata 1991: 226-31).

lık ve işbölümü söz konusudur: Nefs bizim içimizde faaliyet yürütürken, Şeytan dışımızda faaliyet sürdürmektedir. Şeytan içimize girmek istediği zaman, nefsimize kapıyı açmasını söyler ve nefs Şeytan'a kapıyı açar!

Nefs ile Şeytan'ın bu bağına ve ortak etkinliğine karşı insanlar ancak ruhları aracılığıyla Allah ile bağ kurabilirler. Ruh, insanda Allah'ı temsil etmektedir. Pakistanlı bir müridin deyişiyle, ruh Allah'dan bir ışıktır (*nûr*), nefs ise ateşten kaynaklanmaktadır. Nefs bir insanın yaşamı üzerinde hakimiyet kurduğu zaman, bu ruhun fizik-bedenden oluşan "kafes" içerisinde esir ya da mahkûm duruma düşmesine ve insanın İlahî Hakikat ile bağlantısının kesilmesine neden olur. Nefs asla insanların Allah'ın varlığını kabul etmelerini istemez. Bu perspektiften bakıldığında, Nakşibendîlerin insan yaşamına dair algılamalarının nefs ve ruh ikiliği temelinde biçimlendiği söylenebilir: "İnsan doğasının en temel gerçeği, onun içinde iki farklı kişiliğe temel oluşturan ruh ve nefsin varlığıdır; her ikisi de iki farklı dünyanın ve gerçekliğin temsilcileridirler" (Editör'ün notları, Şeyh Nâzım *tarihsiz*-1: 29).[86]

Nakşibendî düşüncesinde nefs ve ruh ikiliği ile sıkı sıkıya bağlantılı bir diğer ikilik "akıl" ile "kalp" arasındadır. Orta yaşlı bir Hindistanlı kadın mürid, aklı Şeytan'ın nefs aracılığıyla hakim olup kontrol ettiği bir alan olarak betimler. Bu yaklaşımla, akıl, insanın en temel yetkinliği olarak alınmaz; aksine ona kuşku ile yaklaşılır. İnsanlar her zaman aklı temel alarak hareket ettiklerinde yanlış yönlere sürüklenebi-

86 Bu noktanın bir başka tarzda ifadesi Gündüz'de bulunabilir: "İnsan, rûh'u cihetiyle, iyilik ve güzelliklere, nefsi cihetiyle de, kötülük ve çirkinliklere meyyâl, zıdların kenetlendiği bir karakter yapısına sahiptir. ... Her insanın hayatı, gündüz ve gece kadar birbirine zıt, farklı iki terkîp üzerine binâ edilmiştir. Bunlardan rûh; Cenâbı Hakk'ın, zâtı rûhundan neffettiğini bizzat beyan ettiği kudsiyet, nefs de, peygamberleri bile ağına düşürebilen, sinsi ve içten vuran düşmanlık ile kendisini hissettirmektedir" (Gündüz 1984b: 171-2).

lirler. Oysa ki insanda onu iyiliğe ve Allah'a yöneltecek çok kıymetli bir şey vardır. Bu kalptir; ruhun mekânı ve Allah'ın insandaki meskeni:

> Kalp, İlahî Nûr'un konakladığı yerdir insanda. İlahî Bilgi onun [kalbin] etkinliği ile kazanılır. Ölümlü insan vücudunda o, manevî alemden alınan enerjilerin bulunduğu tek organdır. O, manevî ilerlemeye giden yollara açılır. Allah onu kendisinin meskeni olarak adlandırmıştır. Peygamber, kalbin Allah'ın evi olduğunu söylemiştir (Ajmal 1987: 296).

Şeyh Nâzım ve müridleri de kalbin Allah ile olan yakın bağlantısını sıklıkla vurgularlar: "Kalpte Allah'ın nûru yatar. Bu nedenle, herkes kalbinin durumunu en iyi noktaya getirmek gibi temel bir sorumluluğa sahiptir". Bu bağlamda Şeyh sıklıkla Peygamber'in bir hadisine göndermе yapmaktadır:

> 'Bir yumruk kadar et parçasıdır' diyor Peygamber Aleyhisselatü vesselam. Bunun selâhıyla yani bir avuç, bir yumruk kadar et parçası uzvun düzelmesiyle insanın hayatı düzelir, sıhhati düzelir. ...bunun bozulmasıyla sıhhati bozulur, maneviyatı da bozulur, her şeyi bozulur. İnsanın varlığı bu yumruk kadar et parçasından ibaret olan kalptir. 'Ey insanlar, ashabım, gözünüzü açın o demek istediğim yumruk kadar et parçası kalptir' diyor (Şeyh Nâzım 1992: 9).

Aşağıda aktarılan ve müridlerin ilk olarak Şeyh tarafından anlatıldığını söyledikleri hikâye de insanda Allah'ın "tecelli" ettiği yer olarak kalbin değerini ve ona Nakşibendî (sûfî) düşüncesinde verilen önemi ortaya sermesi bakımından ilginçtir. Hikaye ayrıca daha önce kısaca üzerinde durduğumuz Şeyh Nazım çevresi söyleminin antisemitik karakterini de çarpıcı biçimde örneklemektedir:

*Bir keresinde İsrailoğulları Allah'ı görmek istediler. Peygamberleri Musa O'nun huzuruna çıkarak isteklerini iletti. Allah, geleceğini söyledi. Bunun üzerine Yahudiler Allah ile buluşacakları gece için büyük ve gösterişli bir: düzenlemeye giriştiler. Bu bir zenginlik, lüks ve dünyevî onur gecesiydi; çünkü bunlar maddiyat düşkünü Yahudiler için çok önemli şeylerdir. Musa Peygamber kapının önünde duruyor ve çok zengin, varlıklı ve itibarlı olan konukları içeriye buyur ediyordu. Birden bir eşeğin üzerinde yoksul ve yaşlı bir adam kapıda belirdi. Musa onu durdurdu ve sordu: "Nereye gidiyorsun?" Yaşlı adam, "Ya Musa, Allah'ı görmeye geldim. Girmeme izin ver" dedi. Musa, "İçerde çok zengin ve önemli insanlar var. Senin gibi yoksul birinin bu toplantıya katılmasına imkân yok" diyerek yaşlı adamın isteğini reddetti. Yaşlı adam ısrar etti: "Fakat, Ya Musa! Allah'ı seviyorum. Bırak gireyim ve O'nu bir kez olsun göreyim!" Musa onun bu isteğini tekrar reddetti ve yaşlı adam üzgün bir şekilde ağlayarak ayrıldı. Sonra Yahudiler Allah'ın kendilerini ziyaret etmesi için beklemeye başladılar: Fakat O gelmedi. Yahudiler kızgınlıkla Musa'ya yönelditer: "Ya Musa! Allah'ın gelmeye söz verdiğini söyledin. Nerede O?" Musa tekrar Allah'ın huzuruna çıktı ve O'na söz verdiği halde neden gelmediğini sordu. Allah, "Ya Musa! Edepten çıkma! Bilmez misin ki her zaman sözümü tutarım! Geldim, fakat sen girmeme izin vermedin" dedi. Musa Peygamber, şaşkınlık içinde, O'na ne zaman ve nasıl geldiğini sordu. Allah açıkladı: "O yoksul ve yaşlı adamın kalbinde oturuyordum. Onu geri çevirdiğin zaman, beni de geri çevirdin"* (22 Şubat 1992 - Özel bir ev daveti'nde anlatılmıştır).

## Kulluk, İbadet ve Zikir

Müridler yaşamları boyunca ruhlarının nefsleri üzerinde üstünlüğünü tesis etmek için çaba harcarlar. Nefsi yok etmek ya da öldürmek, bu yaşamın sona ermesi anlamına geleceğinden, imkânsızdır. Bir grup Türk müridin bir tartışmasında bir insanın nefsini öldürüp öldüremeyeceği konusu gündeme geldi. Müridlerden biri bunun mümkün olmadığını söylerken, bir diğeri "Şeyh"in bunu yapabileceğini ("Şeyh Efendi öldürür" diyerek) ileri sürdü. Tartışmanın bir kilitlenme noktasına geldiği anda, diğer iki müridin müdahalesi ve bir ara yol ("formül"!) önermeleriyle ortalık sakinleşti. Bu iki mürid şu şekilde bir görüş öne sürdüler: "Nefsi öldürmekle kastedilen, nefsin arzu ve isteklerini öldürmektir. Tabiî ki kimse nefsin kendisini öldüremez. Nefsin ölümü, bizim ölümümüz demektir."[87]

Nefslerini öldürmek yerine insanlar onun dizginlerini ellerinde tutabilirler ve onun Şeytanî isteklerini kontrol edebilirler. Bu ancak samimi bir şekilde Allah'a kulluğun kabul edilmesi ve bunu her zaman akılda tutmakla mümkün olabilir. Yalnızca Allah'a kulluk insanları nefslerine kul-köle olmaktan ve hem kendilerine hem de yaşadıkları toplumlara kötü ve zararlı şeyler yapmaktan alıkoyar. Şeytan'ı uzak tutmanın ve nefsi bastırmanın en etkili yolu, insanın kendisine sürekli olarak Allah'a kul olduğunu hatırlatmasıdır. Bu ise "ibadet" ile mümkündür. İbadet, nefsi zayıflatmak ve onu teslim almak için tek yoldur. Ayrıca insanların nefslerini terbiye etmek için bir tarikata ve şeyhe de ihtiyaçları vardır.

Söylem düzeyinde nefsin panzehiri olarak ibadet söz konusu edilirken, pratikte nefsin gücünü kırmanın ve ruhu tatmin etmenin en etkili yolu olarak zikir yapmak, özellikle

---

87 Tasavvuf literatürü bu görüşle mutabıktır. Örneğin Gündüz, şunları söyler: "Nefs, öldürülmez, dizginlenir. Kontrolü rûh'un emrine verilir" (Gündüz 1984b: 208)

de "Kelime-i tevhid"in (*Lâ ilâhe illallah*) zikri önerilir. Şeyh Nâzım zikirde Kelime-i Tevhid'in sürekli tekrarlanmasının nefs için adeta bir "keskin kılıç" etkisi yaptığını ileri sürer:

> "Allah der ki, 'Nefsinizi öldürün!' Nefsi nasıl öldüreceğiz? Kılıçla? Hayır. Tevhid ile! Kılıç, Tevhid'dir. O, nefse bizim patronumuz, mürşidimiz ya da tanrımız olmadığını söyletmek içindir. Tanrımız, Yaratıcı'dır, Alemlerin Rabbi'dir. Nefs bir kez teslim olduktan sonra, [zikirde] daha fazla *Lâ ilâhe illallah* demeye gerek yoktur. *Allah* isminin zikrine geçilebilir."

Konuşmalarının pek çoğunda, Şeyh, her ne kadar insanların ilk görevi Allah'a kulluk etmek ise de, günümüzde büyük çoğunluğun bunu göz ardı ederek tam tersi bir yönde davrandıklarını vurgular. Bugünlerde insanların, özellikle de Müslümanların, Allah'ın kulu olduklarını unuttuklarını ileri sürer. Bunun yerine insanlar nefslerine ve dünyaya kulluk etmektedirler. 20. yüzyıl insanı bu dünyaya saplanmış kalmış ve Ahiret'e ilgisizleşmiştir.[88] Ibadeti gözardı etmekte ve tüm zamanlarını bu dünya ile meşgul olarak geçirmektedirler. Özellikle Müslümanlar tarafından ibadetlerini yerine getirmemelerine bir mazeret olarak sıklıkla kullanılan "Çalışıyorum" ifadesi, insanların bu dünyaya kulluk ettiğinin bir işareti olmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Yani insanlar, Allah yerine, nefslerini dinlemekte, onu izlemekte ve ona tapmaktadırlar. Sonuç olarak, Şeyh bugün insanların (özellikle de Müslümanların) karşı karşıya olduğu tüm sorunların ve felaketlerin bu tutumlarının bir sonucu olduğunu söylemektedir.

---

88 Gilsenan Mısır'da Şazeli tarikatı müridleri tarafından kullanılan benzer bir ifadeyi aktarmaktadır: "Bir insan bu dünyaya ne kadar yakınlaşırsa, diğerinden o kadar uzaklaşır" (Gilsenan 1973: 130).

## Toplumsal Pratikte Nefs

Nefs kavramı, Londra'daki Nakşibendî topluluğunun günlük yaşamında ve etkinliklerinde, özellikle de toplumsal davranış örüntüleri ile ilgili meselelerde yaygın ve yoğun biçimde kullanılmaktadır. Müridler pek çok durumda belli tutumları ve anlaşmazlıkları nefs sözcüğünü kullanarak açıklar veya eleştirirler. Örneğin, eğer birisi sakalını kesiyorsa -ki bu güzel görünmek ve başkalarını etkilemek içindir- bu davranış nefs tarafından motive edilmektedir. Tüm sportif etkinlikler, nefsi besledikleri, onu doyuma ulaştırdıkları ve böylece de onu daha güçlü hale getirdikleri gerekçesiyle reddedilirler. Elektronik alanında yüksek lisans derecesine sahip İranlı bir mürid, istediği halde doktora yapmamasını, bu çalışmaların insanları gururlu olmaya ve davranmaya ittiğini, gururun ise nefsin bir karakteristiği olduğunu ileri sürerek açıklamaktadır:

> "Eğer sen gurur sergilemek istemesen bile, onlar seni buna zorlayacaklar; çünkü tezin birkaç profesör tarafından değerlendirilecek. Onlar senin pek çok zor soruya cevap vermeni isteyecekler. Eğer bu karşılaşmada alçakgönüllü davranırsan, sana daha fazla yüklenecekler. Gururlu bir görünüm içinde olmalısın ki onların saldırıları karşısında başarılı olabilsin. Bu nedenle, bu tür çalışmalar seni kaçınılmaz olarak nefsinin sesini dinlemeye zorlar."

"Nefs için çalışmak" argümanıyla bağlantılı bir diğer mesele, insanların "Dr.", "Prof.", "MA", "PhD", hatta "Şeyh" gibi başlıkları kullanmaktan duydukları ya da duyabilecekleri gururdur. Şeyh ve müridler bu tür "unvan"ların kullanımını şiddetle reddederler; çünkü unvanlar, nefsi beslemekte ve bir insanın gururla kendisini "bir şey" sanmasına

neden olmaktadır. Gurur ve tevazü (ya da alçakgönüllülük) kavramları arasındaki ikili karşıtlık Şeyh tarafından İngilizce yaptığı bir konuşmada şu şekilde bir değerlendirmeye tâbi tutulur:

> "Herkes anlamsız ünvanlar aracılığıyla haysiyet arayışı içinde. Hiçbir anlam ifade etmeyen [yüksek lisans, doktora gibi] dereceler peşinde koşuyorlar. Kendileri için bir derece aldıklarında, Allah katında derece kaybettiklerinin farkında değiller. Sahabe en yüksek makamlara kulluklarıyla, tevazülarıyla erişti-ler. İnsanlığın karşılaştığı her sorun, gururdan kaynaklanıyor. Gurur kullar için değil, fakat Sultan için bir kutsal sıfattır. Çünkü Sultan kudretlidir. Biz zayıfız. Zayıflar nasıl gururlu olabilirler? Biz alçakgönüllü olmaya çalışmalıyız. Bu yüzyılın insanı en fazla gurur taslayandır. Tevazûya ve insanları tevazûya çağıran peygamberlere karşıdır bugünün insanları" (16 Mart 1992-Peckham Camisi).

Topluluk üyeleri, belli insan karakteristiklerini, insan yapısının temelini oluşturan "nefs-ruh" dikotomisinin türevleri olarak nitelenebilecek ikili karşıtlıklarla ele alarak bir değerlendirmeye tâbi tutarlar. "Gurur" kaçınılması gereken bir yanlış olarak tespit edilir ve nefsin alanında kategorize edilir. Gurura karşıt olarak "alçakgönüllülük" ruhu besleyen bir erdem olarak teşvik edilir. Buna benzer şekilde alınan bir başka kavram çifti, "vahşet" ya da vahşilik ve "merhamet"tir. Şeyh bu karşıt karakteristikleri, onların birini Şeytan diğerini ise Allah ile ilişkilendirerek aydınlatır: "Şeytan vahşilerin en vahşisidir. Vahşi olmayın! Peygamberler merhametin ve Allah'ın rahmetinin temsilcileriydi. Şeytan vahşiliği temsil eder".

Nakşibendî söylemindeki buna benzer diğer karşıt kavram

çiftleri arasında, "sabır-sabırsızlık", "kızgınlık-yumuşaklık", "savaş-barış", "kıskançlık-saygı", "pislik-temizlik", "özgürlük-sınırlılık" yer alır. Bu noktada "özgürlük" ve "sınırlılık" (tahdit) çiftini daha ayrıntılı bir şekilde ele almakta yarar görüyorum. Çünkü, sanıldığının ya da beklenildiğinin aksine Şeyh genelde en temel hak sayılan özgürlüğü, nefsin, kökenini Şeytan'ın öğretilerinden alan zararlı ve tahripkâr bir isteği olarak değerlendirmektedir. Şeyhe göre insanların yaşamlarını sürdürürken her şeyden daha fazla ihtiyaç duydukları şey, "nizam" ve "intizam"dır. Bu konuya ilişkin İngilizce bir konuşmasında, "tahdit" sözcüğünü "özgürlük"ün karşıtı olarak şu şekilde bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır:

> "Allah'ın ilk erkek ve kadına, Adem ile Havva'ya ilk verdiği ders [öğüt]: 'Yeme!' [ki anlamı] tahdit... Korunma için tahdit! Kutsal emir, 'Yeme', Adem ile Havva için bir korunmaydı. Allah katından inen her mesaj insanlığın korunması ve Şeytan'ın eline düşmemesi için tahditler ihtiva eder. Fakat nefs der ki, 'Arzu ve isteklerime hiçbir sınır istemiyorum.' Bu nefsimizin iddiasıdır: 'Hayır! Benim önüme hiçbir tahdit koyma. Ozgür olmak istiyorum. Ozgürlük istiyorum'. Bu, Şeytan'ın öğretisidir. Şeytan Adem'e hiçbir sınır tanımamayı tavsiye etti: 'Cennette tam bir özgürlüğe sahip olmalısın. Hiçbir tahdit kabul etme. Ye o elmayı! Rabbini dinleme; beni dinle...' Sonra ne oldu? Adem ile Havva cennetten kovuldular. Tüm kutsal mesajlar insanlık için tahdit getirirler. Eğer hiç tahdit yoksa, bunun anlamı haramın helâl olmasıdır. Ama, insanoğlu haram hiç olmasın istiyor. Bu insanlık için Şeytanî bir programdır. Şeytan hiçbir sınır olmaksızın tam bir özgürlükten yanadır. [Oysa ki] tahdit, korunma anlamı taşır. Tahdide uy ve Şeytan'dan korun! Şeytan pistir; çünkü Allah'ın emrine karşı gel-

di. Her kim Şeytan gibi Allah'ın emrine karşı gelirse, pistir. Şeytan herkesin Allah'ın emrine karşı gelmesini ve pislenmesini sağlamaya çalışır. Tahditleri ortadan kaldırmaya çalışmayın; o özgürlük sizi kirletir" (28 Mart 1992-Peckham Camisi).

Nefs, aynı zamanda, günlük yaşam pratiğinde topluluk-içi münakaşalarda, müridlerin birbirlerini suçlamada ve kendi pozisyonlarını savunmada kullandıkları anahtar bir kavramdır. Müridler çoğu zaman kendilerini diğerleri karşısında haklı göstermeye çalışırken, diğerlerinin "devasa" bir nefse sahip olduklarını söylerler. Hatta önde gelen Kıbrıslı bir mürid Şeyhin etrafında toplananların böyle "devasa" nefslere sahip olduklarından hareketle şu yorumu yapar: "Şeyhden başka hiç kimse bizim gibi kocaman nefsleri olan insanlarla uğraşıp onları yola getiremez. Işte bu nedenle onunla beraberiz. O'ndan başka hiçbir şeyh bizi kontrol edip dediğini yaptıramaz". Aynı mürid bir başka vesileyle, genç bir Türk müridin diğer bazı katılımcıların yanlış davranışlarını protesto etmek amacıyla zikir meclislerine katılmayışını nefs kavramından hareketle şöyle değerlendirdi:

"Eğer başkalarının yaptıklarından hoşlanmıyor ve onların bu yanlış davranışlarına kızdığınızdan dolayı zikre gelmiyorsanız, bu nefsinize gem vuramadığınız anlamına gelir. Onlara karşı büyüklenen ve zikre gelmenizi istemeyen, nefsinizdir. Oysa ki onlar ne kadar yanlış olurlarsa olsunlar, nefsinize gem vurmak ve onu yenmek için gelmeniz gerekir".

Son olarak, bir şeyh ya da mürşidin, müridlerini tarikat içerisinde yetiştirirken onların nefsleriyle nasıl uğraştığı, bunun pratikte nasıl olabildiği üzerinde durmak uygun olacaktır. Daha önce belirtildiği gibi, bu bir şeyhin aslî görevi-

dir. Bir şeyhin (müridlerinin) nefsi(ni) terbiye etmesi pratikte nasıl gerçekleşir? Diğer bir deyişle, şeyh müridinin nefsi üzerinde odaklaşıp onun gücünü kırma girişiminde bulunduğunda ne tür bir toplumsal etkileşim söz konusu olur. Bu bağlamda, ilginç bir örneği buraya aktarmakta yarar olduğunu düşünüyorum:

*Genç bir Türk mürid Londra'da bir dizi sınavdan sonra bilgisayar eğitimi yapmak üzere bir enstitüye kabul edildi. Bu, Şeyh Nâzım'ı tanıdıktan ve onun müridi olduktan kısa bir süre sonraydı. Şeyhe daha sonra bu olayı anlattığında ve ondan başarısından dolayı kendisini kutlamasını beklediğinde, Şeyh hiçbir şey söylemedi ve herhangi bir yorum yapmadı. Bunun üzerine mürid okula gidip gitmemeyi ona sordu. Şeyh "keskin" bir yanıt verdi: "Gitme!" Mürid konuşmasına şöyle devam ediyor: "O anda şoka uğradım. Ben, 'Tebrikler oğlum. Hayırlı uğurlu olsun, bereketli olsun' gibi sözler ve benim muvaffakiyetim için dua etmesini beklerken, o bana 'Gitme" dedi ve işi bitirdi.[89] İşte tam bu noktada, nefsi 'jilet gibi biçiyor'. Nefs, işte bu sözle [Gitme!] öldü! Nefs işte böyle terbiye ediliyor." Şeyh ile konuşmadan önce bu mürid Türkiye'yi arayarak "iyi haber"i ailesine duyurmuş ve onlar da çocuklarının Londra'da bilgisayar eğitimi göreceğini öğrenmekten büyük mutluluk duymuşlardı. Ancak Şeyh tasvip etmediği ve ona beklediği ya da arzu ettiği karşılığı vermediği için, mürid enstitüye başlamamış.*

---

89 İzleyen bölümde de belirtileceği gibi, Şeyh ne modern teknolojiye ne de onun en gözde ürünü olan bilgisayarlara sıcak bakıyor. Bununla birlikte, toplulukiçerisinde bilgisayara sahip olan ve onları günlük hayatlarında ve işlerinde kullanan müridler bulunmaktadır.

## Değerlendirme

Sûfî düşüncesinde insan "kötü" olana yönelimli olarak kavramlaştırılmaktadır. Bu, insan varlığının doğal durumudur. Sûfîler insanı kötü düşünce ve davranışlara yönelten mekânizmayı nefs kavramından hareketle açıklarlar. Kavramı şahıslara, olaylara ve durumlara şâmil kılarlar. Yukarıdaki sayfalarda nefs kavramını Seyh Nâzım'ın liderliğini yaptığı Nakşibendîlerin sözleri ve düşüncelerinden hareketle incelemeye çalıştım. Bu çerçevede değerlendirildiğinde nefs, kısaca, "ben" ya da "benlik"den başka bir şey değildir. Bu "ben" bir "fiziksel/biyolojik" yaratık, bir *hayvan* olarak kavramlaştırılır, ancak diğer yaratıklardan onu *insan* kılan bir "artı" ile ayrılır.[90] İnsanlar bu "artı"yı, yani ruhu, kendilerini yaratıcıları Allah'a bağlayan gerçek varlıklarının bir işareti olarak taşırlar. Ruh insanın kalbinde yer alır ve eğer insanın "ben"ine, yani nefse karşı verdiği mücadele başarı ile sonuçlanmazsa kendisini ifade etme olanağı bulamaz. Ruh'un özgürce hareket etmesini sağlamak için nefsanî arzuların denetlenmesi gerekmektedir. Bu yalnızca ibadet ile, yani Allah'a kulluğun ifadesi ile başarılabilir. Bu da pratikte zikir ile sağlanır. "İyi"ye, selâmete ve Allah'a giden yol, nefsin Allah'a ibadete bağlı olarak denetim altına alınmasından

---

90 İnsan varlığının nefs ile bağlantılı biçimde "hayvan" olarak kavramlaştırılması ile ilgili olarak, burada Şeyhin kendisi ile yaptığını görüşmede, "bir mürşidin müridlerini nasıl gördüğüne (yani onlar hakkında ne düşündüğüne)" ilişkin sorduğunu soruya verdiği yanıtı aktarmanın uygun olacağını düşünüyorum: "Eğer [mürşid] hakikat gözü ile bakacak olursa [müridinin] nefsinin ne tür bir sureti olduğunu görür ve onunla ona göre uğraşır. Kimisi akrep surtindedir; kimisi yılan, kimisi ayı, kimisi kurt, kimisi tilki, kimisi domuz, kimisi köpek, kimisi kedi, kimisi at, kimisi öküz, kimisi deve, kimisi fil, kimisi gergedan, kimisi aslan, kimisi kaplan, kimisi sırtlan, kimisi köstebek, kimisi sıçan, kimisi maymun... [Allah] türlü çeşit mahlûk yarattı; her insan nefsinin bu mahlûklardan birine taallûku vardır. [Mürşid] müridinin nefsini buna göre terbiye eder ve onu bu zararlı durumdan kurtarır. [Mürşidin] bunu iyi bilmesi lâzım; aksi taktirde [müridini] terbiye edemez" (Kişisel Görüşme, 5 Nisan 1992, Dergâh).

geçer. Bu, insanı kötü ve zararlı hal ve hareketlerden uzak tutar ve ona iyi bir ahlâk kazandırır.[91]

Nefs üzerine Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresince geliştirilmiş ve yukarıda özetlemeye çalıştığım bu söylem, bize insan gerçekliğini sûfî İslâm çerçevesinde aydınlatmakta kullanılan birbirleriyle ilişkili üç kavram sunar. *Nefs* insanın kişiliğini ve davranışını sarmalayan ben-merkezci ve iktidara yönelimli güdülere gönderme yapar. Diğer taraftan, iyi insanî özellikler potansiyel olarak "ben(lik)" içerisindeki kutsal/ilahî öz olan *ruh*'da mevcuttur. Fakat nefs, doğal ve biyolojik "ben", ruhu bastırır ve onu kendisini ifade etmekten alıkoyar. Bunun sonucunda iyi ve olumlu nitelikler aktif hale gelemez ve insan kişiliğine damgasını vuramaz. Yalnızca *ibadet* yolu ile insanlar bu handikapı aşabilirler. İbadet insana varlığı üzerinde nefsin hakimiyetini ve gücünü nasıl kırabileceğini ve ruhun kendini ifade etmesini sağlayacak kanalları nasıl açabileceğini öğretir. İbadette anahtar kavram, "kulluk"tur; kulluğun kabulü nefsin arzu ve isteklerinin yok edilmesini sağlar. İbadet sürecinde, bir insan, sürekli olarak Allah'a kul olduğunu, yani Allah'ın gücü karşısında bir "hiç" olduğunu düşünür. Bu düşünce insanı bir "hiç" olduğunun ayırdına vardırdığı anda, kişiliğin

---

91 İnsan varlığını bu şekilde, biri "iyiliği/doğruluğu", diğeri ise "kötülüğü" motive eden iki birbirine karşıt gücün birlikteliği temelinde açıklama çabaları, yalnızca sûfî/İslâmî düşünce içerisinde ortaya çıkmamakta, aksine diğer dinlerde ve düşünce sistemlerinde de farklı kavramlaştırmalar altında ortaya çıkmaktadır. Durkheim, ahlâk konusunu ele alırken, insanın bu şekilde birbirine potansiyel bir karşıtlık içindeki ikili motiflerle yüklü bir *Homo duplex* olduğu sonucuna varmıştır (Giddens 1985: 68-69). İnsan bu halinin farkındadır ve kendisinin birbirinden bağımsız, hatta birbiri ile çatışma içerisindeki iki ayrı varlığın bileşiminden oluştuğunu kavramıştır; bu varlıklar, Durkheim'e göre, "beden" ve "ruh"tur (a.g.y.). Beden ve ruh birlikte bulunurlar, ancak varoluşun farklı alanlarına aittirler; ruh, kutsal bir özdür ve dindışı (*profane*) bir unsur olan beden içerisinde yer almaktadır" (a.g.y.) Bu ikili karşıtlıkta "beden" olarak kategorize edilen varlık alanına, bizim örneğimizde nefsin karşılık geldiği oldukça aşikârdır.

kontrolü nefsden ruha geçer. İşte bu noktada, tutum ve davranış olarak iyi ve sağlıklı bir insan hâsıl olur. Bu sürecin tamamlanması, bizi sūfîlerin "İnsan-ı Kâmil" olarak tanımladığı varlığın ortaya çıkmasına götürecektir. Tasavvufun psikolojik boyutunun bu çerçevede netlik kazandığı söylenebilir.[92]

Nefs üzerine sürdürülen bu tartışmanın en anlamlı boyutu, kanımca, İslâmî bir ortamda sūfî çevrelerin (her ne kadar örtük biçimde de olsa) toplumsal yaşamın ve ilişkilerin önemli bir boyutunu kavrayıp dikkate aldıklarını ve bunun üzerinde hassasiyetle durduklarını göstermesidir. Bu, insanın güce/iktidara duyduğu istektir. Sûfîlere göre, insanda bu isteği yaratan nefstir. Ancak, bizim örneğimizde, Nakşibendîlerin insan doğasının bu boyutunu ortadan kaldırma- ya girişmeleri sōz konusu değildir; yapılmaya çalışılan, daha ziyade, insanların güç kullanma ya da güç gösterisinde bulunmaya yönelik ben-merkezci eğilimlerini sınırlamak ve onları "Allah'a kulluk" esprisi çerçevesinde sürekli bir terapiye tâbi tutarak mütevazı, kendini değil başkalarını düşünen ve önemseyen varlıklar kılmaktır.

Ancak bu, topluluk içerisindeki ve Şeyhin etrafındaki herkesin sūfî-Nakşibendî ahlâkının ideallerinin bir parçası olan iyi niteliklere sahip oldukları anlamına gelmez. Gerçekte, insanların birbirleriyle rekabet, sürtüşme ve çatışma süreçlerine girdiği (bkz. Bölüm 10), kızgınlık, gururlanma ve kabalık gibi uygun görülmeyen davranışların söz konusu olduğu örnekler topluluk ilişkilerinde sayılamayacak kadar çoktur. Belki de bu yüzden Şeyh Hişam bir sohbetinde şu şekilde bir ifade kullanmak gereğini duymuştur: "Şeyh

---

92 Nefs kavramını psikolojinin kavramlaştırmaları ve kuramları ışığında ele alan ve tasavvufun psikolojik boyutları ile çağdaş klinik psikolojinin bazı özellikleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları tartışmaya açan bir deneme olarak bkz Leach ve Grahanı 1994.

Nâzım'ın yalnızca bir tek müridi vardır: Şeyh Nâzım'ın kendisi"... Ancak meselenin özü, Şeyhin nefs kavramının artikülasyonu dolayımıyla güç/iktidar oyunlarından çekilmeyi önermesidir. Bu önerinin, özellikle, "devlet", "teknoloji", "medya" gibi modern dünyanın kuşatıcı ve boğucu güç/iktidar mekânizmaları önünde kendisini neredeyse kaybolmuş/yokolmuş hisseden güçsüz çoğunluğa hitap ettiği söylenebilir. "Ben bir hiçim" diyerek "varlık" karşısında "yokluğun" gücüne sığın ve rahatla! Bu söylem biçiminin dikkatli bir analizi, Şeyhin, Batı ülkelerinin "modern cangıl"ında yaşayan "kaybolmuş" insanlar üzerindeki etki gücünü açıklama yolunda önemli katkılar getirecektir.

BÖLÜM 5

# "DIŞARDAKİ HAYATA BAKIŞ": NAKŞİBENDÎ PERSPEKTİFİNDEN MODERN DÜNYA

Sosyal bilimlerde ve felsefede günümüzde sürdürülen tartışmalar "modernite"nin akıbetinin ne olacağı sorusu üzerinde odaklaşmaktadır. Modernite ile, "insan aklı"nın dünyayı ve yaşamı hem fiziksel (doğal) hem de toplumsal yönlerden açıklamak için "tek" güvenilir araç olarak öne sürüldüğü, insanlık tarihinin günümüzü de kapsamına alan yakın dönemine göndermede yapıyorum. "Gündelik toplumsal yaşamın aklî örgütlenmesini başarmak" bu dönemin temel hedefi olarak ortaya çıkmaktadır (Habermas'dan aktaran Smart 1992: 17).

Bugün, bir yandan, modernitenin akılcılık, bilimsellik, nesnellik (veya "bilimsel nesnellik") gibi en temel belirleyenleri postmodernizm tarafından sorgulanırken, diğer taraftan, moderniteye bağlılıklarını sürdürmeye ve onun ilkelerine inanmaya devam edenler, postmodernist saldırıya karşı koymaya ve modernite projesinde yanlış gidenin ne olduğunu bulmaya çalışıyorlar.[93] Bu bağlamda çarpıcı olan

93 Bu konuda üç ayrı çalışma alanından (sırasıyla felsefe, sosyoloji ve antropolojiden) gelen karakteristik örnekler olarak bkz. Habermas 1987; Giddens 1990 ve Gellner 1992. Bu noktada, özellikle Gellner, en açık biçimde kendisini Aydınlanma Rasyonalizmi'nin bir "müridi" olarak tanımlama noktasına varmak-

bir nokta, akılcılık ve bilimsel bilgi üzerine postmodernistlerden gelen eleştiriler ile bir zamanlar bilimsel akılcılığın kendisini alaşağı ederek yerine oturduğu dinî dünya görüşünün giderek daha iddialı çıkmaya başlayan sesinin eşzamanlılığı, bir başka deyişle, ikisi arasındaki buluşmadır.[94] Türkiye örneğinde değerlendirildiğinde, Keyder (1989: 123), İslâmî gelenek ile Batı tipi modernleşme arasında sıkışıp kalmış olan ülkede, modernist söylemin postmodernist eleştirisinin, ülkenin halen "prematüre" durumdaki modernleşme süreci üzerinde ölümcül etki yapabileceğine ve köklerini İslâm'dan alan "pre-modern" toplumsal ilişkiler ve düzenlemelerin restorasyonu taleplerini teşvik etmekten başka bir işe yaramayacağına işaret etmektedir. Daha yakın bir zamanda ise Gülalp yaşanan İslâmî radikalizm olgusu ile postmodernist düşünce arasındaki bağlantıya daha doğrudan ve açık biçimde dikkat çekmektedir:

---

ta ve postmodernizme karşı adeta "teyakkuz" durumuna geçmektedir (Gellner 1992). Gellner'in bu çıkışını Aydınlanma Rasyonalizmi'nin bir manifestosu olarak niteleyen bir değerlendirme için bkz. Rabinow 1994. Gellner'in kitabı üzerine daha kapsamlı bir eleştiri olarak bkz. Mert 1993.

94 En genel biçimde ifade etmek gerekirse, postmodern düşünürler günümüz dünyasının sahip olduğu kesinsizlik (tahmin olunamazlık), belirsizlik (muğlaklık) ve karmaşıklık karşısında modernite projesinin insanlık için daha emin (güvenli) ve düzene sokulabilir bir dünya gerçekleştirme iddiasının başarısız olduğunu ileri sürmektedirler. Bu başarısızlığa karşın, modernitenin temel dayanakları olan bilim ve akıl, dünya üzerinde "Hakikat"i arama ve yaymanın tek ve rakipsiz otoriteleri olma noktasına getirilmişler ve bunun sonucu olarak "Hakikat"e ulaşmanın daha önceki, pre-modern dönemlerdeki kaynaklarının (ki onlar arasında özellikle "Tanrı", Kilise ve dinî dünya görüşünü zikretmek gerekir) yerini almışlardır. Postmodernizm, akıl ve bilimin doğruyu ve gerçeği bilmede totallik arz eden iddialarına bir reddiye olup bilimsel bilgiyi, toplumsal gerçekliği bilme ve organize etmenin alternatif yolları olan diğer "büyük anlatılar"ın üstünde değil onlar ile eşit düzeyde düşünme önerisidir (bkz. Sarup 1993: 131-9). Gellner (1992: 24) postmodernist akımı "göreliliğin canlı ve güncel bir örneği" olarak değerlendirir ve onun tek/eşsiz, nesnel ve aşkın bir gerçeğin varlığı düşüncesine "düşman" olduğunu belirtir. Postmodernizm üzerine Türkçe literatürden kayda değer bir örnek olarak bkz. Mutman ve Yeğenoğlu 1992.

> Eğer postmodernizm, kapitalizm bağlamında Aydınlanma Çağı'nın hedeflerinden vazgeçilmesi anlamına geliyorsa, pre-modern bir siyasal ideoloji aracılığıyla modernleşme ile yüzleşme girişimi, İslâmî radikalizmin postmodern karakterini yansıtmaktadır. ... modernizmin yakınlarda ortaya çıkan krizi [onun] İslâmî eleştirisi için uygun bir ortam [iklim] yaratmıştır (Gülalp 1992: 16).

Türkiye'de postmodernizm ve İslam arasında modernitenin sorgulanması noktasında belirginleşen buluşma üzerine en göze çarpan çalışma, Sarıbay'ın (1995) konuya ilişkin sosyolojik bir çözümleme denemesine girişen ve kuramsal bir tartışma geliştirmeye yönelen yazılarının derlendiği kitabıdır. Postmodernitenin en belirgin özelliklerinden birinin "dine dönüş"e imkân tanıması olduğunu söyleyen Sarıbay (a.g.e., 87), karşıt siyasal değerlere sahip (neo-muhafazakâr Bell ile neo-Marksist Jameson gibi) düşünürlerin bile modernitenin açtığı toplumsal "yara"ları onarmada dinden medet umma noktasında birleştiklerine işaret etmektedir. Ancak Sarıbay postmodern söylem ile İslâm arasındaki bu buluşmanın esas itibariyle bir rekabet ve gerilim niteliği arzettiğini düşünmektedir. Postmodernitenin, teşvik ettiği "kolaj" kültürünün sembolik bir ögesi olarak dine varlık (varolma) hakkı tanırken, diğer taraftan, "nihaî çözümlere ve mükemmel cevaplara itibar etmeyen özellikleri" ile bir "büyük anlatı" olarak dine (İslâm'a) bir reddiye olmasının, söz konusu gerilimi yaratan kaynak olduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., 85-102).

Kendi entelektüel pozisyonlarını İslâmî dünya görüşü üzerinde kurmaya eğilimli yazarlar da, dinî dünya görüşünün rehabilitasyonu için postmodernist söylem içerisinde saklı potansiyeli (onun din de dahil olmak üzere tüm "büyük anlatılar"a bir meydan okuma olduğunu da gözden ka-

çırmamakla beraber) keşfetmekte gecikmediler. Bunlar arasında en popüler örnek olarak Ahmed (1992) zikredilebilir. Ahmed postmodernizmin farklılıkların biraradalığını savunan bir hoşgörü ruhuna sahip olduğundan hareketle bunun Müslümanlar tarafından yararlanılabilecek bir yaklaşım tarzı olduğuna işaret ederken, öte yandan postmodern söylemin "kuşkuculuğu"nun inanca ve dindarlığa bir tehdit arzettiğine dikkati çekmekte ve buna bağlı olarak kendince "İslamî postmodernizm" ve "Batı postmodernizmi" şeklinde bir kavramsal ayrım ortaya atmaktadır (a.g.e., 5-6). Ahmed'in postmodernizmi bu ele alış biçiminin yüzeysel ve kuramsal derinlikten yoksun olduğunu belirten Mert (1994: 15-16), naif bir iyimserlik şeklinde nitelediği bu yaklaşımla yalnızca "İslam'ın postmodern toplumun terapi kliniği olmaya aday"lığının önerildiğini, oysa ki postmodern koşullarda Müslümanların pozisyonunun ne olacağı tartışmasının daha geniş bir çerçevede yapılması gerektiğini ileri sürmektedir.

Aşağıda, bir yandan "modern dünya" hakkında Şeyh Nâzım çevresinin perspektifinin ne olduğunu betimlerken, aynı zamanda modernite üzerine postmodernist eleştiriler ile moderniteye bu Nakşibendî çevresi tarafından yapılan reddiye arasındaki paralellikleri göstermeye çalışacağım. Şeyhin, müridler tarafından sorgulanmaksızın alınan ve yeniden-üretilen modern hayat hakkındaki görüşlerini ve adına "modern" denen uygarlık karşısında "İslâm medeniyeti"ni yücelten söylemini tanıtmak, bir diğer amacım. Son olarak da bu Nakşibendî çevrenin moderniteyi karşısına alan düşünsel konumu ile İslâm dünyasında özellikle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında hakim olan "modernist trend"i temsil eden bazı tarihî şahsiyetlerin yaklaşımları arasındaki karşıtlık üzerinde duracağım.

# Islâm Dünyasında Modernleşme: Genel Bir Bakış

Modernite çağı Batı Avrupa'da başladı ve orada ortaya çıkan Yeni Dünya'nın (Amerika'nın) Keşfi, Rönesans, Reformasyon, Endüstri Devrimi ve bunların hepsinin üzerinde yükselen Aydınlanma Düşüncesi gibi önemli tarihsel olay ve dönüşümlerden istim aldı. Bilindiği gibi, modernite söylemi kendisini "geleneksel" olana (yaşam biçimi ve düşünce tarzına) karşı(t) olarak konumlandırmış ve "yenilik", "değişme", "gelişme" gibi kavramlara vurgu yapmıştır (Kellner 1989: 3). Toplumsal dünyanın "farklılaşma"ya tâbi tutulması, onun ekonomik ve idarî rasyonalizasyonu ile "bireyselleşme"nin ön plana çıkarılması, söylemde içkindir (Sarup 1993: 130). Her ne kadar Batı dünyasının toplumsal, ekonomik, kültürel ve teknolojik dinamiklerinden çıktıysa da, modernitenin etkileri Batı ile sınırlı kalmayarak dünyanın geri kalan kısmına da yayıldı. "Modernleşme" adı verilen süreç, modernitenin mantık ve zihniyetinin dünyanın ("Batı" dışında kalan) diğer bölgelerindeki toplum ve kültürlere yayılması, hatta (belli uygulamalardan hareketle konuşmak gerekirse) dayatılmasından başka bir şey değildir.

Bunun sonucunda, dünya ve toplumsal gerçeklik hakkında belli bir tarzda (Batı'ya özgü ve orada geçerli olan) düşünüş ve buna bağlı yaşam biçimleri, evrenselleştirildi. Modernlik adına, Batı (daha doğrusu Batı Avrupa), dünya sahnesinde ekonomik, siyasal ve kültürel/ideolojik bağlamlarda merkezî bir konum kazandı. Böylece "insanlık modernite denilen yeni bir yaşantı biçimine ve modernizm diye gelişen bir *dünya kültürü*nü [vurgu benim] kurmaya yönelmiş oldu" (Sarıbay 1995: 85). Bundan dolayı, çoğu zaman bilinçli ya da bilinçsizce, Batı uygarlığı ve modern (çağdaş) uygarlık terimleri arasında bir eşitliğin kurulduğu, bu iki

terimin birbiri yerine kullanıldığı, ya da her iki terimin birbirine bağlanarak "çağdaş Batı uygarlığı" dendiği görülür.

"Eski dünya"nın uygarlıkları arasında bu "yeni" (modern) uygarlığa en büyük direnç, İslâm'dan geldi (Gellner 1992: 5-6). Tarihsel olarak, İslâm dünyası ile gayrı-Müslimlerin dünyası arasındaki ilişki her zaman sorunlu olmuştur. Orta Çağ İslâm Dünyası'nın en büyük gücü ve Batı Hıristiyanlığı ile en yakın temasa geçmiş imparatorluğu olan Osmanlı, en kudretli olduğu dönemlerde, "Firengistan" hakkında herhangi bir şey bilme ya da öğrenme isteği göstermedi. Yalnızca 18. yüzyıldan başlamak üzere Batı'nın askerî, teknolojik ve ekonomik üstünlüğünün ayırdına varmalarından sonradır ki Osmanlılar bakışlarını ciddi bir biçimde Batı'ya çevirdiler. Ancak bu, başlangıç itibariyle, 1600'lerin başından (hatta bazı Osmanlı vak'anüvislerine göre 16. yüzyılın ikinci yarısından) beri içte de bir düşüş ve gerileme sürecine girmiş olan İmparatorluğun hastalıklarını tedavi etme kaygısından hareketle kendisini gösteren müteredditbir girişimdi (Davison 1988: 53-4). Bununla birlikte, düşüşün nedenleri, ilk olarak, İslâm dünyası üzerinde Batı'nın teknolojik ve askerî üstünlüğünün etkisinden ziyade iç dinamiklerde, özellikle de yönetim mekânizmasının yetersizliğinde ve hatalarında arandı. Böylece, 18. yüzyılda, sorunları çözmeyi amaçlayan girişimlerin, Müslüman toplumun ahlâki olarak yeniden yapılanmasını (tazelenmesini) sağlamak ve İslâmî siyasal merkezi restore etmek üzerinde odaklaştığı görülmektedir (Rahman 1970: 644; Esposito 1987: 39).

Ancak İslâm dünyasının kan kaybı devam etti ve 19. yüzyılın başında Batı'nın üstün gücü kendisini çok daha keskin biçimde gösterdi. Bu yüzyılda Müslümanların yaşadığı toprakların pek çoğu ya doğrudan Avrupa devletlerinin denetimi altına girerek sömürgeleşti ya da Avrupa devletlerinin,

güçlü askerî teknolojileri tarafından desteklenen büyük yayılması sonucunda Batı uydusu durumuna geldi (Voll 1982: 87). Açık seçik ortaya çıkan gerçek, Islâmî Doğu'nun Hıristiyan Batı'nın gerçekleştirdiği gelişmenin oldukça gerisinde kaldığıydı. Böylece Islâmîyet'in yaygın olduğu coğrafyalarda, geçmişin göz kamaştırıcı deneyimlerini tazeleme çabaları, yerini Batı karşısında geride kalmış olma sorununu çözmek amacıyla "modern çağ"ın gerekleri doğrultusunda toplumsal, siyasal ve düşünsel alanlarda bazı reformlar başlatma girişimlerine bıraktı.

Özellikle 19. yüzyılı karakterize eden nokta, ya doğrudan Batı sömürgeciliği yolu ile ya da birçok Islâm ülkesi liderinin toplumsal ve siyasal sistemi reformdan geçirme ve "modernleştirme" girişimleri ile, Batı hakimiyetinin dünyanın "geri kalan" kısmı üzerinde kristalleşmesidir. Doğrudan sömürge olma durumunun Islâm dünyasının bazı bölgelerinde 20. yüzyılın ilk yarısında, diğer yerlerde ise ikinci yarısında (Ikinci Dünya Savaşı sonrasında) ortadan kalkmasına rağmen, yeni ortaya çıkmış Müslüman ulus-devletler modernleşme idealini gündemlerinin baş köşesine yerleştirdiler. Modernleşme, modernitenin mantığı ve değerleriyle mutabık bir "toplumsal değişme" olarak alındı. Aslına bakılırsa, Islâm dünyası için modernleşme pratikte "Batılılaşma"dan başka bir anlam ifade etmedi. Her iki terim de günümüzde yaygın ve birbirinin yerine değişimli olarak kullanılmaktadır. Örnek olarak, Türkiye'de yakın tarihte ve günümüzde kullanılan "Garplılaşmak", "muasırlaşmak", "Batılılaşmak" ve "çağdaşlaşmak" terimleri zikredilebilir. İzleyen sayfalarda görüleceği gibi, bu terimlere Şeyh Nâzım ve müridleri tarafından yukarıda geniş anlamda "modernite" olarak tanımladığım sürece eleştirel ve reddiyeci yaklaşımlarında sıklıkla gönderme yapılmaktadır.

Şeyh Nâzım'ın özellikle Batılı bir dinleyici topluluğuna hitap ettiği sohbetlerinde modern dünyada yaşamanın yarattığı sorunlar ve güçlüklere ilişkin konular sıklıkla gündeme gelirler. Bu insanların modernite karşısında içine düştükleri ümitsizlik Şeyhin bu dünyanın değerlerini reddeden ve "manevî tecrübe"ye ağırlık vermeyi öneren söylemi ile birleşir. Diğer taraftan modern hayatın maddî ve ahlâkî esaslarının eleştirisi ve reddi, Türkiye'yi de içerisine alacak şekilde Müslüman ülkelerdeki modernleşme (ya da daha doğru bir deyişle Batılılaşma) girişimlerinin kınanması ile beraber yürür.

## *Bilgi, Bilim ve Akıl*

Kendisini çağdaş ya da "laik" olarak tanımlayan pek çok insan, düşük eğitim düzeyi ile yüksek dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olduğunu düşünür. Bu şekilde düşünenler için cehalet ile dindarlık arasındaki mesafe hiç uzak değildir. Şaşırtıcı olan ise, cehalet ile "inançsızlık" arasında bir ilişki ve eşitlik olduğunu duymaktır; "Her kim Allah'a inanmıyorsa, o cahildir", şeklinde bir ifade bu çerçevede çok daha kabul edilemez görünmektedir. Oysa ki Şeyh Nâzım ve takipçileri için anlaşılması en zor olan konulardan biri, bir insanın hem "okumuş" olup hem de nasıl "Allah yoktur" diyebileceğidir. "Cehalet dünyayı sardı", der Şeyh bir sohbetinde ve ardından ekler: "Zirvesi de Allah'ın varlığını inkâr etmek..." Bu şekilde ortaya konulan düşünce, şu soruyu beraberinde getirir: O zaman Nakşibendîler için "bilgi"nin temeli ya da kaynağı nedir? Kuşkusuz, "bilim" değil! Bilginin ana üreticisi/yayıcısı olarak bilime verilen değer, Nakşibendîler için kabul edilebilir değildir. Genç bir Türk

mürid şunları söyler: "Bilimsel bilgi zahirîdir ve her meseleye doyurucu cevap veremez. Gerçekten önemli olan bilgi, kalp yolu ile elde edilir".[95] Şeyh, bilimin bilgiyi ve gerçeği sunma konusundaki kat'î iddiasını reddeder. Hatta İngilizce bir konuşmasında "bilgi" (*knowledge*) ile "bilim" (*science*) arasında şu şekilde bir ayrım yapar:

> "Gerçek ve sonsuz bilgi Cennet'in bilgisidir [Allah'ın bilgisi anlamında]; hayvanlar, ormanlar, okyanuslar, akıl, vs. hakkında okuyup yazdıklarınız değil. O bilgi değil, bilimdir. Bilim bir şeydir, bilgi başka bir şey: Bilgi cennetten gelir. İnsanlık o kadar kafasız ve gururlu ki İlahî mesajı kabul etmiyor ve Kutsal Kitap'ın ne dediğine bakmıyor. Sanki 'hakikî' bilginin kaynakları onlarmış gibi bilime ve teknolojiye bakıyorlar. Oysa ki 'gerçek' bilginin kaynağı kutsal kitaplardır. İlim adamları bilime kutsal kitaplardan daha fazla itibar ediyorlar. Bu tüm dünyayı kaplayan cehaletin ana sebebidir" (2 Nisan 1992, Peckham Camisi, Londra).

Yukarıdaki alıntıda Şeyhin "gerçek bilgi" deyişi, her ne kadar hem batınî/tecrübî bilgi olarak "mağrifet"i, hem de zahirî bilgi olarak "ilim"i kapsamına almaktaysa da, birincisine (mağrifet) daha fazla gönderme yaptığı hissedilmektedir.[96] "İlim" sözcüğü de bu bilginin taşıyıcıları olarak ule-

---

95 Güngör (1991) akıl aracılığıyla ulaşılan bilimsel bilgi ("ilim") ile iman aracılığıyla ulaşılan kalpten gelen sezgi bilgisi ("mağrifet") "ikiliği"nin genelde mistisizmin, özelde ise tasavvufun en ayırt edici doktriner yanlarından birini oluşturduğuna işaret etmektedir. "Hakiki" bilginin, kalpten gelen ve insanın Allah'ı bilmesini sağlayan bilgi olup, bize sadece eşyanın dış görünüşünü bildiren akli bilgiden üstünlüğü, bu tezin nirengi noktasını oluşturmaktadır (a.g.e., 126-127). İlim-mağrifet ikiliği, şeriat ulemâsından gelen tepkiler çerçevesinde 1. Bölüm'de ele alınmıştı (bkz. ss. 34-35).

96 Mağrifet, "ilhama dayanan vasıtasız bilgi, ... manevi veya iç tecrübelerle öğrenilen ilim, Rabbânî ilim, tasavvufî irfan demektir" (Akay 1991: 203). Bilginin "ilim" ve "mağrifet" olarak İslâmî bağlamda iki dikotomik kategoriye ayrılmasının Türkiye örneğinde bir tartışması için bkz. Tapper ve Tapper 1991: 71-74

mânın, Allah'ın kalbî bilgisine (mağrifet) sahip ve bunu kazanmakta kendisini izleyenlere rehberlik eden şeyhler karşısındaki pozisyonunun tartışıldığı konuşmalarda sıklıkla gündeme gelir. Ancak Şeyh ilim sözcüğünü terimin yaygın ("modern") kullanımda taşıdığı anlam çerçevesinde de kullanır ve onun Islâm'daki geçerliliği üzerinde de değerlendirme yapar. Ilmin tek başına bir insana erdem ("fazilet") getirmeyeceğini, çünkü "imansız" bilginin nefsin ve onunla bağlantılı olarak da Şeytan'ın hizmetinde olacağını ileri sürer. Oysa ki kişiyi erdemli bir hayata götüren ilim değil, "edeb"tir. Bu nedenle bir insan için önemli olan, bilgiden önce edebe sahip olmasıdır. Türk müridlerine verdiği bir sohbette Şeyh düşüncelerini şu şekilde açmaktadır:

"Dünyadaki en makbul ve kıymetli şey, edebtir. Allah ilmi her kim isterse ona verir. Ve bugün dünyada hiç kimse ilimde Yahudilerin eline su dökemez. Melekler arasında Allah en fazla bilgiyi Şeytan'a verdi. Buna rağmen, o kadar muazzam bilgiye sahip olmasına rağmen, Şeytan, Allah'a karşı nasıl davranması gerektiğini bilemedi. Eğer bilgi insana Allah'a karşı nasıl edeb dairesinde davranacağını öğretmez, onu buna zorlamaz ise, buna bilgi denemez. Ilim her şeyden önce Allah'a kul olan insana yerini bilmeyi öğreten kuvvettir. Tüm belâlar, insan haddini bilmediğinde gelir. Sahip olduğu muazzam bilgiye rağmen Şeytan Allah'ın huzurunda O'nun karşısına dikilmekten çekinmedi. Zannetti ki sahip olduğu bilgi kendindendir. Allahı unutur unutmaz edebsiz oldu. Haddini aştı. Binaenaleyh, ilim insanın nefsini büyülttüğü zaman, o zararlı ilimdir. İnsanı Şeytan'ın düştüğü duruma düşürür. Hakikatte ilmin insanın nefsini kırmak için kullanılması gerekir. Çünkü nefs, "Allah benim"der. Bu insanın içinde saklıdır. Nefsi besleyen

her ne ise, o tehlikelidir. Nefs her zaman kendisinin bir şey olduğunu iddia edip söylemek ister. Bu nedenle yalnız başına ilim, nefsi besler; edeb ise nefsi zayıflatır, kuvvetten düşürür. Ve bize edeb lâzımdır. Hakikî edeb, gerekli olan bilgiyi de çeker" (Mayıs 1992- Özel bir ev daveti, Londra).

Bilginin üreticisi ve yayıcısı olarak üniversiteler (özellikle Batı'dakiler) Şeyh Nâzım için, Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından, Islâm'a ilişkin olarak insanları yanlış bilgilendirmek amacıyla kullanılan kurumlardır. Buna örnek olarak Şeyh, Oxford ve Cambridge gibi Ingiltere'nin ve dünyanın gözde üniversitelerinde Islâm Çalışmaları alanındaki akademik kadroların Yahudiler tarafından kontrol edildiğini ve Yahudi-Hıristiyan kökenli akademisyenler tarafından doldurulduğunu göstermektedir.

"Akıl" ile bilginin ilişkisine gelecek olursak, Şeyh için bilgi açısından aklın önemi ne reddedilir ne de akıl (modernite söyleminde olduğu gibi) bilgiye ulaşmak için anahtar olarak görülür. Akıl sınırlı olduğu için ve "sonsuz" olanın bilgisini kucaklayamayacağı için, akıl yoluyla kazandığı bilgi ile insan bir yere varamaz. Tek başına akıl insanı yanlış yollara götürür. O "iman" ile desteklenmelidir! Aslında, akıl ile iman ayrılamaz durumdadırlar. Şeyh, akıl ile iman arasındaki bu kopmaz bağlantıyı Türk müridlerine bir sohbetinde şöyle açıklar:

> "Akıl Cenab-ı Hakk'ın bize en büyük lûtfu, ihsanıdır. Allah Adem Peygamber'e Cebrail Aleyhisselam ile aklı, imanı ve hayayı göndermiş ve buyurmuş ki, 'Bu üçünden birisini seçsin alsın'. Adem Aleyhisselam aklı seçmiş. Bunun üzerine Cebrail, 'Pekala, Hayâ ile İman; siz geri dönün!' demiş. Onlar [Hayâ ile İman] 'Biz dönmeyiz' demişler. 'Neden dönmezsiniz?' diye

sordu Cebrail. 'Çünkü Allah bize emir buyurdu ki, Akıl nerede ise siz de beraber olacaksınız!..' Yani akıllı olan adamda, iman da vardır, hayâ da vardır. Aklı olmayan adamda ne iman olur ne hayâ olur. Akıl imanın ve Islâmın temelidir. ... Akıl iki türlüdür. Birincisi, *akl-ı maâd*, ahirete ait olan akıldır. İkincisi, *akl-ı maaş* derler, yani bu dünya hayatına ait olan akıldır. Dünya hayatımızı tanzim eden akıldır bu. Ahirete bizi hazırlayan akıl, *akl-ı maâd*dır. Ahirete yarayan işlere bizi sevkeden bu akıldır. Dünya işlerine ötekisi yarar. Her kimde ahirete yarayan akıl varsa, o kazançtadır. Her kimde dünyaya yarayan akıl varsa, o kayıptadır; çünkü dünyaya vereceği emek, boşa gider. Dünya sıfır olduğu vakitte, dünyaya verdiğin her şey de sıfırlanır. Ahirete verilen ise devam üzerinedir. Akmaktadır, ebedîdir. Onun için tüm embiyada *akl-ı maâd* vardır. Bu dünyaya yarayan aklı olan kimse ise bu dünyanın tüm şeytanlıklarını, kötülüklerini bilir; bunlarda üstaddır. Lâkin, ahirete ait hiçbir şey bilmez. Iyilik bilmez, ibadet bilmez, Allah-peygamber için bir şey bilmez. Akıl, ahiret ameline yarayacak akıl olmalıdır. Yoksa, öteki tür aklın fazlalığından insana bir şeref yoktur" (17 Nisan 1992, Özel bir ev daveti, Londra).

## *"Modern Batı Uygarlığı"*

Şeyh Nâzım, 20. yüzyılı, "küfrün ve ateizmin yüzyılı" olarak tanımlar. Modern uygarlığın, insanlığın dünya üzerinde ulaşabildiği en iyi/ileri uygarlık düzeyi olduğu görüşünü şiddetle reddeder: "Batılılar uygarlığın zirvesine eriştiklerini iddia ediyorlar. Yanılıyorlar. Eriştikleri, vahşetin zirvesidir". Uygarlığın bir işareti olarak teknolojiye bakmak da Şeyhe

göre kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü, "teknoloji insanlarda vahşeti beslemekte ve insanları vahşi hayvanlar haline getirmektedir".

Müslümanlar için utanç verici olan ise, Şeyhe göre, "küfür" tarafından yayılmaya çalışılan bu vahşeti taklid etmek istemeleridir. Bu noktadan hareketle Şeyh Nâzım Batı uygarlığını her dine ya da inanca ama özellikle İslâm'a karşı savaşan bir "ateist uygarlık" olarak tanımlamaktadır. Bu uygarlığın temel dayanakları, onu savunanlarca doğruluk ve geçerliliklerinden asla şüphe edilmeyen "ateizm", "sekülerizm" ("laiklik") ve "liberalizm"dir. Şeyh, bu uygarlığın hakimiyetini tam mânâsıyla tesis ettiği ortamlarda kiliselerin ve camilerin insanlar üzerinde hiçbir tesiri olmamasından yakınır. Duygularını İngilizce yaptığı bir konuşmada şu şekilde dile getirir:

> Ateist eğitim sistemi insanların daha önceleri sahip oldukları tüm iyi şeyleri silip süpürdü. Modern eğitim kurumları çocuklara hiçbir şeye inanmamayı öğretiyor. 'Eğer hayattan zevk almak istiyorsanız, hiçbir şeye inanmayın' diyorlar çocuklara. ... İşte bu 'modernite'nin[97] işareti: İnkâr! Allah'ın varlığını reddediyorlar ve her şeyin doğa tarafından yaratıldığını söylüyorlar. İşte cehaletin daniskası: Doğa! Yirminci yüzyılın en belirleyici etiketi: Ateizm! [Bu] ateizmin yüzyılı, küfrün yüzyılı. Bilim adamlarının çoğu da ateizmden yana meylediyorlar. Allah'ın varlığını reddediyorlar. 'Allah nerede?' sorusu, çok cahilâne bir sorudur. Bunlar Şeytan'ın bilimcileri. Bu dünyadaki her yer Allah'ın Şeriat'ma karşı oldu artık" (20 Nisan ve 28 Mayıs 1994, Dergâh'da yapılan konuşmalar, Londra).

---

97 Kavram Şeyh tarafından aynen İngilizce *modernity* şeklinde kullanılmıştır.

Sekülerizm ya da laiklik de, Şeyh tarafından, 20. yüzyılın bir diğer cehalet nişanesi olarak tanımlanır. Şeyh, ateizm üzerine olduğu gibi sekülerizm konusunda da, onu yaygınlaştıran, besleyen ve din karşıtı bir içeriğe sahip olan eğitim programlarına kızgınlığını ifade eder:

> Tüm okul ve üniversiteler aynı noktada; seküler sistemler imanı yıkmak, insanlığın kutsal kitaplarda belirtilen ebedî hayata olan inançlarını yıkmak için her yerde çalışıyorlar. Onlar kutsal kitaplara karşılar ve insanların daha fazla sefalete ve sıkıntıya düşmelerine neden olacaklar. Hiç kimse buna 'dur' demiyor, diyemiyor. Yanlış sistemler, yanlış eğitim sistemleri, kutsal kitaplara, İlahî bilgiye karşı olan seküler sistemler... Ne kiliseler, ne rahipler, ne Papa, ne de dindar insanların hiçbiri soramıyor: 'Neden çocuklarımızı ebedî hayat için hazırlamıyorsunuz?' Zannediyor musunuz ki barlar çocuklarımıza ebedî hayat hakkında bir şeyler öğretebilir? İşte bu nedenle Allah'ın bereketi kesildi, gelmiyor" (8 Nisan 1992, Dergâh, Londra).

Liberalizme gelince, Şeyh, boşanma oranlarındaki inanılmaz artışın sorumlusunun bu düşünce olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada, İngiliz Kraliyet ailesinin dahi çocuklarını boşanmaktan alıkoyamadığına işaret eder. Buna bağlı olarak, hümanizm de insanı her şeyin merkezine koyan bir görüş olduğu için kabul edilebilir değildir; çünkü insan Allah'a kul olmanın ötesinde bir şey değildir. Bu nedenle, hümanizm insanlarda kendilerinin üstün ve yüce varlıklar olduğu hissini beslediği için, insanı Şeytan ile aynı düzeye getirmektedir.

Bir kez daha vurgulamak gerekirse, Şeyh Nâzım ve müridlerine göre, "modern uygarlık"ın tüm ürünleri ve görüntüleri "cehaletin", "Hakikât" üzerinde elde ettiği zaferden başka

bir şeye işaret etmezler.[98] Şeyhe göre zulme dayalı bu modern uygarlığın kalbi büyük şehirlerde atmaktadır. Bu nedenle, büyük şehirlerin geleceği hiç iyi gözükmemektedir. Diğer taraftan, kır ya da taşra insanlara sakinlik ve huzur hissi verme şansına daha fazla sahiptir; çünkü "şehir yaşamına damgasını vuran 'aptalca' *rekabet* orada yoktur". Şehir yaşamı insanları köklerinden koparmıştır. Bu kökler tarımda yatmaktadır, çünkü "ilk insan bir çiftçi ve çoban idi":

> "Bugün kırsal kesim de teknoloji sayesinde tahrip edilmektedir; traktörler dünyayı ve onları kullanan insanları zehirlemekteler. Oysa ki Allah öküzü tarlayı sürmek için yarattı. İnsanların dünyayı daha 'yeşil' yapmak için uğraşmaları gerekir, çünkü Allah'ın rahmetine 'yeşil' aracılığıyla erişilir. Bir ağaç dikmek, sadakadır. Lâkin insanlar yapıcı değil, yıkıcılar. Teknoloji insanları doğadan uzaklaştırdı. Doğa, anadır. Teknoloji insanları hasta ve depresif yapar. Tüm teknoloji, Şeytan işidir."

Bir başka yerde, küçük bir kitapçıkta, Şeyh aynı meseleyi, doğanın insanlar tarafından tahrip edilmesini ele almakta ve İslâmî perspektiften bir "Yeşil Çağrı" yapmaktadır:

> "Geçenlerde bir hanım gördüm. Neredeyse yarım şişe bulaşık deterjanını sadece bir fincanı yıkamak için kullanıyordu. Okyanusları ve denizleri zehirlediğinin farkına varmadan... Hangi hakla bunu yapıyoruz? Neden gereğinden fazla harcıyoruz? Sadece bir damla, pek çok tabak ve bardak için yeterli. Fakat düşünüyoruz ki her şeyi böyle fazlasıyla kullanmalıyız. Her bir damla okyanuslardaki pek çok şeyi öldürü-

---

98 Ayata modern dünya üzerine aynı perspektifi Türkiye'de yayınlanan Nakşibendî eğilimli bir İslâmî dergide bulmaktadır; bu dergide, Batı sistemi ecnebiletin günümüzdeki biçimi olarak tarif edilmektedir (Ayata 1991: 229)

yor, yok ediyor. Allah bizim bunu yapmamıza engel olmak istiyor ve diyor ki: 'Israf etme'! Avrupa'nın neresine gidersem dinliyorum, işitiyorum ve görüyorum ki bitkiler ve ormanlar ölüyor. Niçin? Sizin israf edebilmeniz için! Çünkü öylesine uygarsınız ki her şeyi istediğiniz gibi kullanma hakkına sahip olmalısınız; fabrikalar günde 24 saat çalışmalı ve havayı durmaksızın zehirlemeli... Bu şekilde, teknolojiden yalnızca zarar gördük. Teknoloji insanları hem fiziksel hem de ruhsal olarak tahrip etmekten başka bir şey yapmıyor. 'Israf etme', insanlığı bu bakımdan sınırlamaya çalışan ilahî emir! Fakat günümüzde her şey israf ediliyor. Sonuçta insanlık bunun cezasını çekecek" (Şeyh Nâzım 1990: 3-8).

Peki ama öyleyse "gerçek" uygarlık nedir? Şeyh, bu bağlamda, "insanlığın kardeşliği"ne vurgu yapar. Bu, insanlığın boynunun borcudur; insanlar ve milletler arasında kardeşliği başarmak. Bu kardeşlik ancak "Cennetin bilgisi" (yani kutsal kitaplardan edinilecek Allah bilgisi) ile öğrenilebilir. Kardeşliğin en güzel örneği, Peygamber döneminde bulunabilir. İnsanlık Peygamber döneminde örneklenen bu hayata erişebildiği zaman, işte ancak o zaman, "uygarlığın zirvesi"nden söz edilebilir. Bir başka deyişle, adına "uygarlık" denilen her ne ise onun özü ya da temeli bilimsel ve teknolojik gelişmelerde değil, ahlâkî açıdan yüksek (yüce) bir noktada olmaktır. Bu anlamda, uygarlığın temelleri Islâm'da yatar. Genç bir Kıbrıslı Türk müridin ifadesiyle:

"Batılılar bu asırdan 'uygarlık' diye söz ediyorlar. Nedir bu uygarlık? İnsanlar dünyanın pek çok bölgesinde açlıktan ölüyorlar; nükleer bombaların tahribatı altındalar. Dünyada yaşamı tehdit eden korkunç bir kirlilik var. Tüm bunlar uygarlığın ürünleri olabilir

mi? Bu uygarlık olamaz. Bu olsa olsa teknolojik ilerlemeden başka bir şey değildir. Uygarlık, İslâm'dır."

Modern hayatın bir diğer temel belirleyeni de "bireysel özgürlük", yani insanın aile, akrabalık ve etnik aidiyet gibi geleneksel cemaat tipi (birincil) bağlılıklardan ve geleneksel düşünüş örüntülerinden kendisini sıyırması ve özgürleştirmesidir. Şeyh, mutlak özgürlük düşüncesine karşı çıkar. İnsanlık için "sınırlar"ın gerekliliğinde ısrar eder. Nefs konusunun ele alındığı bölümde de üzerinde durduğumuz gibi, sınırsız özgürlük isteği nefsin arzusudur ve insanı Şeytan'ın yanından başka bir yere götürmez. Bu nedenle insan özgürlüğü"nü çok fazla vurgulayarak 20. yüzyıl uygarlığı insanları kaosun, vahşetin ve yıkımın kenarına getirmiştir. Oysa ki ihtiyaç duyulan şey, daha ziyade, insanlığın sınır tanımaz isteklerinin önüne bir "bariyer" çekilmesidir; böylece dünya üzerinde düzenli ve huzurlu bir yaşam mümkün olabilir. Fakat bu modern dünyanın böyle bir şeyi gerçekleştirmesine imkân yoktur, çünkü bu dünya hakim yaşantı ve düşünce tarzları itibarıyla Allah'ın değil Şeytan'ın yanındadır. Basitçe ifade etmek gerekirse bu "materyalist" bir dünyadır. Şeyh, İslâm'ın insanları materyalizmden kurtarmak için gelmekte olduğunu söyler:

> "İnsanlık her geçen gün daha materyalist olmakta; yani fiziksel [bedenî] varlıkları için daha fazla zevk arayışındalar. Materyalistler hiçbir zaman maneviyatla ilgilenmediler. Bu hayatın ardından gelecek ahiret hayatını reddediyorlar. Hatta cennete ait olan kendi ruhlarını bile reddediyorlar. Cennet yoktur, diyorlar. Dokunamadıklarını, göremediklerini ve duyamadıklarını reddediyorlar. Yani Cennetleri, Peygamberleri, kutsal kitapların bilgisini reddediyorlar. Şeytan onlara 'Cennet yok, ebedî hayat yok, Yaratıcı yok, ahiret

yok; varolan sadece bu materyal hayattır', dedirtiyor. Onlar, kafalarını kullanmayan, sarhoş ve kandırılmış insanlardır" (6 Mart 1992, Peckham Camisi, Londra).

Buna paralel olarak, Şeyh günümüz insanını dış görünüşe önem vermekle ve iç dünyalarıyla, ahlâk veya ruhaniyetleriyle pek fazla ilgilenmedikleri için eleştirmektedir. Şeyh Nâzım için insanlığın bugün çok fazla önemsediği bu dünya hayatı, gerçekte en aşağı ve en kirli hayattır. Ne yazık ki insanlar bu anlamsız, kirli ve tatsız hayatı ebedî ve ilahî hayata tercih etmektedirler.

## "*Bâtıl'ın Kazuratı*"

Müslüman ülkelerin modernleşmiş, daha doğrusu Batılılaşmış insanları, Şeyhin konuşmalarında sıklıkla değinilen bir başka önemli temayı oluştururlar. Şeyhe göre bugün Müslümanların karşı karşıya oldukları durum, "beyin yıkanması" teriminin ifade etmeye çalıştığından çok daha kötüdür; bu, "beyin kirlenmesi"dir. Bu durum, Batılılaşma yönündeki eğilimin devam etmesinin bir sonucudur.

> "Her Müslüman memleketi bugün Batı âleminin bir kopyası olmaya çalışıyor. Müslüman ülkelerindeki insanlar Batılılar gibi görünmekten mutlular ve gururlular. [Sonuç olarak] Müslüman ülkeler gayrı-Müslim ülkelerin gerisindeler. Müslüman dünya kuyruk, Batı dünyası baş! Bunun sorumlusu ve suçlusu yöneticilerdir" (24 Mayıs 1992, Dergâh, Londra).

Batı ya da gayrı-Müslim dünyanın teknolojik gücüne karşın Şeyh özelde kendi müridlerine genelde ise tüm Müslümanlara Allah'ın yardımını dilemelerini ve bundan korkmamalarını öğütler. Sözgelimi, her kim nükleer bombalar-

dan korkuyorsa, onda iman olmadığını ileri sürer.

Bir başka vesileyle Şeyhin Müslüman ülkelerin Batılılaşması hususunda, özellikle Türkiye'yi düşünürken, kendisini açığa vuran kızgınlığı bir patlamaya dönüşür:

> "'Çağdaşlık' diyerek, Batı tüm pisliğini İslâm âlemine ihraç etmiştir. Şaşkın İslâm âlemi memnunlukla kabul ediyor. Çağdaşlık dediği, "bâtılın kazuratı"dır. Kendi içlerinde birbirlerini yeseler de, tüm İslâm ülkeleri arasında yüzlerini Batı'ya dönme konusunda fark yok. Avrupa hiçbir ölçüye gelmez şekilde pisliğini ihraç ediyor. Biz ise çağdaşlık adına onu kabul ediyoruz. Avrupa'nın çağdaşlığı, onun kazuratıdır. İslâmlık ya da Müslümanlık demiyor da çağdaşlık diyorlar. 'İslâm'ın yüksek seviyesine, kemaline yetişeceğiz' diyemiyor da 'Çağdaş olacağız' diyorlar! Kim ile çağdaş olacaksın? Bâtıl ile ve onun kazuratını yiyerek, yutarak!.. Maalesef hâlimiz bu. Bâtıl'ın kazuratında dolaşıyorlar. Kanalizasyonlarda dolaşan fareler gibi, kazurat ile besleniyorlar. Hem Müslüman hem de gayrı-Müslim alemi aynı durumdalar. Bâtıl, kazuratını ihraç ediyor ve Müslümanlar 'Garplılaşmak', 'Batılılaşmak' ve 'çağdaşlaşmak' teranesiyle onu kabul ediyorlar. Fikirde onlara uydular, adette onlara uydular, ahlâklarında, ahlâksızlıklarında onlara uydular, imansızlıklarında onlara uydular, ananelerinde onlara uydular... Onlara uymadık bir tarafımız kalmadı. Keşke memleketlere ne teknolojisi gelseydi, ne elektriği gelseydi, ne televizyonu gelseydi. Aydınlatmadı memleketi elektrik; kararttı! Elektrik bütün fesadın memleketin en ücra köşelerine kadar yetişmesine vesile oldu. Tüm dünyada ne kadar pislik varsa elektrikle nakloluyor dağ başındaki köye kadar. Kazurat içinde yüzüyor millet. Yağıyor! Kontroldan da çıktı

artık. Hükümet bütün kuvvetini seferber etse üstesinden gelemez. Batı'dan akıp gelen bir kazurat denizinde yüzüyoruz" (17 Nisan 1992- Özel bir ev daveti, Londra).

Şeyhin bu konuşmasında son vurguladığı nokta, özellikle Batılı müridler tarafından sıklıkla gündeme getirilen bir konudur. Batı dünyasının içine doğmuş, onun "öz çocukları" olarak onlar "pre-modern" geleneksel hayat tarzlarına dönme çabasında iken ve bunun bir varyantı İslâm-Doğu dünyasında halen mevcut gibi görünmekte iken, Müslümanlar buna rağmen Batılılaşmak istemektedirler. Bir İngiliz mürid bu noktaya çarpıcı bir deyişle işaret eder: "Biz Doğululaşmaya çalışırken, onlar [Müslüman ülkelerin halkları kastediliyor] Batılılaşma derdindeler".

Modern hayatın nesneleri ve ürünleri üzerine Şeyh tarafından ortaya atılan ve müridler tarafından da günlük hayatlarında sıklıkla yeniden-üretilen bir dizi ilginç metaforik deyişlerle karşılaşılmaktadır. Örneğin Şeyh bilgisayarların "hasta" (!) olduğunu duymaktan mutlu olduğunu söyler. Bununla bilgisayarlardaki dosyaları tahribata uğratan virüsleri kastetmektedir. Bu gelişmeyi, Allah'ın kudreti ile ilişkilendirmektedir. Şeyhe göre bilgisayarlar hayatımıza girdiğinden beri insanların beyinleri boşalmış, sahip oldukları tüm bilgi artık bilgisayarlarda depolanmıştır. 20. yüzyılın teknolojisi insanları robotlaştırmıştır. Artık insanlar ne düşünmekte, ne de akıllarını kullanmaktadırlar; yalnızca kendilerinden istenenleri yapan birer robotturlar.

Müridler televizyon izlemeyi zararlı bir alışkanlık olarak nitelendirir ve televizyondan "Şeytan" diye söz ederler. Ancak bu onları televizyon izlemekten alıkoymaz. Bir mürid diğerinin nerede olduğunu söylerken, "Şeytan'ın karşısına oturmuş, seyrediyor" şeklinde bir ifade kullanır. Bu çelişkili durumu önde gelen genç bir Kıbrıslı Türk mürid bir ko-

nuşmasında şu şekilde bir yaklaşım ile çözmeye çalışır: "Televizyon, Şeytan işidir; filmlerle insana Allah'ı unutturmaya çalışır. Bu demek değildir ki onu seyretmeyelim. Evet, seyredebiliriz; ama Allah'ı unutmadan ve TV tarafından büyülenmeden seyretmeliyiz".

Diğer taraftan elektrik de cinler ile özdeşleştirilir. Aynı Kıbrıslı mürid bu bağlamda Kur'an'a atıfta bulunur: "Kur'an'da bir ayet var. Diyor ki, 'Allah cinleri dumansız ateşten yarattı'. Bu tabir elektriğe uyar. Mehdi Aleyhisselam zuhur ettiği zaman bugün insanlar tarafından yoğun biçimde kullanılan tüm elektrikli aletleri kapatacak" ("Mehdi" için bkz. 6. Bölüm).

Şeyh için modern hayatın en popüler yanlarından birini oluşturan sportif etkinlikler yalnızca nefse hizmet etmekte ve insanların vahşi doğasını beslemektedir. Bu konuda özellikle futbol ve boksa ve onların insana zarar veren, nefsi besleyen niteliklerine atıfta bulunulur. Kendilerine hangi sporu yapmalarını tavsiye edeceğini soran bir müride Şeyh şu şekilde yanıt verir: "Karınla spor yap!"

## Tarihsel Bir Karşılaştırma: İslâm'da Modernizm ve Antimodernizm

19. yüzyılın bütünü ve 20. yüzyılın başı İslâm Dünyasında bir düşünce akımının hakimiyetine sahne oldu: Modernist-reformist İslâmî bakış. Bu dönemin önde gelen Müslüman düşünürleri yerküre üzerine Batı modernitesi tarafından dayatılan ve bilime, teknolojiye ve akla hayatî önem atfeden düşünüş tarzını benimsediler.[99] İslâm modernistlerinin

---

99 Bediüzzaman Said-i Nursî gibi tasavvufî kaynaktan çıkış yapmış İslâmı düşünürlerinde dahi Batı biliminin öneminin ve onun Müslümanlar tarafından kazanılması gereğinin kabul edildiği görülmektedir (Mardin 1989: 203-204).

temel hedefi, modern (Batılı) bilim, düşünce ve kurumların "Islâm" ile entegrasyonunu sağlayarak Islâmî düşünceyi yeniden formüle etmek ve Islâmî toplumu ("Çağ"a uygun bir şekilde) yeniden biçimlendirmekti. Örneğin bu düşünsel eğilimin en önde gelen şahsiyetlerinden, hatta onun ideolojik mimarı olan Cemaleddin Afganî (1839-1897) Batı'nın bilimsel ve felsefî bilgisinin İslâm'a uyarlanmasını desteklemiş ve felsefeyi Islâm'ın düşmanı sayan zamanının muhafazakâr ulemâsının şiddetli muhalefeti ile karşılaşmıştır (Adams 1933: 13; Rahman 1970: 642). Bu noktada, yeri gelmişken, Şeyh Nâzım'ın da, felsefeyi, İslâm'da yeri olmayan "yalan görüş" şeklinde tanımladığını belirtelim. Afganî, bu suçlamalara, "bilimi ve bilgiyi Islâm dinini korudukları inancıyla yasaklayanlar gerçekte bu dinin düşmanlarıdır", iddiasıyla karşılık vermiştir (aktaran Donohue ve Esposito 1982: 189). Hint Altkıtası'nda, İslâmî modernizmin bir başka öncü ismi olan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ise, modern bilimsel düşüncenin Islâm ile entegrasyonu düşüncesini, "Allah'ın işi [yaratısı] olan 'doğa'nın, Allah'ın sözü olan 'Kur'an' ile özdeşliği" iddiasında bulunacak derecede destekledi (Voll 1982: 112-3). Bu akım içerisinde yer alan diğer önemli şahsiyetler arasında, Afgani'nin öğrencisi olan ve temel hedefi Islâm'ı modern düşünce ile uzlaştırmak olup *şura*, *maslahat*, *icma* gibi geleneksel Islâmî kavramların "parlamenter demokrasi", "faydacılık" ve "kamuoyu" gibi modern Batı nosyonlarına denk olduğunu öneren Muhammed Abduh'u (1849-1905) özellikle zikretmek gerekmektedir (Hourani 1970: 144). Müslüman düşünürlerin birbirini izleyen kuşaklarının fikrî formülasyonlarında da (her ne kadar ideolojik yönelimleri itibariyle birbirlerinden ayrılsalar da) bu modernist trendin mirasını tespit etmek mümkündür. Reşid Rıza, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub ve Mevlana Mevdudî gibi püriten bir Islâmî siyasal sistemin

savunucularından, Muhammed ve Ali Abd-ül Razık, Taha Hüseyin ve Muhammed İkbal gibi liberal görüşlü Müslüman entelektüellere kadar erken 20. yüzyıl İslâm dünyasının etkili şahsiyetlerinin düşüncelerinde İslâmî modernizmin izlerini (şüphesiz değişik derecelerde ve farklı vurgularda) bulmak mümkündür.

Özetle 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında, İslâm Dünyasında, yalnızca İslâmî düşünürler ya da entelektüeller arasında değil fakat büyük ölçüde resmî çevrelerde de yaygın olan düşünce, "İslâm'ın ve Batı biliminin değerlerinin yeni bir sentez oluşturacak şekilde kaynaştırılabileceği" şeklindeydi (Mardin 1989: 204). İslâm dünyasında bu "modernist" eğiliminin öne çıkmasının Batı dünyasında pozitivizmin, akılcılığın ve sekülerizmin tam bir hakimiyetini tesis eden modernist paradigmanın revaçta olduğu dönem ile çakışması gözden kaçmayacak kadar anlamlıdır.

Geç-modernite ya da postmodernizm çağında ise İslâmî modernistler tarafından ortaya atılan argümanların sorgulanmaksızm ve yıpranmaksızın geçerliliklerini sürdürecekleri beklenemez. Gerçekten, nasıl postmodernist düşünce, en genel anlamda, modernite projesine ilişkin bir hayal kırıklığının ifadesi ise, Yüzyılın başındaki "tarziyeci" (*apologetic*) İslâmî modernizm de, günümüzde daha yaygın bir kabul görmekte olan ve Şeyh Nâzım ve topluluğunun da bir örneğini oluşturduğu söylenebilecek İslâmî anti-modernizmin sözcüleri tarafından hırpalanmaktadır. İslâmî geleneğin bilim, teknoloji ve "modern" düşünce ile uygunluğunu iddia etmek yerine, Şeyh Nâzım, bilimin bilgiye ve gerçeğe referans olduğu şeklindeki otoriter iddiasını reddetmekte, felsefeyi "yanlış/yalan görüş" olarak nitelemekte ve dünyayı daha yaşanılır kılmak yerine insanlığa zarar verdiğine inandığı teknolojiye itibar etmemektedir. Abduh gibi modernist reformcuların demokrasi idealini İslâm'a intibak

ettirme arayışlarının aksine, Şeyh Nâzım demokrasiyi İslâm'a yabancı bir fikriyat olarak görmektedir (bu konuda ayrıca bkz. 7. Bölüm, ss. 257-259). Batı modernitesini bizatihî bir "uygarlık" olarak almayı şiddetle reddetmekte, onun yerine "uygarlık" denilen her ne ise onun yalnızca İslâm'da olduğunu ileri sürmektedir.

Gerçekten, İslâmî entelektüel çevrelerde bugün hakim ve geçerli olan anlayış Batı bilimsel bilgisi ile İslâm arasında bir uyuşum sağlama düşüncesi değil, "İslâmî olarak düşünme yeteneğini yeniden yakalayarak, yüzyıllardır Batılı entelektüel paradigmalar tarafından tahakküm altına alınmış Müslüman ilmine ve irfanına yeniden hayatiyet kazandırmayı amaçlayan 'bilginin İslâmîleşmesi'" projesidir (Davies 1988: 77 ve 127, ayrıca bkz. Sardar 1989). Buna bağlı olarak, bilgiyi İslâmîleştirme girişimlerinde günümüz Müslüman düşünürlerinin Kuhn, Foucault gibi Batılı filozofların evrensel bilim düşünün geçersizliğine ve bilim ya da bilginin göreliliğine ve söyleme bağlı olarak inşa edildiğine vurgu yapan çalışmalarına gönderme yapmaları şaşırtıcı değildir (bkz. Davies 1988: 11-26). Bu bağlamda, Davies şöyle devam eder: "Hakim, ortodoks bilim anlayışı üzerine yürütülen tartışmalarda eksik olan ya da göz ardı edilen nokta, onun köklerini toplumdan almakta olduğu [yani toplum/kültüre göreliliği] gerçeği değil fakat köklerinin Batı Avrupa toplumu içerisinde bulunduğudur" (a.g.e., 18). Bu şekilde, İslâm'ın modernliğini kanıtlamaya çalışan Müslüman modernistleri reddeden günümüz İslâmcıları açısından söz konusu olan, Olivier Roy'un ifadesiyle, "İslâm'ın evrensel [modern] değerleri tam anlamıyla gerçekleştirdiğini değil, tam tersine İslâm'ın evrensel değer olduğunu ... kanıtlamaktır" (Roy 1994: 63-63).

Paralel bir gelişme, günümüz Türkiyesindeki bazı önde gelen İslâmcı entelektüeller örneğinde gözlenebilir. Bunlar,

kendilerinden önceki kuşaktan farklı olarak, daha doğrusu o kuşağa karşıt olarak, İslâmî geleneğin Batı bilimsel düşüncesi ile entegrasyonu fikrini, yine Batı bilimi ve uygarlığının Kuhn, Feyerabend ve Foucault gibi ateşli eleştirmenlerinin çalışmalarına gönderme yaparak reddederler.[100] Yüzyıl başındaki modernist Müslüman düşünürlerin "İslâmî prensipleri Batı perspektifinden meşrulaştırma" girişimlerini onların Batı'nın gücü karşısında duydukları aşağılık hissinden kaynaklanan temel bir hata olarak değerlendirirler (Meeker 1991: 190). Tüm bunlar göstermektedir ki, nasıl bir zamanlar Batı-merkezli modern bilimsel düşüncenin gösterdiği ilerleme dönemin önde gelen Müslüman düşünürleri tarafından dikkate alınarak kabul görmüş ise; Batı'da moderniteyi artık daha fazla evrensel bir proje olarak görmeyip yeni baştan ve eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutan söylemsel değişme de günümüz İslâmcı entelektüel çevrelerinin Batı modernitesine karşı "reddiyeci" fikirlerine ve İslâmî entelektüel paradigmaları yeniden inşa etme girişimlerine dayanak alınmıştır. Bu bağlamda dikkati çeken husus, modernite projesinin zirvede olduğu dönemde de, şimdilerde gözden düştüğü dönemde de yön belirleyici merkezin Batı olması ve İslâmî söylemin içeriğinin bu merkeze ve onun tavrına bağımlı olarak biçimlenmesidir. Türkiye'de laisist çevrelerin Batı tipi modernleşmede ısrarlı argümanlarına Batı'yı işaret ederek "Bakın artık *onlar bile* böyle düşünmeyi bıraktı" demekten öte bir şey yapmayan İslamcı tavrı, bu bağımlılığın bir örneğini sergilemektedir. Dolayısıyla Mert (1995b: 15) tarafından da altı çizildiği şe-

---

100 Bu değerlendirmeyi yaparken yayımlanmamış bir bildirisinden (1990) yararlanmama izin veren Gökhan Çetinsaya'ya teşekkür ederim. İslamcı çevrelerin tüm anti-modernist tepkiselliğine rağmen, modernite üzerine en etkili eleştirilerin İslâm dünyası ya da İslâmcı düşünce içerisinden değil de yine modern Batı'dan çıkmış olmasını İslamcılığın modernliği hakkıyla kavrayamamış oluşuna bağlayan bir çalışma için bkz. Mert 1995a.

kilde, modernitenin altın çağında olduğu gibi, postmodern rüzgarların havaya hakim olduğu günümüzde de İslâm dünyasını "tanımlayan" hâlâ Batı'dır.

Şeyh Nâzım çevresinin modern dünya üzerine görüşlerinin analizi ışığında moderniteye karşı bu reddiyeci söylemin yalnızca günümüz İslâmcı hareketlerine ve onların öncü şahsiyetlerine özgü olmadığı, fakat popüler düzlemlerde Şeyh Nâzım gibi geleneksel İslâmî liderler tarafından da üretildiğini söylemek mümkündür. Ancak hatırlatılması gereken nokta şudur ki, söz konusu İslâmcı entelektüeller Türkiye gibi ülkelerde modernleşme sürecinin yan ürünleri oldukları halde (Meeker 1991: 189), Şeyh Nâzım'ın başını çektiği türden tarikat organizasyonları, varlıklarını ciddi bir tehdit altında tutan modernleşme süreci karşısında, ona rağmen, ayakta kalmayı başarabilmiş geleneksel kurumlardır. Dahası, bu modernlik-karşıtı söylem, yukarıda sözü edilen İslâmcı entelektüellerin Batı-merkezli modernite eleştirilerinden beslenen anti-modernizmlerine nazaran çok daha otantiktir.

## Modernite ile Uzlaşmak ya da Pratiğin Dayatması

Her ne kadar, yukarıdaki sayfalarda da aktarıldığı gibi, Şeyh ve takipçileri söylem düzeyinde modern hayatın ürünlerini kullanmayı reddettikleri yönünde bir izlenim vermektelerse de, bunun bir ilke ve ideolojik çizgi meselesi olduğu anlaşılmaktadır. Yani Batı modernitesine ve onu kayıtsız koşulsuz hayata geçirmeyi düstur edinmiş Müslüman ülkelere karşı fikrî düzeyde bu şekilde dile gelen reddiye, pratikte pek işlememektedir. Şeyh Nâzım ve çevresi modern bir Batı toplumunda yaşamanın gereklerinden kaçamazlar. Modern yaşamın değerleri ve ürünlerinin topluluğunu çepeçevre

sarmış olması, Şeyh Nâzım'ı müridleri ile uğraşırken bu bağlamda uyuşumcu bir strateji izlemeye yöneltir.

Müridlerinin birisi İslâmî öteki modern iki farklı dünyanın arasında kalmaktan (sıkışmaktan) duyduğu rahatsızlığa bağlı olarak, Şeyh Nâzım modernliğe karşı duyduğu düşmanlıktan pratikte ödün vermek durumunda kalır. Bu, özellikle müridlerinin tarikat kurallarını ve ahkâmını kendilerini çevreleyen modern toplum içerisinde hayata geçirmekte karşı karşıya kaldıkları zorluklar bâbında söz konusudur. Örneğin Şeyh, büyük ve gösterişli sarıklarla dolaşmayı sadece Nakşibendîliğin değil fakat Müslümanlığın da esaslarından biri olarak görmekte ve sarık yerine sadece basit bir takke ile dolaşan Müslümanları dahi eleştirmekle birlikte, çalıştığı işte çevresindekilerin dikkatini çekmemek için sarığını çıkarmak zorunda kaldığını söyleyen müridlerini anlayışla karşılar.

Esasında müridlerin hemen hepsi tarikat faaliyetleri dışındaki gündelik yaşamlarında normal, yani "modern" giysiler içindedirler. Müridler işyerlerinde şalvar, sarık ve cübbe giyerek İslâm'a antipatik yaklaşan çalışma arkadaşlarının kendileri ile alay edip dalga geçmelerine yol açmak istemedikleri şeklinde bir mazeret ileri sürerler. Ayrıca hemen hepsi misvak bulundursalar da, bu onların diş fırçası kullanmadıkları anlamına gelmez. Bilindiği gibi misvak kullanmak "sünnet" olarak kabul edilmektedir ve Müslümanlar arasında yaygın bir pratiktir. Ancak, namazlardan önce ve namaz aralarında, zikir yaparken, dua ederken, hemen her fırsatta misvakla dişlerini karıştıran bir mürid sabah evini terk etmeden önce ve yatarken dişlerini fırça ile itinayla fırçalamayı da ihmal etmez. Dolayısıyla Peygamber döneminde işlevsel kullanımı da olan misvak artık sadece dinî-sembolik bir kullanıma sahiptir.

Teknoloji üzerine yukarıda örneklenen sert ve olumsuz-

layıcı ifadelere rağmen, topluluk içerisinde bu dünyanın ve çağdaş teknolojinin ürünlerini (nimetlerini) topyekûn reddetme yönünde bir kararlılık da söz konusu değildir. Özellikle Şeyhin görüntülerini ve sohbetlerini video ve kaset teyplere kaydetme konusunda müridlerin herhangi bir çekingenlik hissetmedikleri, aksine birbirleriyle yarıştıkları görülür. Şeyh, İslâm'ın gereklerini hakkıyla yerine getirmeyen, modern yaşam biçiminin etkisi altındaki insanlardan gelen yemek davetlerini de geri çevirmez. Modernliğe karşı düşünsel düzeyde beliren reddiyesi, diğer pek çok İslâmî grup ya da çevrenin yaptığı gibi, içerisinde yaşanılan hâkim toplumsal ilişki ve süreçlerden tümüyle çekilme noktasına varmaz.

Böylece, daha önce de belirtilen, Şeyhin her tür insana, Müslüman olsun olmasın açıklığı, İslâmî hükümlerin (amellerin) yerine getirilmesi konusunda katı olmayan esnek tutumu, tarikat etkinlikleri içerisinde kadınların aktif temsiliyetine daha hoşgörülü yaklaşması onu pratikte –ve tırnak içinde konuşmak kaydıyla– "modern" yapar. Bu modernlik, özellikle İstanbul gibi büyük ve kozmopolit bir şehirde göreli olarak modern yaşam tarzının hakim olduğu bir toplumsal ortamda kendisini tecrit ederek İslâmî bir getto yaşantısını benimsemiş İsmail Ağa Nakşibendî cemaatinin şeyhi Mahmut Hoca ile karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır (bkz. Çakır 1990: 61). Mahmut Hoca için sakalsız bir mürid makbul değildir. Hatta tesettüre uygun pardesü giymiş kadınlar, çarşaf giymedikleri için kınanırlar.

Öte yandan Türkiye'deki bir diğer meşhur Nakşibendî şeyhi, İskenderpaşa Cemaati'nin lideri Esat Coşan ile karşılaştırıldığında ise Şeyh Nâzım oldukça "gelenekçi" kalmaktadır.[101] Dış görünüşünden moderniteye fikrî yaklaşımına

---

101 İskenderpaşa Nakşibendi Cemaati ve Şeyh Coşan üzerine kayda değer bir değerlendirme olarak bkz. Çakır 1990: 17-55.

kadar Şeyh Coşan'ın Şeyh Nâzım'dan çok daha "modern" bir noktada demirlediği gōrülür. Şeyh Nâzım'ın dededen kalma köstekli saatine karşılık, Şeyh Coşan'ın namaz vakitlerini elektronik olarak gösteren "modern bir Müslüman kol saati" vardır. Şeyh Nâzım her zaman sarığıyla, cübbesiyle ve şalvarıyla insan içine çıkarken, Şeyh Coşan ceket, pantalon, gömlekle ve namaz dışında başı açık olarak insanların karşısındadır. Şeyh Nâzım Batı'da eğitim almaya ve modern bilime karşı olup onu Yahudi-Hıristiyan kontrolünde Müslümanlığı tutsaklığa gōtüren bir araç sayarken, Şeyh Coşan için Batı'da doktora yapmak bulunmaz bir nimettir ve kıymeti bilinmesi gerekir.[102] Bunlar modernlik-anti-modernlik meselesinde gerek fikrî düzeyde gerekse pratikte aynı Nakşibendî gelenek içerisinde bile tek bir pozisyonun bulunmadığını, aksine varyasyonlar olduğunu bize düşündürmektedir.

---

102 Alan çalışmamı sürdürürken Şeyh Coşan bir vesileyle Londra'ya gelmiş ve bir Türk-Müslüman öğrenci derneğini ziyaret ederek orada bulunanlara bir konuşma yapmıştır. Bu toplantıya katılma şansını elde ettim ve yukarıda aktarılan gözlemlerimi o ortamda yaptım.

BÖLÜM 6

# "MEHDİ'Yİ BEKLEMEK": ŞEYH NÂZIM ÇEVRESİ'NDE MİLENARYAN YÖNELİMLER

"Biz Mehdi Aleyhisselâm'ı bekliyoruz. Bizi 'ötekiler'den ayıran nokta, budur."

Bir müridin Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinin diğer lslâmî topluluklardan farklılığına işaret etmek amacıyla sarf ettiği bu sözler, aynı zamanda bu çevrenin söyleminde "milenaryan" yönelimlerin varlığını da gözler önüne sermektedir. Milenaryanizme antropolojik ilginin hatırı sayılır derecede uzun bir geçmişi olmakla birlikte, bu konuda varolan literatürün büyük kısmının, "Yeni Dinî Hareketler" veya "Kargo Kültleri" (*Cargo Cults*) gibi Hıristiyanlıkla bağlantılı ya da kaynağını ve enerjisini ondan alan milenaryan hareketler üzerine olduğu görülür.[103] "Mehdicilik" olarak da ad-

---

103 Kayda değer bir örnek olarak bkz. Wilson 1975. Burridge (1985: 223) milenaryanizm üzerine yapılan çalışmaların yorum ve savları açısından belli bir çeşitliliğe sahip olmakla birlikte olguyu, esas itibariyle, iki yönde değerlendirdiklerini ileri sürmektedir: "Bir yandan milenaryan hareketler zulüm ve baskıya karşı protesto biçimleri ve ahlâkî yenilenme girişimleri ya da siyasal bilinçlenmeye giden yolda basamak taşları, hatta 'devrimci' hareketler olarak ele alındılar. Öte yandan ise, sosyokültürel düzensizlik ya da delilik, saçma batıl inançların ürünleri, bir tür psikososyal hastalık veya özür olarak görüldüler".

landırılabilecek Islâmî milenaryan gelenek ise antropolojik araştırmaların ilgi odağının dışında kalmıştır. Bu, muhtemelen, Islâmî milenaryanizmin en iyi bilinen örneklerinin geçmişte, özellikle 19. yüzyılda ortaya çıkmış hareketler olmalarına bağlı gibi görünmektedir (bkz. ss. 216-217). Etnografik çalışmalara konu olabilecek çağdaş Islâmî milenaryan hareketler ise nadir olarak antropologların ilgisini çekmiştir. Halbuki milenaryanizm pek çok "yerel/yöresel Islâm"ın bünyesinde yer alan bir karakteristiktir. Buna bir örnek, yukarıda zikredilen sözlerden de anlaşılabileceği gibi, Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğudur. Şeyh Nâzım çevresinde Müslüman milenaryanizminin "kurtarıcı" figürü olan "Mehdi" ile ilgili son derece zengin ve çarpıcı bir söylem söz konusudur. Aşağıda Nakşibendî inancında "Mehdi'nin gelişi" hadisesi ayrıntılı olarak betimlenmeye ve sosyal antropolojik açıdan değerlendirilmeye çalışılacaktır.

## Milenaryanizm

Pek çok din ya da inanç sisteminin bünyesinde yer alan milenaryanizm ("milenyalizm" deyişi de kullanılmaktadır), ahirete ya da kıyamete yakın zamanlarda, dünya üzerinde büyük çapta dönüşümlere yol açarak sefalete son verecek, insanlara huzur ve selâmet getirecek belli olayların olacağı inancı veya beklentisidir. Talmon (1968: 351) milenaryanizmi bir tür "Cennet'in dünyada belirmesi"ne inanç olarak nitelemektedir. Pek çok durumda kutsal bir şahsiyet ya da bir "kurtarıcı", milenaryan kavramlaştırmanın odağında yer alır.[104] Belli bir dinde mesih ya da kurtarıcı olarak görülen

---

104 Bununla birlikte bütün milenaryanizm örnekleri böyle bir kişilik figürüne yer vermezler. Wilson'un dediği gibi: "Her ne kadar milenaryan hareketlere sıklıkla 'kurtarıcılık' [*messianic*] hareketleri olarak gönderme yapılırsa da, as-

şahsiyetin bu dine inananlarca, İlahî güç tarafından görevlendirildiği ve onları dünyanın sefaletinden kurtaracak doğaüstü bir güce sahip kılındığı düşünülür. Bu perspektiften, milenaryanizm, ahirete yakın zamanda dünyada huzuru ve Tanrı'nın adaletini tesis ederek inananları selâmete kavuşturacak bir kurtarıcının belirmesi inancı olan "mesihçilik" (*messianism*) ile aynı anlama gelir. Yahudilik'te kurtarıcıya Mesih (*Messiah*) adı verilir ve Mesih'in geleceğine inanç, bu dinin en temel karakteristiklerinden birini oluşturur (Shaffir 1993: 117). Özü itibariyle ve adından da anlaşıldığı gibi başlıbaşına milenaryan bir din olan Hıristiyanlık'ta ise beklenen, İsa-Mesih'in dönüşüdür.[105] İslâmî milenaryan gelenek ise Mehdi'nin belirmesi inancından doğar. Yahudi ve Hıristiyan milenaryanizmleri ile paralellikler taşımasına karşın, Mehdicilik özellikle Yahudi milenaryanizmine antagonistik olan kendi kurtarıcılık söylemi ile apayrı bir yer tutar; ki aşağıdaki Nakşibendî örneğinde bu açık biçimde ortaya serilecektir.

Önceleri milenaryan geleneğin köklerinin Zerdüştlük ve Yahudilik gibi dinlerden ya da Yahudi-Hıristiyan geleneğin-

---

linda bu ikisi arasında bire bir bağlantı yoktur; öyle ki bir kurtarıcı genellikle bir tür milenaryanizm ima ederse de, milenaryan hareketlerin hepsinin bir kurtarıcının faaliyetini gerektirmesi gibi bir durum söz konusu değildir" (Wilson 1963: 100). Aslında Yahudilik'de milenaryan olmayan bir mesiyanik gelenek de vardır (Sharot 1980: 395).

105 Talmon *Christos* ya da *Christ* sözcüğünün İbranice *mashiah* teriminin Yunancası olduğunu vurguladıktan sonra şuna işaret eder: "Hıristiyanlıkta ... bir kral, savaşçı ve yargıç olarak Mesih imgesi ortadan kaybolmaz fakat çektiği azaplar ve vahşice öldürülmesiyle insanlığın günahlarının bedelini üstlenen Mesih imgesi tarafından gölgelenir" (Talmon 1968: 350). Bazı Hıristiyan milenaryan hareketlerinde İsa-Mesih'in dönüşü fikrine merkezî bir yer verilmez. Örneğin Lundmark (1985) 1930'ların başında Kuzey İsveç'te bir Hıristiyan mezhebine mensup iki rahibin kendi peygamberliklerini ilan etmeleri temelinde ortaya çıkmış *Laestadianism* adlı bir milenaryan hareketten söz etmektedir. Hareketin aynı zamanda gerileme ve çözülme dönemi de olan en son evrelerinde rahiplerden lider pozisyonunda olanın kendisini İsa-Mesih ilan etmesi söz konusu olmuştur.

den geldiği düşüncesi hakimdi (Talmon 1968: 349-50). Ancak, bu iki dinin tarihî ve coğrafî etki alanının dışında kalan topluluklarda da yerleşik milenaryan geleneklerin varlığının tespit edilmesi bu savın tartışmalı olduğunu ortaya sermektedir.[106] İnsanlık tarihinde milenaryan beklentinin belirmesi belli bir dine, etnik gruba ya da halka özgü olmayan evrensel bir olgudur (Brown 1970: 148). Bu beklenti özellikle "umut" duygusuyla ilişkili olarak, insan düşüncesinin "evrensel" bir ürünüdür (Desroche 1979: 5; Kaiser 1990: 71). Bununla birlikte, özellikle üç büyük Semitik din, (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm – İbrahimî dinler) iyi kurumlaşmış ve gelişmiş milenaryan geleneğin ve milenaryan hareketlerin uzun süreli bir tarihiyle temayüz etmektedirler.

Talmon (1968: 354-5) milenaryan seslenişlere en fazla eğilim ve yönelim gösterenlerin alt sosyo-ekonomik tabakalardan gelenler, düşük statülü olanlar, emekçi sınıfa mensup olanlar veya azınlıklar gibi içerisinde yaşadıkları toplumda siyasal ya da ekonomik herhangi bir güce ve anlamlı bir toplumsal role sahip olmayan çevrelerden çıktığını ileri sürmektedir. Ayrıca milenaryan eğilim ve hareketlere yol açan belli koşulları da şu şekilde sıralamaktadır: giderek bozulan yaşam koşulları; ümit ve beklenti yokluğu; aile, akrabalık ya da yerel topluluk bağları temelinde yükselen geleneksel ve dayanışmacı birincil toplumsallıkların tahrip olması; ve "modernleşme", kentleşme, iç ya da dış göç gibi şiddetli ve yakıcı geçiş süreçlerinin yaşanması

---

106 Örneğin Mühlman eski Meksikalıların Kolomb'un kıtaya varışından çok önceleri bile "Quetzacoatl'ın dönüşü" beklentisini şeklinde bir inanca sahip olmalarını milenaryanist eğilimlerin ayrıcalıklı biçimde Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin ürünü olduğuna karşı bir kanıt olarak ileri sürer (aktaran Wilson 1963: 109). Ayrıca, Arizona'daki Hopi yerlilerinin inanç sistemlerinde bulunan ve Yahudi-Hıristiyan ve İslâmî milenaryanizmlere benzerlikler göstermekle birlikte esas itibariyle özgün olan milenaryan unsurları ortaya seren bir çalışma olarak bkz. Kaiser (1990).

(a.g.y.).[107] Bu durumlara düşmüş insanların halini karakterize edebilmek için, "umutsuzluk"tan daha uygun bir sözcük yoktur. İşte bu anlamda milenaryan formüller umutsuzların umudu olmaktadır (bkz. Desroche 1979).

Milenaryanizmin yukarıdaki şekilde "nedensel" açıklaması Sharot (1980) tarafından Orta Çağ dönemi Yahudi milenaryanizmi örneğinde sorgulanmıştır.[108] Ancak, Sharot baskı, tahribat ve ümitsizlik gibi faktörlerin milenaryan olguların irdelenmesindeki yararlarını bütünüyle reddetmemektedir. Daha ziyade, bu faktörlerin bazı milenaryan patlamaların anlaşılmasında yararlı ve açıklayıcı olsalar da, bütün örnekler için bir açıklama anahtarı teşkil etmelerinin mümkün olmadığını söylemektedir.

Diğer bazı çalışmalarda ise milenaryan hareketlerin ortaya çıkışını ve yapısını belirleyen bir faktör olarak tarihsel koşulların önemine dikkat çekilmiştir (Brown 1970: 167-8; Roscoe 1988: 525). Dünyanın değişik bölgelerinde milenaryanizmin yapısında gözlenen farklılıkları anlamakta tarihsel bağlam özellikle önem taşımaktadır. Sömürge deneyimine karşı dünyanın iki ayrı bölgesinde geliştirilen "karşıt" nitelikli milenaryan hareketler bu açıdan oldukça anlamlıdır. Zambiya'da Hıristiyan gelenekten ilham alan bir milenaryan hareket "Beyaz-karşıtı" bir içerikle ortaya çıkıp sömürge yönetimine karşı radikal bir protesto hareketine kaynaklık ederken (Martin 1980), Melanezya'da (Papua Yeni

---

107 Burridge (1985: 225) milenaryanizmi anlamada "karizma", "yabancılaşma" ve "anomi" terimlerini anahtar olarak önermekte ve bu terimlerin çağdaş Avrupa uygarlığını da değerlendirirken merkezî öneme sahip olduklarından hareketle, milenaryanist yönelimlerin Avrupa uygarlığının bütünleyici bir parçası olduğunu ileri sürmektedir.

108 Yahudi milenaryanizminin güncel bir örneği Yahudilikte mistik ağırlıklı Lubavitch hareketinin içerisinde kendisini göstermiş ve bu hareket içerisinde yer alan onbinlerce Yahudi, liderlerinin "Mesih" olduğu inancından hareketle, 1990'ların ilk yarısında özellikle Amerika ve Kanada'da milenaryan bir beklenti içerisinde mobilize olmuşlardır (bu konuda bkz. Shaffir 1993).

Gine) bir diğer Hıristiyan milenaryanizmi olarak ortaya çıkan "Kargo Kültleri" Beyaz-yanlısı bir mesaj yayarak özellikle bilgi akışı ve maddî zenginlik bağlamında Batı etkisini hakim kılmanın yollarını aramışlardır (Roscoe 1988). Yani bazı milenaryan hareketlerde geleneksel kültür ve inançlara yeniden canlılık kazandırmak ve yerli kültürü yabancı unsurlardan arındırmak hedeflenirken, diğer bazılarında (ki özellikle Melanezya'da ortaya çıkan Kargo Kültleri bu gruba girer) insanların yabancı (Batılı) mal ve ürünleri edinmek ve yabancı örgütlenme ve davranış kalıplarını taklit etmek gibi bir istek içinde oldukları görülmektedir (Adas 1987: xviii).

Milenaryan hareketlerin hem geleneksel/Batılı-olmayan hem de modern/Batılı toplumlarda ortaya çıktığı gözlenmiştir (Talmon 1968: 350-1). Ancak milenaryanizmin ifade buluş biçiminin geleneksel ve modern toplumlar arasında farklılık gösterdiği, geleneksel toplumlarda bir milenaryan aktivizmin dinî ve siyasal statükoya karşı bir rakip olarak bir çeşit "devrimci" öz ile ortaya çıktığı ileri sürülmektedir (Smith 1982: 232-233).[109] Modern ve seküler karakterli toplumlarda ise milenaryan hareketler otoriteye karşı açık bir siyasal muhalefet üretmekten ziyade dünyevîlikten uzak bir tür mistik strateji ile harekete yeni üyeler kazandırmakla meşgul olurlar; milenaryan hadiselerin gerçekleşmesini tümüyle Tanrı'nın inisiyatifine bırakan bu tür bir hareketin üyeleri, beklenen kurtarıcının ortaya çıkacağı zaman için gerekli hazırlıklar üzerinde yoğunlaşırlar. Aşağıda görüleceği gibi, Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinde gözlenen milenaryanizm nitelik olarak bu türe girmektedir.

Avrupa özelinde milenaryanizmi değerlendiren Burridge, akılcı yaklaşım tarzı ile sıkı bir düzenin toplumsal süreçlere

109 Devrimci içerik ile milenaryan eğilim arasındaki "ilinti"ye dikkat çeken Burridge (1985: 219), Budizm, İslâm ve Hıristiyanlığın başlangıçları itibariyle hem milenaryanizmin ayırt edici karakteristiklerine sahip, hem de "devrimci" olduklarını söylemektedir.

damgasını vurduğu dönemlerde milenaryan hareketlerin ortaya çıktığına dikkat çekmektedir:

> "[Milenaryan hareketlerin] hangi dönemlerde serpildiğine dikkat ediniz: Orta Çağ Kilisesi'nin aşırı rasyonel, aşırı sıkı bir düzen içinde ve katılımcı tutumdan uzak olduğu durumlar ve evreler; aydınlanma çağı; endüstri devriminin baharı; rasyonel bürokrasilerin yaygınlaştığı dönemler; bürokrasi ve teknolojinin bir teknokratik devrim çerçevesinde birleştiği durumlar" (Burridge 1985: 227-228).

Milenaryanizm üzerine yapılan bazı çalışmalarda, milenaryan beklentilerin başarısızlığı ya da gerçekleşmemesi durumlarında, eğer tümden bir hayal kırıklığı ile bir son bulma söz konusu olmamışsa, en azından milenaryan "yakarı"nın aktif ve radikal bir tonlamadan daha zayıf ve pasifist bir havaya bürünebileceği belirtilmiştir (Talmon 1968: 352; Smith 1982: 234). Bununla birlikte, Lundmark (1985) tarafından gösterildiği gibi, tersi bir durum da mümkündür; gerçekleşmemiş bir milenaryan beklenti, böylesi bir harekette etkinliklerin artan bir vecd ve saldırganlığa doğru evrilmesine de neden olabilmektedir.

## İslâmî Milenaryan Gelenek: Mehdicilik

Yukarıda işaret edildiği gibi, İslâm eskatolojisinde milenaryan kişilik figürü "Mehdi"dir. Kısaca söylemek gerekirse, Mehdi, dünyanın sonuna yakın zamanda "zuhur" edeceği beklenen ve inananları selâmete kavuşturmak için onlara rehberlik yapacak, İlahî olarak görevlendirilmiş kurtarıcıdır. Bu beklentide inananların dünyanın kötülüklerinden ve pisliğinden kurtulma umudu yatar.

Mehdi sözcüğü kelime anlamıyla "kendisine itaat edilen rehber" demektir (Süleymanoğlu 1992: 10). Sözcüğün kendisi Kur'an'da yer almamakla birlikte sözcükle aynı kökten (*heda*) Arapça *hadi* sözcüğü "ilahî rehber" anlamıyla kutsal kitapta yer almaktadır ve Allah'ın doksandokuz isminden ("Esma-ı Hüsna") biridir (Madelung 1986: 1231; Süleymanoğlu 1992: 10-11). Sözcüğün milenaryan anlamdaki kullanımı Peygamberin hadislerine dayanmaktadır. Bu hadislerde Peygamber Kıyamet gününün yakınlaştığını ve inananları selâmete çıkarmak için bir kurtarıcının geleceğini söylemiştir. Bazı kaynaklar Mehdi'nin zuhuratını bildiren elliden fazla hadis olduğunu ileri sürerler.[110] Bunlardan en iyi bilinen iki hadis şu şekildedir:

> Mehdi ile müjdelenmiş olun. Mehdi, Kureyş kabilesinden ve benim Ehl-i beytimden biridir. O, insanların ihtilaf içinde oldukları ve içtimaî sarsıntılar içinde bulundukları bir zamanda çıkar. Mehdi, daha önce zulüm ve cevr ve eziyet ile dolu olan dünyayı adalet ve insaf ile doldurur.
>
> Kıyamet kopmadan önce, Allahü Teala, benim evladımdan birini yaratır ki, ismi benim ismim gibi, babasının ismi, benim babamın ismi gibi olur ve dünyayı adaletle doldurur. Ondan önce dünya zulümle dolu iken, onun zamanında adalet ile dolar (*Türkiye Gazetesi Dinî Terimler Sözlüğü* 1: 348).

Mehdi düşüncesinin hem Sünni hem de Şiî itikatda ortaya çıktığı görülür. Bununla birlikte, her ne kadar belli noktalarda benzerlikler gözlenirse de Mehdi üzerine Sünni ve Şiî kavramlaştırmaların önemli ölçüde farklı olduğu tespit

---

110 Bu konuda özellikle Mehdi hakkındaki tüm hadisleri biraraya getiren ve konunun diğer boyutları üzerine de yararlı derleme olarak bkz. As-Siddiq, 1985

edilmektedir. En büyük Şiî topluluğu teşkil eden İmamiye (On iki İmam) Şiâsı'nda, Mehdi 873 yılında ortadan kaybolmuş olan onikinci ve sonuncu imamdır. Şiîler kendisinin dünyanın sonuna doğru saklandığı yerden çıkacağına ve Allah'ın adaletini dünyaya hakim kılacağına inanmaktadırlar. Mehdi'nin döneceğine inanç Şiîlikte merkezî bir yer işgal eder ve doktrinin önemli bir boyutunu oluşturur (Smith 1982: 239; ayrıca bkz. Madelung 1986: 1235-7). Oniki İmam Şiîliği'ndeki Mehdi'nin dönüşü inancı ile Hıristiyanlıktaki İsa-Mesih'in dönüşü inancı arasında paralellikler söz konusudur.

Sünni İslâm, Mehdi'yi bir zaman önce gözden kaybolmuş ve şu anda saklanmakta olup zamanı gelince "yeniden" ortaya çıkacak olan bir kişi olarak kavramlaştırmaz. Sünni inancında Mehdi, yaşayan Müslümanlar arasından Kıyamet gününe yakın zamanda "ilk kez" ortaya çıkarak dünyada Allah'ın nizamını hâkim kılacak olan kutsal bir kişidir. Ortaya çıktıktan sonra inananlara selâmete çıkmaları için rehberlik edecek ve Kıyamet Günü'nden hemen önce İslâm'ı tüm dünyaya yayacaktır.

Mehdi nosyonu Sünni dünyada özellikle popüler katmanlarda sıklıkla ifade bulursa da, On iki İmam Şiîliği'nde olduğunun aksine Sünni inanışın temel unsurlarından birini oluşturmaz. Smith (1982: 239) Sünni İslâm'da Mehdi inancının üzerinde özellikle duran çevrelerin tarikatlar olduğunu söylemektedir. Sünni ulemânın büyük çoğunluğu Mehdi nosyonu çevresinde oluşan söyleme kuşku ile yaklaşır. Bunun nedeni konunun Kur'an'da ve "sahih" hadis literatüründe yer almaması, sadece güvenilirliği tartışmalı olan hadislerden hareketle ortaya atılmış olmasıdır (a.g.y.).[111]

---

111 Mehdi beklentisine dair hadislerin güvenilir olmadığı görüşlerine karşı, hadislere dayalı olarak şekillenen Mehdilik hususunun Ehl-i Sünnet itikadı içinde önemli bir yeri olduğunu savunan bir çalışma olarak bkz. Süleymanoğlu, 1992.

## *Mehdici Hareketler: Tarihsel Arkaplan*

İslâm tarihi boyunca hem Sünni hem de Şiî çevrelerde Mehdi figürü çevresinde kristalize olmuş irili ufaklı milenaryan hareketler görülmüştür. Bunların pek çoğu siyasal bir köken ya da yönelime sahipti. Bu hareketlerin liderleri kendilerinin beklenen Mehdi olduğunu iddia etmişler ve yaşadıkları topraklarda hâkim yerli ve (özellikle Batı müdahalelerine bağlı) yabancı yöneticilere karşı silahlı mücadeleler örgütlemişlerdir.

Bunların Şiî dünyada ortaya çıkmış olanları arasında en iyi bilinen, muhtemelen 19. yüzyıl ortalarında İran'da patlak veren Babiî hareketidir. Bu İran'da teokratik bir devlet kurmayı amaçlayan siyasal bir hareket idi; ancak bu amacın başarısızlıkla son bulması sonucunda hareket bugün Bahaîlik olarak bilinen ve dünya çapında etkili apolitik ve mistik bir milenaryan inanca dönüşmüştür.[112]

Buna benzer ama Sünni İslâm içerisinde ortaya çıkan milenaryan bir hareket, Sudan'daki Mehdiye hareketidir. Bir İslâmî milenaryan hareket olarak başlayan ve 19. yüzyılın sonunda Sudan'da otokratik bir devletin kurulması sonucunu veren Sudan Mehdiye hareketi İslâm orijinli milenaryan hareketler içerisinde akademik ilgiyi en fazla çekeni olmuştur.[113]

Bir diğer önemli örnek 19. yüzyılın sonunda Hindistan'da görülen Ahmediye hareketidir. Hareketin önderi

---

112 Babilik ve Bahailik üzerine sosyolojik değer taşıyan çalışmalar olarak Smith 1982 ve 1987'ye bkz.

113 Hareketin kapsamlı bir tarihsel değerlendirmesi için bkz. Holt, 1958. Hareketi milenaryanizmin geleneksel nedenselci açıklaması çerçevesinde değerlendiren sosyolojik yönelimli bir çalışma olarak bkz. Brown, 1970. Weber'in "karizmatik otorite" nosyonu temelinde hareketi irdeleyen bir diğer sosyolojik çalışma için bkz. Dekmejiyan ve Wyszomirski, 1972. Ayrıca hareketin anlamını ve doğasını fundamentalizm ile bağlantılı biçimde yeniden değerlendiren bir girişim olarak bkz. Voll, 1979.

Mirza Gulam Ahmed kendisini hem (Hıristiyanlarca beklenen) Mesih hem de Mehdi ilan etti, ancak Mesihlik iddiasını daha belirgin biçimde vurguladı.[114] Bununla birlikte Gulam Ahmed ve öncülük ettiği hareketi yalnızca milenaryanizm çerçevesinde düşünmek bir basitleştirme hatasına neden olacaktır. Çünkü kendisini Mehdi ve Mesih ilan etmekten öte, Gulam Ahmet, Peygamber gibi kendisine Allah'dan vahiy geldiğini de iddia etmekteydi. İş bu şekilde peygamberlik iddia etme noktasına varınca, bu durum, kendisi ve hareket hakkında son derece ciddi rahatsızlıkların başgöstermesine neden oldu; öyle ki o günden beri Müslümanların pek çoğu bu hareketi "heretik" (sapkın) olarak değerlendirmektedirler.

Son olarak 1979'da önderlerinin kendisini Mehdi ilan ettiği 400 kişilik bir grubun Mekke'deki Büyük Cami'yi işgal etmesi olayını zikretmek uygun olacaktır. İşgalcilerin amacı kokuşmuş olarak gördükleri Suudi rejimine karşı halkı harekete geçirerek rejimi yıkmaktı. Her ne kadar ayaklanma kanlı bir şekilde bastırıldıysa da, geride Suudi Krallığı'nın prestijini ciddi biçimde sarsan derin bir etki bırakmıştır (Hiro 1988: 128-134).

## Şeyh Nâzım Çevresi'nde Mehdi İnanışı

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunda hakim olan Mehdi beklentisi bu eskatolojik düşüncenin Sünni kavramlaştırmasına dayanır. Müridler Mehdi konusunda Sünni ve Şiî anlayışların birbirinden farklı oluşundan haberdardırlar ve Şiî versiyonu yanlış, hatta dejenere olarak değerlendirirler.

Şeyh ve müridler zamanımızın Mehdi'nin zamanı olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre, bugün dünyadaki her olay

---

114 Mirza Gulam Ahmed ve Ahmediye hareketi için bkz. Lavan, 1974.

Mehdi'nin belirmesinin çok yakında olduğunu gösteren bir kanıttır. Şeyh Nâzım konuşmalarında sıklıkla Mehdi'nin ortaya çıkmasının çok yakın olduğuna değinerek müridleri hazırlıklı olmaları için uyarır. Ona göre dünya artık son günlerine yaklaşmıştır ve Kıyamet Günü'ne giden yola girilmiştir. Bunun, "Müslümanların birbirine hiç merhamet etmemesi" gibi küçük işaretlerinin halihazırda görüldüğünü söyleyen Şeyh, "Mehdi'nin ortaya çıkması" gibi büyük işaretlerinin de her an mümkün olduğuna işaret etmektedir.[115] Kısaca Şeyh, dünyayı Kıyamet Günü'ne götürecek en kötü günlerin gelmekte olduğuna dair uyarıda bulunmaktadır. Topluluk üyeleri yakın gelecekte beklenen tahribatın geçici bir karanlık çağ olacağına ve bunu takiben "gerçek" inananlar (örneğin Vahhabîler değil) için bir altın çağın yaşanacağına inanmaktadırlar. Körfez Savaşı'nı Mehdi'nin ortaya çıkmasının yakınlığına işaret eden büyük bir tahripkâr olay olarak düşünen Şeyh Hişam zamanın artık bu söz konusu karanlık çağ olduğunu belirterek bundan daha kötüsünün de geleceğini söyler. "Bu çağdan sonra 'Mehdi Aleyhisselam'ın çağı olan altın çağ gelecektir. [Bu nedenle] yakınlarda etrafımızda pek çok olay meydana gelebilir. Bunun için herkes [müridler] Şeytan'ın aldatmacalarına karşı dikkatli olmalıdır."

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunun Mehdi'nin zuhuratı konusunda sahip olduğu "malûmat" oldukça zengin görünmektedir. Bu konudaki en önemli sorular, Mehdi'nin halihazırda nerede olduğu; kimliği ile ilgili ayrıntılar; nasıl

---

115 İngilizce olarak yaptığı bir konuşmada Şeyh Nâzım Kıyamet Günü'nün on büyük işaretini şu şekilde bildirmektedir: 1. Büyük bir dünya savaşının çıkması; 2. Mehdi'nin gelmesi; 3. Deccal'in ortaya çıkması; 4. İsa-Mesih'in geri dönüşü; 5. Dünya üzerindeki üç bölgenin yerle bir olması; 6. Tüm dünyayı koyu bir duman tabakasının kaplaması; 7. Yaygın biçimde vuku bulan depremler; 8. Her yerde görülen yangınlar; 9. Yecüc ve Mecüc; 10. Güneş'in Batı'dan doğması. Yecüc ve Mecüc, Kur'an'da zikredilen ve Kıyamet'e yakın zamanda dünya üzerinde belirerek dünyayı viraneye çevirecek olan iki zararlı ve tahripkâr kavimdir (bkz. Wensick 1987: 1142)

ve hangi koşullar altında dünya üzerindeki varlığını açığa vuracağı; nasıl bir eylem plânı izleyip, nereye gideceği ve ne yapacağıdır. Bunlar Nakşibendîler için muamma değildir. Bu sorulara karşılık olan bilgiler onlara dünya üzerinde Mehdi ile ilgili her şeyi bilen yegâne insan olduğunu düşündükleri Şeyhleri aracılığıyla ulaşmaktadır; Şeyh, Mehdi ile sürekli "ruhanî" temas içindedir! Bu konuda Şeyh Hişam şunları söylemektedir:

> "Doğu ile Batı arasında Mehdi'den bahseden, Mehdi'nin kim olduğunu, nerede olduğunu, görevlendirdiği kişilerin ve vekillerinin kimler olduğunu, halifelerinin kimler olduğunu bilen, Şeyh Nâzım'dan başka bir velî yoktur! Bu demektir ki, o yirmidört saat Mehdi ile buluşma halindedir; her zaman Mehdi Aleyhisselam'ın yanındadır. Burada, yanımızda olabilir, fakat aynı zamanda orada Mehdi ile beraberdir. Çünkü o [Şeyh Nâzım] artık bir *nûr*'dur. Ruhunu onu kuşatan 'kafes'ten kurtardığı için artık herkese ve her yere ulaşabilir. Fiziksel beden, ruhun kafesidir ve o [ruhu bu kafesten özgürleştiği için] aynı anda yüzlerce yerde olabilir. Onu bu farklı yerlerde görmek için bize izin yoktur. Fakat o her zaman Mehdi Aleyhisselam'ın huzurundadır; burada sizinle oturuyor olabilir, ama gerçekte orada [Mehdi ile] oturmaktadır" (Peckham Camisi, Güney Londra, 14 Mart 1992).

Açıktır ki, Şeyh Nâzım'ın Mehdi ile buluşması ve onun huzurunda olması fiziksel olmaktan ziyade ruhanî bir telâkkîdir. Şeyh Hişam bir başka sohbetinde geçmişte Büyükşeyh Dağıstanî'nin Mehdi ile bir kez fiziksel olarak buluştuğunu fakat Şeyh Nâzım'ın henüz sadece ruhanî olarak böyle bir buluşma içinde olduğunu, fiziksel olarak Mehdi ile görüşmediğini söylemiştir. Öte yandan Şeyh Nâzım Türkçe

bir kitabında kendi şeyhi Dağıstanî'nin bir defasında Mehdi'nin huzuruna davet edildiğinde kendisini de beraberinde götürdüğünü söyler ve Mehdi'nin fiziksel özelliklerini betimler (Şeyh Nâzım 1986: 176).

## "*Zuhurat*"

Şeyh Nâzım çevresi, Mehdi'den *Sahib üz-Zaman* (Zaman'ın Sahibi) olarak söz ederler. Onun şu anda yaşadığına fakat henüz kendisini (Mehdi olarak) açığa vurmadığına inanırlar. Mehdi, tüm insanlığın karşısına bu kimlikle çıkmak için uygun zamanı beklemektedir. Böylesi bir zaman, yukarıda da belirtildiği gibi, çok uzak değildir. Aslında, Mehdi'nin belirmesinin gerçekten çok yakın olduğunu gösteren pek çok işaret ve olay söz konusudur.

Mehdi'nin kimliği, şu anda nerede olduğu, yaşamının bazı ayrıntıları ve ortaya çıktıktan sonra yapacakları hakkında topluluk üyelerinin günlük yaşam rutinleri içerisinde sıklıkla gündeme getirdikleri bilgi demetleri vardır. Bu bilgilerin kaynağı manevî kudretiyle onları Allah katından derleyip müridlerine aktaran Şeyhtir. Aşağıda Mehdi ile ilgili olarak Şeyh Nâzım çevresinde yaygın olan söylemin bir dizi kaynaktan (Şeyhin çeşitli sohbetleri, Şeyh Hişam'ın özellikle bu konuyu ele alan iki uzun ve ayrıntılı konuşması, müridlerle yaptığım konuşmalar ve Şeyhin Mehdi ile ilgili olarak daha önceki yıllarda söylediklerinin yer aldığı basılmış kitap ve kitapçıklardan) derlenmiş bir özeti yer almaktadır.

**Biyografik Noktalar:** Mehdi Mekke yakınlarında, şehir merkezinin dışındaki *Vadi el-Fatıma* denilen yerde dünyaya geldi.[116] Henüz yedi günlük iken *Hızır Aleyhisselam* tarafın-

116 Bu paragraf Şeyh Hişam'ın bir sohbetinde ve Şeyh Nâzım'ın bir kitabında (Şeyh Nâzım 1986a: 175-81) yer alan bilgilere dayanmaktadır. Habibis (1989: 225) Şeyh Nâzım'ın, Mehdi'nin 1941'de doğduğunu söylediğini aktarmaktadır.

dan isim konmak üzere "Büyükşeyh Dağıstanî Hazretleri"nin huzuruna, İstanbul'daki Yeraltı Camisi'ne getirildi. Orada Peygamber'in ruhaniyeti de hazır bulunmaktaydı. İlkin, Şeyh Dağıstanî tarafından sol kulağına ezan okundu. Sonra Peygamber tarafından kendisine *Muhammed el-Mehdi* adı verildi. Orada bulunan tüm evliya "Zamanın Sahibi" Mehdi'ye biat ettiler. Bundan sonra O Mekke'ye annesinin yanına geri götürüldü.

"[Mehdi] 18 yaşındayken Peygamber'in Ehl-i Beyt'inden Hazreti Ali'nin soyundan gelen bir kadın ile evlendi. Ondan üç çocuğu oldu; iki oğlan bir kız" (Şeyh Hişam'ın konuşmasından). Şeyh Nâzım'm bildirdiğine göre (1980'lerin ortalarında) Mehdi 40-50 yaşları arasında idi (Şeyh Nâzım 1987: 32).

22-23 yaşlarında Mehdi Necd ile Yemen arasındaki *Rub al-Hali* denilen yere götürüldü. Bu çöllük bölgede yaşam yoktur; sadece *seyyar kum denizleri* vardır. Sıradan bir insanın buraya ulaşması mümkün değildir; çünkü bölgeyi kontrol eden "cinler" böyle birini yakacaklardır. Sadece evliya arasından izin verilmiş olanlar buraya ulaşabilirler. Mehdi şu anda burada, kendisi için melekler tarafından inşa edilmiş olan ve *Kubbe't ûs-Suhada* (Mutluluk Mağarası) denilen mağarada yaşamaktadır. Orada doksandokuz tane büyük evliya (kırk tanesi Mehdi'nin halifesi, diğer ellidokuzu vekili) onunla birlikte yaşamaktadır. Son olarak, ki burası müridler açısından en önemlisidir, Şeyh ruhaniyetiyle sürekli olarak orada Mehdi ile beraberdir (Şeyh Hişam'ın konuşması ve Şeyh Nâzım 1986a: 175; 1986b: 2; 1987: 32).

Bu noktaya Şeyh Hişam özellikle dikkat çeker:

> Takipçisi olduğumuz üstadımızın [Şeyh Nâzım] sahip olduğu bir ruhaniyet o mağarada her zaman Mehdi'nin huzurundadır. Onun bir diğer ruhaniyeti Medine'de Peygamber Efendimizin huzurundadır. Bir

üçüncü ruhaniyeti Kabe'de *Hacer ül-Esved*'in altındadır. Bu üç yerden Şeyhimiz hiç kaybolmaz.

"**Zuhurat**": Mehdi, Şeyh tarafından 2000 yılı gelmeden önce çıkacağı öngörülen bütün zamanların en büyük savaşının ortasında zuhur edecektir. Bu savaş Rusya ile Türkiye arasında ortaya çıkan bir ihtilafa bağlı olarak ve Rusya'nın Türkiye'yi işgali sonucunda başlayacaktır.

Büyük Savaş, ya da Üçüncü Dünya Savaşı çıkacağı şeklindeki öngörü 1980'lerden bu yana dünya siyasetinde ortaya çıkan dramatik değişikliklere bağlı olarak belli modifikasyonlara uğramış gibi görünmektedir. 1980'lerin ortalarında, Şeyh Nâzım, Afganistan'ı işgal etmiş olan Sovyetler Birliği'nin, sırasıyla İran'ı ve Türkiye'yi işgal edeceği şeklinde kehanette bulunuyordu; "Rusya"nın (Sovyetler'in) Türkiye'yi işgali Büyük Savaş'ın başlangıcı olacaktı (Şeyh Nâzım 1986b: 3; bu senaryonun 1981'e tarihlenen daha erken bir versiyonu için bkz. Habibis 1989: 225). Bugün, "Yeni Dünya Düzeni"nde, her ne kadar öngörünün temel dayanağı (Rusya'nın Türkiye'yi işgali) değişmediyse de, senaryo belli değişmeler geçirmiştir. İlkin, şu anda bitmiş görünen Körfez Savaşı yeniden başlayacaktır.[117] Bu defa Saddam daha önce sakladığı gerçek nükleer silahlarını kullanacak ve hem İsrail'e hem de Riyad'a saldıracaktır. Bunun üzerine, Amerika'nın başını çektiği "kâfirler cephesi" Türkiye'yi bu savaşa

---

117 İsveçli bir bayan mürid Körfez Savaşı başladığı zaman bunu Büyük Savaş'ın ilk işareti olarak düşündüklerini, hatta Şeyhin kendisinin de başlangıçta bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Ancak, kutsal Ramazan ayı gelince "evliya" bu mübarek ayda savaşılmasına izin vermediği için savaş Ramazan ayının hemen öncesinde bitmiş gibi göründü. Oysa ki gerçek savaş henüz başlamamış, yine Irak ile ilgili bir soruna bağlı olarak yakında başlayacak ve feci sonuçlara yol açacaktı. Sovyetler'in çöküşü ve Körfez Savaşı gibi dünya ölçeğinde etkili olayları "Mesih" in belirmesinin yakınlığına işaret olarak yorumlayan, bunu yaparken bizim örnek-olayımızla oldukça benzer bir söylem üreten güncel bir Yahudi milenaryan hareket için bkz. Shaffir 1993 (özellikle s. 118)

bulaştıracaklardır.[118] Türkiye bu savaşa bulaşınca, Rusya daha fazla tarafsız kalmayıp hem Türkiye'ye saldıracak hem de komünizme geri dönecek. Rus askerleri İstanbul'a saldıracak ve işgal edecekler. Savaşın bu esnasında, Mehdi belirecektir (Şeyh ve müridlerin konuşmalarından).

Dünyadaki savaşların sonuncusu ve en korkuncu olan bu savaş üç ay sürecektir. Bu savaşta, her yedi kişiden altısı öldürülecek. Mehdi'den başka dünyadaki hiç kimse bu savaşı durduramayacaktır (Şeyh Nâzım 1986b: 3; 1987: 35; ve müridlerle konuşmalardan).

Mehdi, Suudi Arabistan'da Medine'de ortaya çıkacaktır. Daha erken tarihli bir kaynakta Şeyh, ortaya çıktıktan sonra Mehdi'nin üç kez tekbir getireceğini ve bunun sonucunda Büyük Savaş'ın duracağını söylemiştir (Şeyh Nâzım 1986b: 3). Bununla birlikte, daha yakın bir zamanda Şeyh Hişam yukarıda zikredilen konuşmalarında farklı bir hikâye ortaya atmaktadır. Buna göre Medine'de ortaya çıktıktan sonra Mehdi, *Lâ havle ve lâ kuvvete illa billah'il aleyhilazim* diyerek derhal Şam'da belirecek ve orada üç kez tekbir getirecektir. İnananlardan her kim bu tekbirleri duyarsa kendisini Şam'da bulacaktır. Bundan sonra Mehdi üç kez daha tekbir getirecek ve buna bağlı olarak savaş duracaktır. Mehdi'nin savaşı nasıl durduracağını Şeyh Hişam şu şekilde açıklamaktadır: "Mehdi savaşı sırrı ortadan kaldırarak sona

---

118 Kendisi ile yaptığım konuşmada, Şeyh Nâzım Mehdi'nin ortaya çıkmasına giden yolda ilk olayın Türkiye'yi "velvele"ye verecek bir siyasal değişiklik olacağını ve bunu Üçüncü Dünya Savaşı'nın izleyeceğini söyledi. Türkiye'de meydana gelecek siyasal rahatsızlık hakkında Şeyh Mehdi konusu ile de bağlantı kurarak şu değerlendirmeyi yaptı: "Bugün Türkiye'de iki grup insan vardır. Biri dini kucaklamak, diğeri ise kaldırıp atmak istemektedir. Bu ikinci grubun bir süre için Türkiye'de hakimiyet kurmasına izin verilecektir. Sadece üç ay için... Bu üç ay tamamlandıktan sonra, her şey değişecek. Osmanlı tüm haşmetiyle geri dönecektir. Sultan yeniden tahtına oturacaktır. ... Fakat onların gelmesinden önce, Türkiye'de bir şey değişecek ve ülkenin altını üstüne getirecek. Allah millete acısın" (Dergâh, Kuzey Londra, 5 Nisan 1995).

erdirecektir. Sır, *enerji*'dir. Dünyadaki her şey enerjiden enerjiye dönüşür. Enerji her şeyin kaynağıdır. Mehdi enerjiyi kontroluna aldığı zaman, her şey duracak, Üçüncü Dünya Savaşı da duracak."

Savaş durduktan sonra Mehdi yedi adımda, Şam-Homs-Trablus-Halep-Konya-Bursa yolu ile İstanbul'a vararak Mukaddes Emanetler arasındaki Peygamberin cübbesini, kılıcını ve sancağı alacak, İstanbul'da "Deccal"in Horasan (İran)'dan ortaya çıkmakta olduğunu ilan edecek ve onun şerrinden sakınmak isteyenlere Şam'a, Mekke'ye ya da Medine'ye gitmelerini, ancak sakın ola ki Kudüs'e gitmemelerini, çünkü orada Yahudilerin Deccal'i beklemekte olduklarını söyleyecektir (Şeyh Nâzım 1986a: 177-81; 1986b: 3-4). Merkez karargâhı olan Şam'a maiyetindekilerle birlikte döndükten sonra, Deccal ve ordularına karşı gerçek cihadı başlatacaktır.[119] Tam bu noktada, Şeyh Hişam Mehdi'ye ilişkin hikâyeye Nakşibendî söylemi açısından oldukça önemli bir eklemede bulunur:

> "Şam'a girer girmez oradaki Emevi Camisi'ne giden Mehdi ve çevresindekiler, Üstadımızı [Şeyh Nâzım] Cuma Namazını kıldırmak ve hutbe vermek üzere öne çıkaracaklar. Çünkü Mehdi kılıç gücüne sahip iken, Şeyhimiz fikir verme gücüne sahiptir. Mehdi Aleyhisselam savaşın komutanıdır; fikrî [ideolojik] komutan ise bizim aramızda olan, Allah'ın bizi O'nu tanımakla ödüllendirdiği ulu kişidir [Şeyh Nâzım]. O vakitte orada, minberde olacak ve hutbeyi vermek

---

119 Şeyh Hişam bu iki olayın meydana geliş sırasını tersine çevirmektedir. Onun konuşmasına göre, savaş durduktan sonra Mehdi Şam'da üç tekbir daha getirecek ve Deccal'in ortaya çıkmakta olduğunu bildirecektir. Daha sonra maiyetindeki Hazreti Ali'nin soyundan 12000 kişi ile birlikte (yedi değil) üç adımda İstanbul'a varacak ve Peygamber emanetlerini Şam'a getirecektir.

üzere [Mehdi'den] emir bekleyecektir" (Peckham Camisi, Güney Londra, 24 Mart 1992).[120]

## *Ara Değerlendirme*

Yukarıdaki eskatolojik hikâyenin içeriğinin dikkatli bir analizi, hikâyenin, onun alıcısı olanlarda, yani Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunda, özgüven ve özsaygıyı yükseltmeyi amaçlayan bir nitelik taşıdığını ortaya serer. Şeyh Nâzım, Büyükşeyh Dağıstanî, Nakşibendî tarikatı ve tüm müridler bu hikâyede son derece şerefli, itibarlı ve ayrıcalıklı yerlere konmaktadırlar. Şeyh Hişam, örneğin, şunları dile getirir:

> "Mehdi'nin belirmesi, Şeyhimizin belirmesidir; ve Şeyhimizin belirmesi, hepimizin belirmesidir. Çünkü biz onun takipçileriyiz. Şeyhimizin belirmesi Peygamberin elindedir. Peygamber O'na emir verdiği anda, milyonlarca insan O'nun peşine takılacak. O zaman, Altın Çağ olacaktır" (Peckham Camisi, Güney Londra, 25 Mart 1992).

Çok sayıda mürid için, Mehdi nosyonunda, daha iyi bir dünyanın geleceğine dair umutlar yatar. Mehdi nosyonunun sürekli biçimde dile getirilmesi, özellikle Batılı-olmayan (Türk ya da Hint-Pakistan kökenli) müridler için umut dolu bir gelecek portresi çizer ve halihazırdaki yoksunluk ve sıkıntılara tahammülü sağlar. Müridlerin aralarındaki konuşmalarda sıklıkla, "Mehdi geldiği zaman..." diye başlayan ve

---

120 Mehdi'nin dünyevî (askerî) olduğu kadar dinî bir önder de olduğu şeklinde karşı bir görüş için bkz. Süleymanoğlu (1992: 193). Aynı kitapta, Süleymanoğlu, Mehdi üzerine yazılmış bir eserde, Mehdi'nin 18 yaşlarında Şam şehrinin minberine çıkıp hutbe okuyacağının rivayet edildiğini aktarmaktadır (a.g.e., 153-154). Ayrıca Mehdi'nin imam olacağı, namaz kıldırmanın ona ikame edildiği, Hz. İsa'nın da nüzulünden sonra Mehdi'nin arkasında namaz kılacağını rivayet eden konu ile ilgili hadisler vardır (bkz. a.g.e. 228-238).

geleceğe yönelik pozitif bir beklenti veya iddia ile son bulan cümlelere rastlanır. Öte yandan, özellikle Batılılar arasında, Mehdi söyleminin yoğunluğundan şikâyetçi olan müridlere de rastlanır. Önde gelen bir İngiliz mürid, Londra'da Şeyhin konuşmalarında yakın zamanlarda giderek daha ağırlıklı bir yer işgal etmeye başlayan Mehdilik meselesinin, son beş-altı yılda topluluk içerisinde sayıca öne çıkmaya başlayan Güney Asya kökenli göçmen Müslümanlara bağlı olduğunu söyler. Ayrıca, Şeyhin sohbetlerinde, Mehdiliğe doğru artan tematik değişmenin İngiliz müridlerin pek çoğunda hayal kırıklığı yarattığını ve onların topluluk etkinliklerine katılımının azalmasına yol açtığını da sözlerine ekler. Bir konuşmasında meseleyi şu şekilde açıklığa kavuşturmaya çalışır:

"Son yıllarda artan derecede, sanırım esas itibariyle bu köy kökenli insanların ihtiyaçlarına karşılık vermek için, Şeyhin konuşmalarının içeriğine Mehdilik konusu hâkim oldu. Bizim [İngilizler] için bu konu çok büyük anlam ifade etmiyor. Bu bir öğreti olarak benimseyeceğimiz ya da reddeceğimiz bir şey değil. Biz buna inanıyoruz. Mehdi'ye, onun geleceğine, ondan sonra İsa Aleyhisselam'ın geleceğine inanıyoruz. Hepsi bu! Yani bunu biliyoruz ve kabul ediyoruz. Fakat bu Mehdici söylem yolu ile, yani 'Mehdi gelecek ve tüm sorunlar çözülecek' lafzı ile moralimizin yükseltilmesi yönünde bir ihtiyaç hissetmiyoruz. Çünkü bu bizim [bu yolu seçerken] arayışında olduğumuz şey değil. Biz başka bir şeyin arayışındayız: Maneviyat... Oysa ki bu Mehdici söylem insanların manevîyatına hitap eden nitelikte değil; sadece gündelik yaşam için [onun zorluk ve sıkıntıları karşısında] moral sağlamaya yaramakta. Metafizik olmaktan ziyade fizik bir konu. [Sonuç olarak] Şeyhin öğretisinin içeriğine giderek Mehdiciliğin hakim olması pek çoğu-

muz için ilgi ve dikkati dağıtan bir etki yapıyor. Hatta bu bizim için bir bunalım! Belki, köy kökenli insanların yaşadıkları sorunlara bir çözüm. Fakat bizim ihtiyaçlarımıza bir çözüm değil" (Özel görüşme, Doğu Londra, 30 Temmuz 1992).

Benim gözlemlerime göre de Mehdilik ile ilgili temalar özellikle Hint Altkıtası kökenli ve çoğunluğu bu İngiliz müridin tanımlamasına giren (kültürel olarak) köylü ve (sosyo-ekonomik olarak) aşağı sınıf müridlerin arasında yaygın biçimde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bütün Batılı müridlerin bu Mehdici temalara kapalı olduğunu ya da bunları cazip bulmadığını ileri sürmek yanlış olacaktır. Her şeyin ötesinde, aşağıda değinileceği gibi, milenaryan senaryoda Batılı müridlere verilen yer, onların bir kısmının bu konuya özellikle ilgi duyduklarını göstermektedir.

## *Deccal ve İsa Mesih*

Nakşibendî milenaryanizmi, Mehdi'nin zuhuratı ile bağlantılı olarak, iki diğer milenaryan şahsiyetin belirmesini de içerir. Bunlar İsa Mesih ve Deccaldir. Nakşibendî düşüncesinde Deccal Yahudiler'in beklediği Mesih'e tekabül eder ve Şeytan'ı temsil eder. Deccal'in ortaya çıkması Hak ile Batıl'ın karışmasına sebep olacak ve Allah yolundan ayrılan herkese zarar verecektir. Bu nedenle Mehdi sözcüğünü Mesih'in İslâm dinindeki karşılığı gibi düşünmek yanlıştır.[121]

---

121 Bununla birlikte genç bir Kıbrıslı Türk mürid Mehdi nosyonunu diğer dinlerdeki mesihçi inanışlarla aynı düzeyde telâkki ederek, "Hıristiyanlar, Yahudiler, Budistler, Müslümanlar, ... hepimiz 'birini' bekliyoruz" der. Ancak bu ifade, Mehdi'yi Mesih'in müslümanlıktaki karşılığı olarak düşündüğü anlamına gelmez; onlar (Nakşibendîler ya da genelde Müslümanlar) Mehdi'yi beklerken, Yahudiler (her ne kadar kendileri ona Mesih dese de aslında) Deccal'i beklemekte, Hıristiyanlar ise İsa'nın nüzulünü (gökten inmesini) beklemektedirler.

"Mesih" Kur'an'da İsa (*Jesus*) Peygamberin bir sıfatı olarak, fakat milenaryan olmayan bir anlamda kullanılmıştır (Wensinck 1991: 726). Hadislerde ise sözcük iki ayrı şahsa atfen kullanılmıştır: Kur'an'da olduğu gibi İsa için ve Deccal yani Yalancı Mesih (*Anti-Christ*) için...

İslâm'da Deccal Kıyamet'e yakın zamanda bir kâfir olarak ortaya çıkacak olan ve tüm dünyayı küfrü yaymak amacıyla dolaşacak olan bir şahsiyete işaret eder.[122] Sözcük Kur'an'da değil hadislerde geçer. Abel'e göre Deccal'in ortaya çıkması ve temel karakteristikleri ile ilgili bu hadislerin ayrıntıları, Hazreti İsa'nın kendi yolunu izleyenlere verdiği vaazlar ve Kıyamet ile ilgili Hıristiyan yazmalarında yer alan bilgilerden kaynağını almaktadır (Abel 1965: 76). Aşağıda aktarılacak olan Şeyh Nâzım'ın Deccal'in ortaya çıkışına dair bildirdikleri de söz konusu hadislerden temellenmekte gibi görünmektedir.

Nakşibendîlere göre Yahudiler her ne kadar ("yanlışlıkla") Mesih'i beklediklerini söyleseler de aslında Deccal'i beklemektedirler. Kuzey Londra'da radikal/fundamentalist Yahudilerin yaşadığı Stamford Hill'den geçerken bir binaya asılmış olan bir pankart üzerinde "Mesih'in gelmesi yakın. Hazır ol!"[123] yazısını gören Şeyh Nâzım kızgınlıkla şu yorumu yapar: "Bekledikleri Deccal'dir. Deccal'in peşine takılacak olanlar şunlardır: (1) Yahudiler, (2) Veled-i Zinalar, (3) Kötü hayat kadınları".[124]

---

122 İslâm eskatolojisinde Deccal telakkisinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Sarıtoprak 1992. Sarıtoprak Deccal'i belli bir şahsiyet olarak değil fakat küfrü yaymayı amaçlayan bir *hareket* olarak anlamak gerektiğini düşünmektedir (a.g.e. 152). Deccal nosyonu üzerine benzer bir yaklaşım, Deccal'i dini reddeden ya da din-karşıtı bir (ideolojik) hareket olarak kavramlaştıran Nurculukta ortaya çıkmaktadır (bkz. Beki *tarihsiz*: 36-41).

123 Bu, önceki sayfalarda da zikrettiğimiz, liderlerinin Mesih olduğuna inanan ve bu konuda Batı dünyasında (özellikle Amerika'da) oldukça etkili bir propaganda yapan Lubavitch Yahudilerine ait bir binada asılı bir pankarttır (bkz. Shaffir 1993).

124 Sarıtoprak (1992: 85) ise çalışmasında hadislerde Deccal'i izleyecek üç grubu

Daha önce yapmış olduğu bir konuşmada Şeyh Nâzım şu bilgileri verir:

> "Deccal Horasan'dan (İran) çıkacak[125] ve 70.000 Yahudi ile birlikte dosdoğru İsrail'e gidecek. İsrail bugün onu beklemektedir. Orada, Filistin toprakları üzerinde kurulmuş olmasının nedeni budur: Deccal'e ortaya çıktıktan sonra nereye gideceğini bildirmek için! Yahudilerin meclisinde büyük bir taht vardır. Hiç kimsenin oraya oturmasına izin vermezler. O taht Deccal içindir. İsrail'e geldiği zaman o tahta oturacak ve 'Ben bu dünyanın hükümdarıyım ve sizin tanrınızım. Bana secde edin!', diyecek. Yahudiler onu *Ahir Zaman*'da gelecek olan Peygamber diye bekliyorlar. Oysa ki gerçekte bekledikleri bizim Peygamberimizdi. Fakat O'nu reddettiler, şimdi Deccal'i bekliyorlar" (Şeyh Nâzım 1986a: 177-8).

Milenaryan hikâyenin son kısmı, Mehdilik hadisesinin diğer iki figürünü de özellikle kapsam içine almaktadır:

> "Horasan'da ortaya çıktıktan sonra Deccal Kudüs'e gidecek ve oradan tüm dünyaya küfrü yaymak üzere kırk günlük bir seyahate başlayacak. Kırk gün tamamlandıktan sonra İsa Peygamber cennetten nüzul edecek, Deccal'i öldürecek ve Şam'da Mehdi ile buluşacak. Mehdi dünyada yedi yıl hüküm sürecek. Ondan sonra Mehdi ölecek ve İsa kırk yıl dünyada hüküm sürecek. Bu kırk yıl içerisinde dünyada kötü ve şeytanî olan her şey temizlenecek ve dünya adeta

---

şu şekilde sıralamaktadır: Yahudiler, münafıklar ve bazı kadınlar.

125 Deccal'in Horasan'dan ortaya çıkacağı bilgisi ilk kez Aziz Epharem'in Apocalypse'inde bildirilmiş olup, öte yandan, bir hadiste yer almaktadır (Abel 1965: 76). Ancak Deccal'in ortaya çıkışına ilişkin olarak üç diğer yer adının zikredildiği hadisler de vardır. Bunlar; Şam, Bağdat ve Şam-Bağdat arasındaki bir köydür (Santoprak 1992: 149).

cennet gibi olacak. İsa'nın kırk yıllık hükümranlığı tamamlandıktan sonra, kötüler ve şeytanîler dünya üzerinde azar azar yeniden ortaya çıkacaklar ve on yıl içerisinde çoğalacaklar. Bu on yıl da tamam olduktan sonra, İsa ölecek ve Hazreti Muhammed'in Medine'deki mezarının arkasına gömülecek. Bunu müteakip, tüm inananların huzur içinde ölmesi için vakit tamam olacak ve dünya üzerinde sadece kötüler ve kâfirler kalacak, tâ ki Hesap Günü onların üzerine düşene kadar... Sonra, onlar da ölecek" (Şeyh Nâzım 1986b ve 1987).

Türk müridleriyle yaptığı bir sohbette Şeyh Nâzım Deccal'in şu anda Hint Okyanusu'ndaki bir adada zincirlenmiş olduğunu bildirdi. Allah insanların onu görmesini istemediği için bu ada daimî olarak bir sisle kaplı durumdadır. Öte yandan, önde gelen bir Arap mürid Deccal'in şu anda Amerika'da olduğunu ileri sürmüştür. Deccal'in nerede olduğu meselesini daha da karmaşık hale getirircesine, yaşlı bir Pakistanlı mürid de Deccal'in Tel Aviv'de olduğunu söylemiştir. Aynı Arap mürid dünya üzerinde farklı dönemlerde Şeytan'ın temsilcileri olarak 39 "küçük" deccalin ortaya çıktığını, şu anda beklediklerinin ise kırkıncı ve sonuncu "asıl" Deccal olacağını söylemiştir. Yeni ortaya çıkan her deccal birikimli olarak kendisininkine ek olarak daha önceki deccallerin gücüne de sahiptir. Bu Arap mürid, bir başka sefer Şeyhin de Nakşibendî tarikatının son şeyhi olduğunu çünkü Şeyhden sonra Mehdi'nin geleceğini ileri sürmüştür. Dünya üzerinde hem Mehdi hem de Deccal ortaya çıktığında her yedi kişiden altısı Deccal'in peşine takılırken bir kişi Mehdi'yi izleyecektir.

## Mehdi Söylemi ile İlgili Diğer Hususlar

Şeyh Hişam Mehdi'nin ortaya çıktığını ilk kabul edenlerin Batılılar olacağını söyler. Kalpleri temiz ve saf olduğu için Mehdi'nin askerlerinin çoğunluğu Araplardan ya da diğer Orta Doğulu halklardan değil Avrupalı ve Batılılar arasından olacaktır. Bu noktada Vahhabiliğe karşı olan Nakşibendî düşmanlığı da bir kez daha ifade imkânı bulur (bkz. 7. Bölüm). Şeyh Hişam şunları ileri sürer:

> "Büyükşeyh Efendi Hazretleri, Batı ülkelerinin yüzde doksanının Mehdi'ye inanacağını söylemiştir. Çünkü onların kalpleri temizdir. Fakat çoğunluğunu Arapların oluşturduğu Müslüman ülkelerin pek çoğu O'nu inkâr edecekler. Özellikle Vahhabî Araplar kalplerindeki kıskançlıktan dolayı böyle davranacaklar. Mehdi geldiği zaman Vahhabî ulemâsından 7000'inin kafasını kesecek. Mehdi zuhur ettiğinde tüm Vahhabiler [korkudan] titremeye başlayacak" (Peckham Camisi, Güney Londra, 24 Mart 1992).

Bir başka zaman ve mekânda, Türk müridlerin arasında yaptığı bir konuşmada Şeyh Nâzım, Türkler arasından on yedi bölüğün Mehdi'ye eşlik edeceğini söyledi: "Her bir bölük 12000 sarıklı ve atlı yiğitten müteşekkil olacak. Mehdi ile birlikte, önünde, arkasında, sağında ve solunda yer alarak ilerleyecekler. Onunla birlikte İstanbul'a girecekler. Şimdi, burada benimle birlikte olan bu gençlerin hepsini Mehdi'nin huzuruna çıkaracağım".

Bu örnekler göstermektedir ki Şeyhin hitap ettiği topluluğun yapısı Mehdi ile ilgili malûmatın içeriğini belirleyebilmekte ve dinleyenlerin çoğunluğunun kim olduğuna bağlı olarak bazı modifikasyonlar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda topluluk önderleri, yani Şeyh Nâzım ve Şeyh Hi-

şanı, hitap ettikleri topluluğu etkilemek amacıyla bilinçli bir strateji takip etmekte gibi görünmektedirler.

Şeyhin Mehdi'nin kimliği, şu anki durumu ve nerede olduğu üzerine verdiği bu açık seçik bilgilere rağmen, bazı müridler Şeyhin kendisini Mehdi olarak düşünmekten de geri durmazlar. Genç bir Kıbrıslı Türk mürid şunları öne sürer:

> "Eğer yaşı yetmişin üzerindeki bir adam hem İslâm'ın gerektirdiği tüm amelleri yerine getirerek, hem de herkesle tek tek ilgilenerek, onların dertlerini dinleyip gerekli tavsiyelerde bulunarak hiç dinlenmeksizin olağanüstü bir tempo içinde gününü doldduruyorsa, o zaman O'nun ya Allah katına çıkmaya [ölüme] çok yaklaştığını ya da Mehdi olma yolunda olduğunu düşünmek zorundayız."

Bu dolaylı söylemin yanısıra, bazı müridler çok daha açık biçimde Şeyhin Mehdi olduğunu ve kendisine bağlanmış herkesin böyle düşünmesi gerektiğini ileri sürmektedirler.

Müridler, geçmişte pek çok defa Şeyhin önce Mehdi'nin belirmesinin çok yakın olduğunu ifade edip daha sonra bunun "ertelendiği"ni söylediğini belirtirler. Öyle görünmektedir ki, sürekli ve yoğun biçimde bu konu üzerinde durarak Şeyh kendisini izleyenlerde geleceğe yönelik güzel umutlarla dolu bir dinamizm yaratmakta ve onları yakınlaşan milenaryan dönem için sürekli bir hazırlık içinde tutmak istemektedir. Mehdi'nin belireceği zamana hazır olmak, tarikat üyelerinin tüm dinî vecibelerini tam ve eksiksiz olarak yerine getirmelerini gerektirmektedir.

Mehdi'nin zuhuratı ile ilgili olarak sürekli söz konusu olan "erteleme"lere ilişkin İstanbullu bir mürid ilginç bir yorum getirir. "Sorun"un Mehdi'nin ortaya çıkıp çıkmaması değil başka bir şey olduğunu ileri sürer:

"Eğer karnın açsa ve birisi sana biraz sonra çok enfes bir yemek geleceğini söylerse, kendini çok daha iyi, ferah, güçlü ve sonuç olarak iştahlı hissedersin. Olay budur. Yoksa Mehdi yakında çıkacak sözleri O'nun bugün yarın çıkacağı anlamına gelmez. [Şeyh] bunu her zaman söyleyebilir, hatta Mehdi bu yıl çıkacak dahi diyebilir. Fakat asıl gaye [böyle söyleyerek] müridlerini sürekli bir beklenti içinde hırslı, enerjik ve dinç tutmaktır."

## Sonuç Yerine

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinde geçerli olan Mehdilik, literatürde çok daha yaygın olarak karşımıza çıkan radikal ve aktivist versiyondan ayrılmaktadır. Milenaryanizmin Wilson tarafından ayırt edilmiş olan, ilahî hükümlerin tecellisine dayalı kategorisi ile çok daha fazla ortak nokta içermektedir. Bu tip bir milenaryanizmde, inananlar "gerçekleştirilmesi insan kapasitesini aşan bir şeyi beklemektedirler. İnsanlar bu yeni düzeni edinme yolunda sadece ahlâkî, aklî ve ritüel koşulları yerine getirmekle yükümlüdürler" (Wilson 1963: 99).

Burada ele alınan Nakşibendî tipi milenaryanizm başlıbaşına bir "hareket" olarak da düşünülemez. Daha ziyade bu Nakşibendî çevresinde etkili ve geçerli olan söylem ya da dünya görüşünün tamamlayıcı bir parçası olarak kavranması uygundur. Her ne kadar Nakşibendî dünya görüşündeki bu Mehdici eskatolojik düşünce, topluluğun bazı üyeleri için moral yükseltici bir niteliğe sahipse de, özellikle İngiliz müridler açısından durum farklı olup Şeyhin söyleminde Mehdilik konusunun giderek artan popülaritesi onlar için bir rahatsızlık ve tarikat etkinliklerinden soğuma

sebebi olmaktadır.

Geçmişte, yöneticilere karşı radikal protesto hareketleri doğuran pek çok Mehdici hareketin aksine, Nakşibendî milenaryanizmi müridler tarafından bazen diğer müridlerin radikalleşme yolundaki isteklerini kontrol etmek ve tarikatın radikal ve politik olmayan pozisyonunun haklılığını vurgulamak amacıyla kullanılır. Alan çalışmasından aktarılan ve farklı kökenden müridler arasında Londra'daki Dergâh'ın mutfağında geçen aşağıdaki konuşma, Mehdi söyleminin bu "pasifize edici" etkisini çok güzel örneklemektedir:

> *Yakın zamanlarda eski-Yugoslavya'da ve Azerbaycan'da Müslümanların içinde bulunduğu feci durum karşısında duyduğu kızgınlıkla bir Kıbrıslı Türk mürid bütün bu olup bitenlerin Müslümanların son derece pasif olmasından ve İslâm düşmanlarına karşı herhangi bir karşı harekete geçmemesinden kaynaklandığını ileri sürdü. Bu pasifikleri büyük bir hataydı ve ihtiyaçları olan şey özellikle İslâm'ın iç düşmanlarına karşı suikastlar gerçekleştirecek olan gizli bir örgüttü. Sudanlı bir mürid bu sözlere müridlerin Şeyhin izni olmadan kendi inisiyatifleri ile bir şey yapmalarının söz konusu olamayacağını çünkü onun [Şeyhin] konrolunda olduklarını söyleyerek yanıt verdi. Ayrıca, Mehdi'nin ortaya çıkması çok yakındı ve bundan dolayı bazı hareketler her halükârda olacak ve Şeyh ne yapılması gerektiğini söyleyecekti. Kıbrıslı mürid bugün Müslümanların dünya üzerindeki feci görüntüsünün bir Halife eksikliğinden kaynaklandığına işaret ederek konuşmasını sürdürdü. Bu sava İsveçli bir bayan mürid şu şekilde cevap verdi: "Mehdi Aleyhisselam gelene kadar Şeyhimiz Halife'dir; ve Mehdi geldiği zaman Şeyhimiz Mehdi'nin de Halifesi olacaktır. Olaya bu şekilde bakmalıyız".*

Lindstrom tarafından ortaya atılan bir sava göre, bir milenaryan hareketin başarısı ona önderlik eden kişinin yalnızca beklentinin etkileyici bir betimlemesini üretebilmesine değil aynı zamanda kendisini böylesi bir olay için özellikle yaratılmış ayrıcalıklı ideolojik bir kaynak olarak takdim edebilmesine bağlıdır (aktaran Roscoe 1988: 522). Şeyh Nâzım çevresindeki Mehdilik örneği bu savı desteklemektedir. Her fırsatta Şeyhin, Mehdi ile ilgili "ayrıcalıklı bilgi"ye vâkıf olduğunu gösterecek biçimde, konunun bazı boyutları ile ilgili yeni ya da ek açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

Mehdi nosyonu temelinde biçimlenen Nakşibendî milenaryan mesajı, Yahudilik ve Hıristiyanlığın milenaryan figürlerine de kendine özgü bir biçimde yer verir. Nakşibendî söylemindeki Mehdi inanışı, Yahudi milenaryanizmini, Mehdi'ye karşı Şeytan'ın temsilcisi olan Yalancı Mesih ya da Deccal beklentisi olarak niteleyerek aşağılar. Bu bağlamda Yahudiliğe karşı yerleşik Nakşibendî antagonizması uygun bir ifade biçimi bulur. Öte yandan, Hıristiyan milenaryanizminin özü olan "İsa'nın nüzulü" (gökten yere inmesi) yani geri dönüşü, milenaryanizmin Mehdici (İslâmî) formülasyonunun önemli bir kesitini oluşturur. İsa, senaryoda Deccal'i öldürecek kişi olarak saygın bir yer alır. Bununla birlikte, İsa, açık biçimde, Mehdi'ye göre daha aşağı bir konuma yerleştirilir. Böylece, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın milenaryan figürlerinin İslâmî milenaryanizme entegrasyonu, İslâm'la aynı tarihsel orijini paylaşan bu iki din karşısında İslâm'ın üstün pozisyonunun tasdik edilmesi amacına hizmet eder. Bu aynı zamanda Desroche tarafından ortaya atılan savı da doğrulamaktadır:

> "[H]erhangi [bir] teoloji için ... bir yandan kendisine ait, *doğru* [vurgu benim] bir mesih olurken, diğer taraftan yalancı mesihler, *başkalarının* [vurgu benim]

mesihleri vardır. Kendisininki kendi kilisesine son derece uygun olurken, diğerlerininki sosyoterapi kliniğine veya hapishaneye, ya da en şanslı durumlarda sapkınlık müzesine, tuhaflıklar bölümüne, ya da delilik olarak nitelenen gerçekler gezegenine yollanır (Desroche 1979: 44).

Mehdi ile ilgili anlatıların en önemli boyutunu onların Şeyh ve diğer topluluk üyeleri tarafından topluluk içi dayanışmanın artırılması ve cemaatlerinin "değerliliği"ne olan inanç duygusunun tazelenmesi yolunda, Şeyhin otorite ve gücünü sağlamlaştırmak amacı doğrultusunda kullanılmaları oluşturmaktadır. Şeyh Nâzım çevresi Mehdi'nin gelmesini şevkle bekleyen yegâne topluluk olduğu için yüceltilir. Şeyh Nâzım ve Büyükşeyh Dağıstanî anlatılarda Peygamber Muhammed, Mehdi ve Isa Mesih gibi tarihsel ve eskatolojik figürlerin yanısıra yer alan istisnaî "aktüel" şahıslar olarak saygın ve ayrıcalıklı pozisyonlarda yer alırlar. Şeyhin üstün ve "yarı-kutsal" konumu kendisinin milenaryan hadisenin nasıl gerçekleşeceğine dair bilgiye vâkıf, dünyadaki "tek" kişi oluşunun dile getirilmesinde bir kez daha ifade bulur. Bu noktanın kabulü kendisine bağlanmış olanların (aslına bakılırsa dünyadaki tüm insanların) kaderi üzerindeki hâkimiyetine delâlet eder ve sahip olduğu iktidar ve otoriteyi pekiştirir.

Bir diğer önemli nokta, Şeyh ve topluluk üyelerinin milenaryan öngörüyü dünyada ortaya çıkan yeni gelişmelere başarılı bir şekilde ve temel kaidelerini bozmadan uyarlayabilmeleridir. Yaklaşık yirmi yıldır, Şeyh Nâzım bu son derece zor işi başarmış gibi görünmektedir. Gerçekte, Şeyh Nâzım tarafından temsil edilen Nakşibendî gelenek içerisinde Mehdici kehanetlerin Büyükşeyh Dağıstanî'nin dönemine kadar geriye götürülebileceği tespit edilmektedir (Habibis 1985: 76). Ayrıca benim bu çalışmayı gerçekleştirdiğim dö-

nemden on yıl önce Mehdi'nin belirmesine öngelen dönemin olayları hakkında Şeyhin kehanetleri şimdikilerin aynısı değildir (krş. Habibis 1989: 225). Sonuç olarak, gerçekleşmemiş bir milenaryan beklentinin hareketin sonunu getireceği şeklindeki sava, bu Nakşibendî örneğinde destek bulmak olanaksızdır. Şeyhin daha önceki kehanetlerinin başarısızlığına karşın, ne Mehdi'nin geleceğine dair inanç ne de Şeyhin *gayb* (bilinmeyen) hakkında bilgiye sahip olan üstün ve yarı-kutsal bir şahsiyet olduğu inancı tarikat üyelerince terk edilmiştir. Bunun yerine, her zaman belli modifikasyonlarla, birbirini izleyen yeni yorumlarla, milenaryan formülasyonun devam etmesi başarılı biçimde sağlanmış gibi görünmektedir.

BÖLÜM 7

# SİYASAL SÖYLEM: ŞEYH VE MÜRİDLERİN SİYASAL GÖRÜŞLERİ

Nakşibendî tarikatının ayırt edici karakteristiklerinden biri, siyasete karşı azamî bir duyarlılık içinde olmasıdır. Tarikatın tarihine bakıldığında, Nakşibendiye'nin siyasal ilgi ve bağlantılarının oldukça yüksek ölçülere vardığı ve hemen her dönemde "siyasal etkinlik" gösterdiği farkedilir.[126] Bu ilginin tarikatın şeriat hüküm ve uygulamaları konusundaki aşırı titizliği ile paralellik içinde olduğu belirtilmektedir. Bir başka deyişle, İslâm topraklarına hükmedenlerin yönetim anlayışlarında şer'i hükümlerin ön planda olup olmaması, tarikatın siyasal tavır alışlarında belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Tarih boyunca ve bugün, Müslüman yöneticiler temel İslâmî prensiplere bağlı kalmayı sürdürdüğü ya da en azından kendi yönetimlerine İslâmî bir "hava" vermeyi başarabildikleri müddetçe Nakşibendîler onları samimi olarak desteklemekle yetinmişlerdir. Ne zaman ki Müslüman toprakları yönetenler çok kararlı bir şekilde İslâmî ilkeleri gö-

---

126 Nakşibendîliğin farklı tarihsel dönemlerde ve coğrafyalarda siyasal süreçlere etkisi ve oynadığı rol(ler) üzerine kapsamlı bir değerlendirme olarak bkz. Algar 1990b. Ayrıca bkz. Dâmrel 1990 ve Van Bruinessen 1993: 85-122.

zetmekten sapmışlar, ancak bu noktada onlara karşı Nakşibendî tepkisi ve protestosu, şeriata dayalı bir topluma dönüş hedefiyle birlikte kendini göstermiştir. İmam-ı Rabbani'nin Moğol (Timurî) imparatoru Ekber Şah'a yazdığı meşhur şikâyet mektuplarından, Mevlana Halid'in geç Osmanlı döneminde yöneticilerin İslâmî inanç ve değerleri sahiplenmekte gösterdikleri gevşekliğe karşı giriştiği protesto hareketine ve Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranların laik ve anti-İslâmî politikalarına karşı ayaklanmalara kadar, bu tipik Nakşibendî tavrını izlemek mümkündür. Bu çerçevede siyasal süreçlere yönelim açısından en yaygın Nakşibendî tutumu, yöneticilere nasihatte bulunmak ("danışmanlık") şeklinde ortaya çıkarken, daha az yaygın bir tutum yönetimi doğrudan ele geçirmek ya da denetim altına almaktır (Algar 1990b: 149-150).

Siyasal alana yönelik bu karakteristik Nakşibendî ilgisi ve duyarlılığını Şeyh Nâzım'ın söyleminde de tespit etmek mümkündür. Bir Türk olarak ve Türkiye ile olan bağlarından dolayı Şeyh Nâzım'ın Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik deneyimi sürecinde İslâm'ın "başına gelenlere" kayıtsız bir tutum içinde olması tabiî ki beklenemez. Dolayısıyla Şeyh eline geçen her fırsatta Türkiye'ye ilişkin siyasal meseleler hakkında fikir beyan eder veya bu meselelere gönderme yapar. Şeyhin çoğunlukla Türk müridlerine hitap eden bu konuşmalarında laik Cumhuriyet rejiminin sert biçimde eleştirisi ve kınanması ile Osmanlı İmparatorluğu'nun yüceltilmesi temaları birarada yer alır.

Böylece siyaset Şeyhin konuşmalarının ve müridler arasındaki tartışma ve sohbetlerin en başat temalarından birini oluşturur. Bu tartışmaların hedef noktası, geçmişte ve günümüzde izlediği politikanın İslâm'a karşı olduğu düşünülen laik Türkiye Cumhuriyeti rejimidir. Şeyh Nâzım ve takipçileri bu konudaki hoşnutsuzluklarını Türkiye'deki diğer İslâmî

grup ya da çevrelerle paylaşırlar. Bununla birlikte, hem meseleyi ele alış ve dile getiriş biçimlerinde, hem de "Türkiye'nin yönünü İslâm'a çevirme konusunda ne yapılmalı?" sorusuna verdikleri yanıtta diğer İslâmî çevrelerden ayrılırlar. Bu nedenle Şeyh Nâzım'ın siyasal gündeminde yer alan temalar pek çok yönden diğer İslâmî grup ya da topluluklarmkinden farklıdır. Ayrıca siyasal görüş ve yaklaşım açısından Şeyh Nâzım çevresi ile diğer Türkiye kökenli Nakşibendî gruplar arasında da dikkate değer farklılıklar söz konusudur.[127]

Bu bölümde, Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunun siyasal söylemi üzerine, özellikle Türkiye üzerinde yoğunlaşan bir değerlendirme sunmaya çalışacağım. Ancak, başlangıç olarak Türkiye'de bu yüzyılın başında olup bitenlerin konumuzla ilişkisi bağlamında kısaca hatırlanmasında yarar olduğu kanısındayım.

## Kemalizm *versus* İslâm

18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda sırasıyla askerî, eğitimsel, idarî ve hukukî alanlardaki modernleşme girişimlerinin, 1920 ve 30'larda cumhuriyetçi kadrolar tarafından gerçekleştirilen radikal reformlara öncülük ettiği, pek çok araştırıcı ve bilim adamının hemfikir olduğu bir noktadır. Atatürk'ü önceleyen dönemin Osmanlı devlet adamları, Batı'nın askerî ve teknolojik üstünlüğü karşısında İmparatorluğun içine düştüğü zafiyetin yarattığı bir "alarm" ile devlet aygıtının geleneksel-İslâmî temellerini modern ve seküler olanlarla değiştirme sürecini başlatmışlardı (Berkes 1957; Mardin 1981: 212). Bu perspektiften bakıldığında,

---

127 Türkiye'deki farklı Nakşibendî çevrelerin rejim karşısındaki siyasal tavır ve temayüllerinin çeşitliliğine daha önce kısaca da olsa işaret edilmişti (bkz. 1. Bölüm, s. 46)

Atatürk ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen reformlar, yaklaşık ikiyüz yıldan beri devam etmekte olan "yukarıdan aşağı" (devletten topluma) sosyo-politik değişim sürecinin son bir "kararlı" adımı ya da tamamlanma evresi olarak düşünülebilir (Kazancıgil'den akt. Sarıbay 1984b: 67). Ancak bu arkaplan, tek başına, Kemalizmin Türk tarihindeki yerini ve anlamını açıklamaya yeterli değildir.

Osmanlı reformist devlet adamları sadece İmparatorluğun yönetim mekânizması, yani devlete dönük bir değişime ya da modernizasyona girişmişlerdi. Burada amaç "imparatorluğun kurtarılması" için devletin patrimonyal egemenliğini sürdürmekten ibaretti (Aktar 1993: 23-29). Kemalizmin ise esas itibariyle toplumu değiştirmeyi ve ona yeni bir biçim vermeyi amaçladığı söylenebilir. İnsel ve Aktar'ın ifadeleriyle: "İmparatorluğun son, hatta Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devletin çağdaşlaşmasıyla sınırlı kalan sorunsal, ondan sonra yerini toplumun *çağdaşlaştırılmasına* [vurgu benim] bırakır" (İnsel ve Aktar 1987: 22). Bu ise öncekinden çok daha radikal bir girişim idi; şöyle ki Osmanlı reform hareketlerinin temel problemi olan "devleti kurtarmak"dan "yeni bir ulus yaratma"ya doğru bir vurgu değişimi söz konusuydu:[128]

> Mustafa Kemal var olmayan, hipotetik bir unsuru, yani Türk ulusunu almış ve ona hayat üflemişti. ... Bu işe soyunduğu zamanda, ne bir genel [toplumsal]

---

128 Daha özlü bir ifadeyle bu "Cumhuriyetçi seçkinler"in kurdukları devletin, kendisi için bir ulus yaratma girişimiydi (Aktar 1993: 54-64). Jön Türk geleneğinin takipçisi olan bu seçkin kadro, yeni kurdukları Cumhuriyet devletine "lâzım olan" milleti yaratma çabasındaydılar (a.g.e., 112-114). Dolayısıyla ortada bir ulus yok, fakat Kadıoğlu'nun (1995) ifadesiyle "milletini arayan bir devlet" vardır. Kemalizmi'i Jön Türkler hareketi içerisinde, onun bir parçası olarak kavrayan, dolayısıyla İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçişte yönetici seçkinler ve onların siyasal, ideolojik ve ekonomik yönelimleri bağlamında esas itibariyle bir kopuş değil kesin bir süreklilik tespit eden bir değerlendirme için bkz. Zürcher 1995.

arzunun kaynağı olarak ne de bir ulusal kimlik kaynağı olarak Türk ulusu mevcuttu. O, kendisinden çok daha dikkatli ve itidalli olan yardımcılarından böylesi bir gelecek vizyonuna sahip olması ve onu gerçekleştirme yolundaki isteği ile ayrılmıştır (Mardin 1981: 208-9).[129]

Bu amaç doğrultusunda Atatürk toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda köklü değişimlere yol açacak bir dizi yasayı işlerliğe koydu. Kurtuluş Savaşı'nın muzaffer komutanı olarak, tamamiyle kendi denetimi altındaki bir parti (Cumhuriyet Halk Partisi) aracılığıyla hareket eden ülkenin rakipsiz önderiydi. 1922'de Osmanlı Saltanatı kaldırılıp Cumhuriyet ilan edildikten sonra kapsamlı bir reform paketi açıldı: Halifeliğin kaldırılması; İsviçre medenî kanununun İslâmî Şeriat yerine kabulü; dinî eğitimin yasaklanması ve medreselerin kapatılması; Arap harflerinin yerine Latin harflerinin benimsenmesi; tarikatların kapatılması; ve, en önemlisi, Türk anayasasının ve devletinin temel prensibi olarak laikliğin kabulü. Her ne kadar bu reformlar ülkenin bazı bölgelerinde, hemen hemen tamamiyle Nakşibendilik ile bağlantılı çevrelerden gelen önemli tepki ve ayaklanmalarla karşılaştıysa da, esas olarak, Atatürk'ün mutlak iradesi ve kontrolu altında 1920'ler ve 30'lar boyunca başarıyla sürdürüldü.

Cumhuriyetçi reformların temel ilgi odağı toplumsal ve kültürel yaşam olup, buna bağlı olarak, hedef alınan nokta o zamana kadar insanların yaşamını ve bilişsel sistemlerini biçimleyen İslâmî ilkelerdi. Bu hareket batılılaşmış bir elitin sekülarizm ve pozitivizm temelinde yükselen modernleşme projesini, esas itibariyle İslâm tarafından belirlenmiş kültü-

---

129 Karşılaştırma için bkz. 'ulus"un "icad edilmişliği"ni (*inventedness*) Norveç ulusal kimliğinin ve ulusçuluğunun ortaya çıkarılmasından hareketle örnekleyen Eriksen 1993: 101-104

rel ve zihinsel yönelimlerini terk etmeyi pek de istemeyen insanlara bir dayatma girişimiydi (Toprak 1981: 58).[130]

Bununla birlikte, Kemalist hareketin İslâm'ı Türkiye coğrafyasından silmek gibi bir amacı olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Gerçekte Kemalistler İslâm'ın toplumsal yaşam üzerindeki etkisini kontrol altına almak istediler ve onu modernleştirme, aklîleştirme ve "Türkleştirme" girişiminde bulundular (Turner 1974: 165; Smith 1957: 193).[131] Bunun yanısıra, İslâm'ın siyasal iddia ve talepleri de Kemalistler'in gözünden kaçmıyordu ve bu nedenle dinî etkinliklerin devletin denetiminden bağımsız olmasına izin vermediler. Her şeyden önce, İslâm, başlıbaşına "siyasal" bir din idi ve modernleşmeci laiklerin iktidarına karşı tek alternatif güç merkezi olarak durmaktaydı (Toprak 1981: 22). Böylece, din işleri laik devletin kontrolu altına girdi. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın İslâm dünyasının liderliğini temsil eden Halifelik kurumunun kaldırıldığı gün (3 Mart 1924) kurulması bu açıdan anlamlıdır.

Kemalist rejimin Osmanlı ulemâsı tarafından temsil edilen "resmi İslâm"ı kontrol altına alması zor olmadı. Çünkü

---

130 Laikliğin yansız ve "iktidar bağlantısı olmayan" bir ilke olmadığına işaret eden Nilüfer Göle şu tespiti yapmaktadır: "[L]aiklik modernlik yanlısı elitlerin siyasal ve kültürel kudretini temsil eder. Demokrasiyle laiklik arasındaki içsel gerilim, Batılılaşmış elitlerle Müslüman toplum arasındaki iktidar ilişkilerine çok yakından bağlıdır" (Göle, *tarihsiz*: 38b)

131 Bu bağlamda, Atatürk döneminin önde gelen bir politik şahsiyetinin kendisi ile ozel bir görüşme yapan Smith'e söylediği şu sözler oldukça anlamlıdır: "Sadece bize ait olan, bizim (yeni) toplumumuza uygun, onunla bütünleşmiş bir Türk İslâm'ı inşa etmek istiyoruz, nasıl ki Anglikanizm tamamiyle İngiliz usulünce bir Hıristiyanlık ise, işte öyle. Anglikanizm ne İtalyan ne de Rus'tur. Fakat kimse onu Hıristiyan olmamakla suçlayamaz. Öyleyse bizim neden kendimize ait bir İslâmımız olmasın?" (Smith 1957: 193). Bu sözler, kanımca, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde laik Cumhuriyetçilerin İslâm'a yaklaşımlarını karakterize eden en tipik örnektir. Kemalizme oldukça eleştirel bir perspektiften bakan Tunçay da Kemalistler tarafından yapılanın İslâm'ı toplum hayatından tümüyle silip atma değil, onu *değiştirme* girişimi olduğunu söylemektedir (1981: 326, dn ).

resmi İslâm Osmanlı İmparatorluğu döneminde de devlet tarafından hem kontrol altında tutulmuş, daha doğrusu devlete tâbi kılınmış ve istenildiği şekilde güdümlenmişti. Ancak, ağırlıklı olarak tarikatlar tarafından temsil edilen bir diğer ve alternatif İslâm daha vardı. Tarikatlar kitleler üzerinde çok etkili ve toplumsal yaşamda güçlü ve derin köklere sahip oluşumlardı. Osmanlı döneminde tarikatlar Saray ile halk, ya da devlet ile toplum arasındaki bağlantı noktaları, bir başka deyişle, "elit ve halk kültürleri arasında bir köprünün yaratılmasına yol açan kurumlar"dı (Lewis 1961: 401; Mardin 1991b: 120). İmparatorluğun hemen her yöresindeki Müslüman tebâ için (dinî) sosyalizasyonun ve bir dereceye kadar da eğitimin gerçekleştirildiği merkezlerdi. Yerel/yöresel kimliklerin yönetici seçkinlerle bir çatışmaya girmeksizin ifade bulmasını da tarikatlar olanaklı kılmaktaydı. Öte yandan, belli dönemlerde, tarikatların Osmanlı devletinin resmî ideolojisine karşı muhalefeti temsil eden ve harekete geçiren pozisyonlar aldıkları da tespit edilmektedir (bkz. Mardin 1983: 71).

Tarikatlar insanların kendilerini dinî bir topluluğun ("ümmet"in) üyeleri hissedip buna uygun davranmalarını, üstelik onların kültürüyle uyuşum olanakları da yaratarak sağlayan kurumlar olarak, yeni Cumhuriyet devleti yöneticilerinin insanları bir "ulus"un yurttaşları yapma istek ve hedefleri karşısında, resmî İslâm'la aynı akîbete uğramaktan kurtulamadılar. Yeni rejim 1925'de çıkarılan bir kanunla onların faaliyetlerine resmen son verdi. Bu, İslâm'ın toplumsal yaşam üzerindeki etkisini kırma ve onu laikleştirme yolunda atılmış en önemli adım olarak nitelendirilebilir (Sarıbay 1984b: 73; Zürcher 1995: 278). Tarikatların yerine, Türk Ocakları/Halkevleri gibi, tarikatları ikame edecek ve kitleler arasında dinî değil ulusal olan yeni bir ideoloji ve kimlik inşa etmeyi amaçlayan kurumlar kuruldu (Kon-

gar 1980: 40).[132] Ancak Kemalist kadroların yeni Cumhuriyetçi ideolojiyi yaymak için kullandıkları aslî ve en önemli araç, formel eğitim kurumları, yani okullardı. Dolayısıyla okullar Türkiye'de bireylerin kültürel ve bilişsel sistemlerini değiştirmede son derece önemli bir rol üstlendiler (Mardin 1981: 213-5; Aktar 1993: 53). Öğretmenler, yeni rejimin içten destekçileri ve "Cumhuriyet çocukları"nın en gözdeleri olarak, Kemalist modernleşme hareketini halk katında temsil eden ve yayan unsurlardılar. Ancak halkın önemli bir kısmı onları Cumhuriyet-öncesi/İslâmî değer ve normların muhalifleri olarak algılayarak bu değer ve normları sürdürmekte ısrar etti (bkz. Magnarella 1974: 153). Aslında rejimin özellikle tarikatlarda cisimleşen popüler dine sırt çevirmekle bir anlamda kendisiyle halk kitleleri arasındaki bağları kesmiş olduğu söylenebilir (Zürcher 1995: 280). Artık amaç toplumla bağ kurmak değil onu mutlak bir kontrol altında tutmaktır. Aktar'ın (1993: 16) deyişiyle,

> "Cumhuriyetçiler Osmanlı devlet düzeninin bozulması konusundaki teşhislerinde devlet içinde yuvalanmış Sünni İslâmı parmakla gösterirler ve onu bulunduğu yerden azlederken toplumun özgün, çoğu zaman heterodoks dinsel/yerel kurumlarına da el atarlar. Bu kurumlar (tarikatlar, mezhepler vs..) oysa ki hiçbir zaman resmi Sünni İslâmla bağdaşamamış kurumlardır. Bu temizlik hareketleri toplumu, tamamıyla 'devlet'in vesayeti altına girmesi tehlikesiyle karşı karşıya bırakır."

---

132 Karpat Halkevleri'nin, rejimin 'ajanları" olarak kurulduklarını ve ana amaçlarının Saltanattan ve onun yönetici grubundan arta kalan her şeyi söküp atmak ve kitleleri Cumhuriyet fikriyatına alıştırmak olduğunu ileri sürmektedir (Karpat 1963: 55).

Özetle Kemalizm, Türkiye'de, etkilerini yalnızca devlet düzeyinde değil fakat aile ve birey gibi en küçük toplumsal birimlerde bile hissettirmiş olan bir radikal dönüşüm hareketiydi. Toplum üzerinde odaklaşmış olmasıyla, Kemalist hareket, kendisini önceleyen ve esas olarak devlet üzerinde durarak toplum üzerinde oldukça sınırlı etkilere sahip olmuş olan Osmanlı reform hareketlerinden ayrılmaktadır (Toprak 1981: 62). Bir anlamda, toplumun üstünde, "devlet katında" değişme olarak değerlendirilebilecek olan Osmanlı dönemi reformlarıyla karşılaştırıldığında, bu hareket bir "toplumun içini değiştirme" girişimiydi. Bu girişimin ana hedefi, genel bir deyişle, toplumun kültürünün yörüngesini İslâmî dayanaklardan çağdaş Batı toplumlarının kültürel örüntülerine doğru çevirmekti.

## "Kökünden Kesilen Ağaç"

Türkiye'deki diğer pek çok İslâmî çevrenin örtük ya da açık biçimde ifade ettiği gibi Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresi de Mustafa Kemal'i, daha sonra aldığı "Atatürk" soyadının taşıdığı anlam uyarınca "Türkler'in Atası" olarak kabul etmez. Şeyh ve müridler açısından o, düşmanların elinden vatanı kurtaran ve Cumhuriyet'i kuran kişi olarak değerlendirilmez. Hatta "Atatürk" ismini telaffuz etmekten bile kaçındıkları görülür. Bahsi geçtiği zaman ondan "put" diye söz edilir.[133]

Bağlantılı biçimde, Atatürk tarafından gerçekleştirilen reformlar da pek çok konuşmada şiddetle eleştirilir. Şeyh Nâzım bir konuşmasında Kemalist reformların Türkiye'de

133 Atatürk'e yönelik bu nitelemeler diğer birçok, özellikle de "radikal" İslamcı çevrelerde de yaygın bir kullanıma sahiptir. Bir örnek olarak Atacan'ın Cemalettin Kaplan çevresi üzerine gözlemlerini aktardığı çalışmasına bkz. (Atacan 1993: 88-90).

uygulanmasıyla ilgili olarak şu metaforik değerlendirmeyi yapar:

> Ağacı kökünden kestiler. Bir ağacı kökünden kesip onun üzerine yine kökünden kesilmiş bir başka ağaç gövdesi koyduğun zaman bu ikisi sur'eti kat'iyede birleşmez ve yaşamaz. Oysa ki *aşılama usulü* [vurgu benim] diye bir şey vardır. Onlar ne yaptılar? Kendi kültürümüzü kökünden kestiler ve onun üzerine Avrupa kültürü koydular. Bu bir müddet yeşilliğini muhafaza etti, sonra da kurudu gitti.

Kıbrıslı bir Türk mürid, Atatürk'e Nakşibendî karşıtlığını örneklemek üzere şu hadiseyi nakleder: Kurtuluş Savaşı sırasında Atatürk Şeyh Abdullah Dağıstanî'nin şeyhi olan Şeyh Şerafeddin'e mücadele için desteğini almak üzere gider. Her ne kadar Atatürk o zaman İslâm yanlısı bir profil çizmekteyse de Şeyh Şerafeddin manevî kudretiyle onun kafasındaki gerçek düşünceyi anlar ve onun yardım isteğini "sana verecek hiçbir şeyimiz yok" diyerek geri çevirir.

Kurtuluş Savaşı sırasında Atatürk'ün Milli Mücadele'yi İslâm'ın ve Halifelik makamının selâmeti için yapıyormuş izlenimini verdiği bilinmektedir. Öyle ki Atatürk ülkenin pek çok yöresinde aralarında önde gelen Nakşibendî şeyhlerinin de bulunduğu etkili dinî liderlerden destek arayışında bulunmuştur. Bir Nakşibendî şeyhi olan Erzincanlı Fevzi Efendi Atatürk önderliğinde Milli Mücadele'yi ateşleyen Erzurum Kongresi'nin Temsil Heyeti'ndeki dokuz üyeden biriydi; daha sonra 1920'de ilk kurulan birinci Büyük Millet Meclisi'ne milletvekili olarak seçildi (Mısıroğlu 1990: 154-5). Dahası, 1920 ve 1922'ye tarihlenen iki ayrı mektupta Mustafa Kemal Paşa Güney-Doğu Anadolu'daki Nakşibendî şeyhi Küfrevizade Abdülbaki Efendi'ye aşağıdaki şekilde hürmetkâr bir ifadeyle seslenmektedir:

Zât-ı-âlîleri gibi vatanperver dindaşlarımızın vatanî ve fedakârâne olan muâvenet ve hizmetleriyle vatanımızın ve Makam-ı Hilâfetimizin tahlisine ma'tuf mesâi-i meşruamızda er-geç nâil-i muvaffakiyet olacağımız hakkındaki kat'i kanaatım lâyetezelzeldir ([Ankara 24/8/336 – 1920] Tevetoğlu 1973: 22).

Bütün milletin düşman ve ecnebi te'sirat ve tazyikatından tahlisi için bugün devam eden mesâi meyânında zât-ı âlîlerinin de mühim bir hissesi vardır. Hizmet-i vatan uğrunda ihtiyâr-ı muhâceret ederek bizimle berâber karargâhda imrâr-ı hayat eyleyen zât-ı-âlîlerinin şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da memleketin halâs ve te'min-i vahdetine müteveccih mesâide aynı hararet ve arzu ile devam eyleyeceği şüphesizdir ([Ankara 4/3/338 – 1922] Tevetoğlu 1973: 24)

1922'lerde bir Nakşibendî şeyhine bu mektupları yazan Atatürk'ün iki-üç yıl gibi kısa bir süre sonra tarikatların karşısında yer alarak onların etkinliklerine son vermesine yol açan siyasal tutum değişikliğinin, ya da "taktikçiliği"nin,[134] Şeyh Nâzım tarafından yorumlanmasının sonucu, Kurtuluş Savaşı'nda Kuva'yı Milliye'nin komutanı olan Mustafa Kemal'in kabulü, fakat kararlı bir Batılılaşma ve laikleşme politikası izleyerek ülkeden İslâm'ın köklerini kopardığı düşünülen Atatürk'ün reddidir. Bir mürid Şeyhin bir keresinde şunları söylediğini aktarır: "Kalpak giyen ve milleti İslâm adına mücadeleye çağıran Mustafa Kemal'i kabul ediyor ve minnet duyuyoruz, fakat fesi ve Arap harflerini yasaklayan 'öteki'ni tanımıyoruz". Bu ikinci anlamıyla, Atatürk ve takipçileri İslâm'a ve özellikle tarikatlara yaptık-

134 Atatürk'ün dört temel kişisel niteliğinden birinin, onun "taktikçiliği" olduğunu belirten Oran (1988: 72-73), bu niteliği "onun başarısının en önemli etkeni" olarak görmekte ve bu sayede daha sonra karşısına alacağı din kurumundan Kurtuluş Savaşı boyunca fazlasıyla yararlandığını ifade etmektedir.

ları nedeniyle bağışlanamazdır. Şeyh, Osmanlı döneminde tarikatların toplumsal rollerine işaret ederek ülkenin şu anda karşı karşıya bulunduğu sorunları onların kaldırılmasına bağlar:

> "600 küsur yıllık Osmanlı döneminde insanlar şeyhleri ve tarikatlarıyla etle tırnak gibiydiler. Yetmiş yıldır tarikatları kapattılar, şeyhleri müridleri astılar kestiler, zikrullahı yasak ettiler; şimdi cezayı başları belâdan kurtulmayarak ödüyorlar. ... Birinci Meclis 1920'de Kur'an okunarak açıldı; pek çok hoca, âlim, şeyh vardı o mecliste. Hepsi yeminlerini Kur'an üzerine ettiler. O zamandan bu yana ne oldu? Besmele bugün Meclis'te neden yasak? Besmele ile alıp veremediğiniz ne var? Türkiye neden tarikatları yasakladı? Çünkü onlar Şeriat'ın koruyucularıydı. Tarikat, Şeriat'ın uygulamasından başka bir şey değildir. Tarikatlar kalsaydı, Şeriat da yaşayacaktı. Tarikatları kapattıklarında Şeriat'ın da otomatik olarak kökü kazındı" (Mayıs 1992, Özel bir ev daveti-Londra).

Laik Cumhuriyet rejimine karşı çıkışları bu Nakşibendî çevreyi, Türkiye içinde ve dışındaki diğer pek çok radikal İslâmî çevre gibi rejime karşı aktif bir mücadeleye kalkışmaya götürmez. Onun yerine Şeyh Nâzım ve müridleri "pasifist" bir politika benimseyerek, tabiri caizse "suç"un cezasını Allah'a havale ederler! Gerçekten, dünyadaki diğer pek çok tarihsel ve siyasal hadise için yaptıkları gibi, Türkiye'de bu yüzyılın başında gerçekleşen "dönüşüm"ü ve onun günümüzü de belirleyen sonuçlarını "Takdir-i İlahî" olarak görürler ve isyan bayrağı çekmezler.

Yani, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve onun külleri üzerinde laik Cumhuriyet'in kurulması Allah'ın takdiridir ve bu "trajik" duruma karşı isyankâr olmamak gerekir. Her

ne kadar Türkiye gibi Müslüman bir ülkenin yöneticileri İslâm'a bağlı değillerse de, rejime karşı İslâm adına silahlı mücadeleye kalkışmak da doğru değildir. Hele ki hükümete karşı şiddete dayalı bir mücadeleye girişmek hiç düşünülemez. Şeyh Nâzım şunları söyler: "Hükümete karşı mücadele etmek keskin bir bıçağa yumruk atmaya benzer. Yalnızca kendine zarar verirsin".

## Osmanlılık ve "Sancak-ı Şerif"

Şeyh Nâzım 1922'de İmparatorluğun dünya sahnesinden silinme sürecinde olmakla birlikte halen resmî olarak varlığını sürdürdüğü bir dönemde, yani "Osmanlı" olarak doğdu. Bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu tarafından kontrol edilen ve yönetilen geniş toprakların daralmış bir kalıntısı üzerinde kurulan Türkiye'nin laik yöneticileri, tarihsel ve kültürel kimlik arayışlarını 600 yıllık Osmanlı tarihiyle bir kopuş yaratacak biçimde Orta-Asya steplerine kanalize ettiler. İnsanlar artık Osmanlı değil Türktüler ve onlara bundan mutlu olmaları söylenmekteydi.

Bununla birlikte, Şeyh Nâzım, kararlı bir biçimde "Osmanlı" kaldı ve bugün hâlâ kendisini Osmanlı olarak takdim etmektedir. Bir konuşmasında kendisini Peygamber Sancağı'nı 600 yıl taşımış olan bir Osmanlı Müslümanı olarak tanıtır. Bağlantılı olarak, bazı Türk müridler sorulduğunda katî ve arzulu bir şekilde kendilerini Türk ya da Kıbrıslı olmaktan ziyade "Osmanlı" olarak tanıtırlar.

Böylece, Şeyh Nâzım bugün Osmanlı hanedanının ateşli bir savunucusu olarak belirmektedir. Türkiye için oluşturduğu siyasal gündemin en önemli noktasını Osmanlı tahtının restorasyonu oluşturur. Topluluk içerisinde Osmanlı'ya yönelik en küçük bir eleştiri dahi hoş karşılanmaz. Osman-

lılardan her zaman övgüyle söz edilir. Bu noktada Şeyh Nâzım çevresinin günümüz Türkiye'sindeki pek çok İslâmcı grup ya da topluluktan ayrılan bir yaklaşıma sahip olduğu görülür. Genelde İslâmî çevrelerin yaklaşımı, Osmanlı'nın bir zamanlar İslâm'ın bayraktarlığını üstlenmiş güçlü bir Müslüman İmparatorluk olmakla birlikte daha sonra İslâm yolundan ayrılarak bozulup yozlaştığı ve bu nedenle de yıkıldığı şeklindedir. Bu yaklaşımı reddeden Şeyh Nâzım ve müridleri için Osmanlı tepeden tırnağa hatasızdır.

Şeyh Nâzım'a göre Osmanlılar Kur'an'ı baştacı etmiş ve hükmettikleri toprakları İslâmî ilkelere bağlı kalarak yönetmişlerdir. Yine Şeyhe göre Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrosunun yaptığı en büyük hata Osmanlı Saltanatını ve Halifelik müessesesini kaldırmalarıdır. Türklerin Osmanlı mirasına sırt çevirmesi ülkenin bugün karşı karşıya bulunduğu toplumsal ve siyasal sorunların temel nedenidir. Söz gelimi Kürt meselesinin kökeninde Şeyhe göre rejimin Türk milliyetçiliği vurgusu üzerinde kararlı ısrarı ve Osmanlı'yı reddetmesi yatmaktadır. Şeyh, pek çok konuşmasında konuya değinmektedir:

"Osmanlı'nm izlediği yol ümmetçilikti. Manevî sıfatıyla tüm İslâm dünyasına hükmeden bir halife vardı başta. Yaptığımız en büyük hata İslâm'ın başı olmaktan yüz çevirmemizdir. Hiç kafasındaki tacı fırlatıp atan birini gördünüz mü? Yapılan böylesi delice bir şeydi. 'İslâm'ın başı' olma sıfatını teptiler. İşte bu yüzden ne Müslüman ne de gayrı-Müslim dünyada itibarımız var bugün. Osmanlılık ise herkesin saygı duyduğu itibarlı bir sıfat idi. Farklı millet ve kavimlerden sayısız insan vardı Osmanlı topraklarında yaşayan. Fakat hiçbiri kavmiyet taslamamaktaydı. Hepsi 'Osmanlıyım' derdi. Osmanlılık onların hepsini altında toplayan bir şemsiye idi. Yeni gelenler "biz milliyetçi-

yiz" dediler ve kavme dayalı bu milliyetçilik karşısında, Kürt dedi, 'Ben Kürdüm'; Çerkez dedi 'Ben de Çerkezim', Tatar dedi 'Ben de Tatarım'; Gürcü dedi, 'Ben de Gürcüyüm'; Lâz dedi 'Ben de Lâzım' Pomak dedi 'Ben de Pomakım'... Herkes kendi milliyeti ile ortaya çıktı. Irk üzerine milliyetçilik kurduğunda, şimdi Kürtler 'biz istiklâlimizi isteriz' diyorlar. ... Cenab-ı Hak, 'Ey Türkler, Kürtler, Araplar' demedi; 'Ey iman edenler, Ey benim kullarım' dedi. Sana şerefin Türklüğünden, Kürtlüğünden, Çerkezliğinden, Araplığından değil iman[ın]dan geldiğini bildirmek için 'Ey muminler, ey inananlar' dedi. Biz o şerefi saymadık; Kürtlükte, Türklükte veya Araplıkta bir şeref var zannettik. Hiç yoktur! Şeref imandadır. Düne kadar biz şerefi imanda aradık, imanda bulduk ve birbirimizle barışık geçindik, kardeş gibi... 'Hiç şüphesiz müminler kardeştirler' dedi Cenab-ı Hak. Ne olduk biz bugün? Bu [dini] kardeşliği yitirdik. O vakit bir evin içindeki kardeşler de birbirine düşman oldu. ... Yetmiş senedir milliyet diyerek zehirlediğimiz gençlerimiz şimdi bu hale düştü, birbirlerini yiyorlar ve hükümet kırıyor önüne geleni. Zannediyorlar ki ordularla iş hallolur. Orduyla iş hallolmaz. 'Sen' böyle yetiştirdin. Bu çocuklara sen besmele çektirtmedin. Kur'an okutturmadın. Kur'an okuyanları hapsettin, ya astın ya kestin; harfleri de kaldırdın, Kur'an'ı da kaldırdın, mektebi kaldırdın, medreseyi kaldırdın. Şimdi, ne güzel yetişti bu gençler? Seni de yiyor, birbirlerini de yiyor!" (31 Mart 1992, Şeyh Nâzım Camisi-Londra).

Şeyh Nâzım'ın, Osmanlı'nın yıkımına yol açan, bünyesinden çıkmış "kavmiyetçi" (milliyetçi) hareketler hakkında ne düşündüğü bir merak konusudur. Özellikle 19. yüzyılda İmparatorluk içerisindeki hem Müslüman hem de gayrı-Müslim

pek çok etnik unsurların milliyetçi temeldeki ayrılıkçı hareketlilikleri, yani pek de öyle "Osmanlıyım" demekle yetinmedikleri iyi bilinmektedir. Ayrıca, Şeyhin bu "milliyetçilik karşıtı" söylemi, konu Türkiye'de rejimin Batılılaşma yanlısı tutumunun eleştirisine geldiğinde çözülür ve "aşkın" (*transcendental*) Müslüman kimliğine yukarıda yapılan vurgu, yerini Batılılaşma politikası karşısında Doğululuğun altının çizilmesi gayreti içerisinde Türklüğü öne çıkaran bir söyleme bırakır:

> "Bazıları diyor ki Araplar bize arkalarını döndü. Araplar deme, Islâm dünyası de! Biz kendimiz Islâm dünyasına arka çevirdik; dedik ki biz AT'ı istiyoruz! Biz Avrupalıyız diyoruz; Asyalı değiliz! Halbuki kökümüz Asya'dan geldi. Aslımızı nasıl inkâr edebiliriz? Avrupalı değiliz; Avrupa'da yaşamakla Avrupalı olmazsın. Kökümüz Orta Asya'dan geliyor. Atalarımızın geldiği yer Orta Asya, Türkistan. Biz doğulu olduğumuz halde, neden ille de Batı'nın peşinden koşuyoruz? Batılı kabul etmez ki seni. Biz diyoruz ki 'Avrupalı olacağız'. Avrupalının istediği bizim 'istavroz'u da takmamızdır. Onu da isteyecekler. Allah o günleri göstermesin. Ne zaman Allah ile barışırsak bu felaketler zinciri de o zaman durur. Barıştığımızda 'biz' önünde durulmaz kuvvet sahibiyiz" (4 Nisan 1992, Peckham Camisi-Londra).

Türkiye'de devletin güvenlik kuvvetleri ile PKK arasında devam eden kanlı savaşın yol açtığı trajik durum hakkında Şeyh Nâzım'ın daha spesifik ve üç seçenekli bir çözüm önerisi de vardır. Burada da, bir kez daha, Osmanlı'nın yeniden ihya edilmesi fikri, İslâm'dan yana ve laikliğe karşıt tutum alma önerileriyle eklemlenerek ve anti-Marksist bir içerikle birlikte, Şeyhin sorunun çözümü için ortaya attığı reçetenin esasını oluşturur:

Türkiye Cumhuriyeti yerine Osmanlılılığın getirilmesi, bir! Bunu yapmazlar! İkinci bir çare söyleyeceğim. İkinci çare; laiklik kaldırılacaktır. Laiklik kaldırıldığı taktirde memlekette dinî hürriyet meydana gelecektir. Binaenaleyh, din ehli serbestçe dini uhuvvet, din kardeşliği [ile] mümini mümine vurdurmaktan alıkoyacaktır. Bunu da yapmazlar. Üçüncü bir yol söyleyeceğim: Şimdi, PKK dedikleri terörist veya bölücü veya parçalayıcı zümre, hükümetin tanıttığına göre soldadır. Marksist diyorlar. PKK Markist olduğu vakit, bu demek değildir ki Kürtlerin hepsi Marksisttir. Kürtlerin içerisinde olan Müslümanlar elbette ki Marksistlerin kazanıp da kendilerine hükmetmelerine razı değillerdir. Binaenaleyh, üçüncü hal çaresi, Kürdistan'a, Kürt vilayetine muhtariyet verip orada laikliği kaldırıp dindar zümreyi kuvvetlendirmektir. Dindar Kürtleri kuvvetlendirdiğin vakit, dindar Kürtlerden maadası PKK'nın hakkından gelemez. Hükümete en kolay yol budur. Kürdistan'a muhtariyet, ... dine dayalı bir muhtariyet ile bir hürriyet verecek ki Kürt Müslümanları kat'iyen 'Kızıllar'a meydan vermez. Başka hiçbir çare ile PKK teşkilatını yıkmaya kimse muktedir olamaz. 'Çivi çiviyi söker', ancak Müslüman Kürtler, Müslümanlığa karşı olan ve Marksist devlet kurmak isteyen Kürtler'i yok edebilir. ... Mağrib'ten Maşrık'a koştursun, bundan başka hal çaresi bulursa gelsin bana, ben şeyhlik davasından vazgeçerim!" [Tam bu noktada, önde gelen bir Kıbrıslı Türk mürid, "bence birincisi en iyisi, Osmanlı yeniden kurulsun, gelsin Şehzade başa geçsin" der; Şeyhin buna cevabı şudur: "Üçü de uzaktır oğlum; üçünü de kabul etmezler. Onlar makulün dışındadır"] (4 Mayıs 1992, Londra).

Osmanlı'yı yeniden ihya etme yolunda, Şeyh Nâzım, sadece Türkiye coğrafyasını değil bütün İslâm alemini oluşturan farklı kavimleri yeniden biraraya toplamanın "sihirli" formülünü sunar: Bunun yolu "Sancak-ı Şerif"i yeniden açmaktan geçmektedir! Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı fethedip oradaki son Abbasi halifesinden Halife sıfatını devraldıktan sonra Kahire'den İstanbul'a getirdiği bir dizi "Kutsal Emanet"den ve Halifeliğin sembollerinden biri olan Sancak-ı Şerif, yani Peygamber Sancağı, Osmanlı döneminde savaş zamanlarında özellikle askerin moralini yükseltmek amacıyla savaş alanlarında açılırdı (bkz. Yaşar 1985: 26, 50-1). Bugün sadece bir tarihî değer olarak Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmekte, diğer emanetlerle birlikte sadece belli vesilelerle sergilenmekte ve halka açılmaktadır.

Şeyh Nâzım İslâm dünyasının selâmeti için Sancak-ı Şerif'in yeniden açılması, yani dalgalandırılması gerektiğini iddia etmektedir. Bu tüm dünyadaki Müslümanların bir birlik oluşturmasını sağlamanın tek yoludur. Dolayısıyla Şeyh siyasal taleplerle ortaya çıkmış ya da mücadele eden İslâmî grup ya da topluluklara her şeyden önce Sancağı "mahpusluk"tan kurtarmalarını ve göğe yükseltmelerini önerir. Bu yapılmadıkça hiçbir girişim İslâm dünyasının makûs talihini değiştiremeyecek ve onu Batı/Hıristiyan dünyası karşısında düştüğü âciz durumdan kurtaramayacaktır. Örneğin Cezayir'de seçimi kazandıkları halde iktidara gelemeyen ve sonu karanlık bir mücadelenin içine sürüklenen İslâmî harekete ilişkin olarak müridlerden biri şu yorumu yapar: "Her ne kadar niyetleri ve amaçları iyi ve İslâm içinse de, başarılı olma şansları yoktur; çünkü Sancak-ı Şerif hâlâ 'dürülü' durumda. O açılmadıkça kâfirlere karşı verilecek mücadeleden başarı beklemek boş bir umuttan ibarettir".

## "Demokrasi"ye Karşı "Monarşi"

Şeyh Nâzım da diğer pek çok İslâmî çevre gibi İslâm'da devlet-din ayrımı olmadığını ileri sürmektedir. Ancak devletle dinin birliği, Şeyh Nâzım için, örneğin İran'da olduğu gibi, din adamları ya da ulemânın yönetimde aktif bir rol almaları gerektiği anlamına gelmemektedir. Şeyhe göre ulemâ iktidarın merkezinde oturmaktan çok devlete bir "danışma kurulu" gibi hizmet vermelidir:

> "Din devlet ile ayakta durur; devlet de din ile ayakta durur. Âlim, ulemâ ne yapacak? Bizim yapacağımız [devlete] nasihattir. Lâkin, iyiye zorlamaya bizde iktidar yok; kuvvet bizde değil. Kötü yolu kapatmak için âlim, ulemâ söyler; lâkin elinde kuvvet yok ki kötü yolu kapatsın. Hükümet'in işi ne? Milleti iyiye sürmek, kötü yolu kapatmak! ... Âlim nasihat eder. Lakin, hükümet emreder. Âlim emredemez (29 Mart 1992, Shacklewell Lane, Londra).[135]

Dolayısıyla günümüz İran'ında olduğu şekliyle Şiî ulemânın siyasal iktidarı temelinde yükselen bir İslâmî hükümet

---

135 Şeyh Nâzım'ın bu yaklaşımı, bu Bölümün başında da vurguladığımız, "yöneticilere (İslâmî ilkeler doğrultusunda) nasihatte bulunma" şeklinde ortaya çıkan en yaygın Nakşibendî siyasal tavrı ile örtüşmektedir. Diğer pek çok yönden Nakşibendî tarikat çerçevesinin dışına taşan uygulamalarını tespit ettiğimiz Şeyh Nâzım'ın bu nokta itibariyle Nakşi geleneğin "tipik" bir örneğini oluşturduğu söylenebilir. Bu arada "devlet gücü"nün toplum içindeki görev ve işlevlerine ilişkin olarak Şeyh Nâzım, ekonomide devletçilik karşıtı ve "özelleştirmeci" çevreleri imrendirecek bir değerlendirme yapmaktadır: "Devlet'in şerefi ne iledir? Fabrika yapmak, şirketler kurup şu bu işi yapmak, bunlar devletin işi değildir. O milletin ekmeğidir. Milletin ekmeği ile devlet iş göremez. Onun için işsizlik artmış, işsiz güçsüz kimseler milyonlara baliğ olmuş. Neden? Devlet kâbus gibi bütün işlerin üzerine yüklenmiş, 'benimdir' diyor. Sen ne bakkallık yapabilirsin, ne tüccarlık yapabilirsin, ne fabrikatörlük'... Devlet, Allah'ın emri yürüyor mu yürümüyor mu; millet iyi yola gidiyor mu, yoksa kötü yola mı gidiyor, onu kontrol edecek. Irz, namusu, din ve imanı ve milletin mal ve canım gözetmektir onun vazifesi, başka bir şey değildir".

Şeyh Nâzım açısından kabul edilebilir değildir. Bunun yerine Şeyh en mükemmel siyasal yönetim biçimi olarak "monarşi"yi görmektedir. Bu ise günümüzde pek çok radikal İslâmî grubun karşısında olduğu bir görüştür. Şeyh Nâzım hanedanların içerisinde yaşadıkları ülkeleri yönetmek üzere Allah tarafından seçilmiş, meşru temsilciler olduğunu ileri sürer. "Onlar Allah'ın bereketini taşımakta ve topraklarında yaşayan insanlara da bu bereketi aktarmaktadırlar."

Siyasal anlamda dünyadaki bütün sorunlar Şeyhe göre adına "demokrasi" denilen "saçma" fikirden doğmaktadır. Şeyhin demokrasiden anladığı, insanlara iktidarı ele geçirmek için "birbirlerini yeme" fırsatının verilmesidir. Oysa ki şeriat bir kişiye iktidarı vermektedir ki bu da "sultan"dır Kısaca Islâm'da demokrasi yoktur. Demokrasinin insanlara önerdiği, iktidar peşinde koşmaları ve bu suretle birbirleriyle münakaşa ve kavga etmeleridir; çünkü herkes iktidarı kendi eline almak isteğindedir. Şeyh şunları söylemektedir:

> "Kur'an der ki başınızda bir sultan olana kadar sorunlardan, sıkıntılardan ve savaşlardan kurtulamazsınız. Allah sultanlara bir heybet ve kudret vermiştir. Bu Tevrat'ta da, İncil'de de, Kur'an'da da yazılıdır. Demokrasi der ki, 'Ey İnsanlar! Gelin, iktidar sizsiniz, alın sizin olsun'. O zaman herkes 'ben iktidar olacağım' der. Kur'an'da demokrasi yoktur. Demokrasi Şeytan içindir, Yahudi fitnesidir."

Hatta Şeyh Nâzım cemaati içerisinde "demokrasi" bir siyasal yönetim biçiminin adı olarak dahi tartışmalı bir yere sahiptir. Kıbrıs'lı bir mürid demokrasinin bir yönetim biçimi olmaktan çok, "günümüzün [yani modern dünyanın] dini" olduğu iddiasında bulunur. Bu mürid demokrasiyi orijinal olarak "Eski Yunan'ın dini" şeklinde tanımlamaktadır.

Benzer perspektiften, Şeyh Nâzım "parlamento" fikrinin

de İslâm'a yabancı olduğunu ileri sürer. İslâmî bir siyasal sistem önerisiyle ortaya çıkan pek çok kişi tarafından gerçek parlamenter demokrasi olduğu gerekçesiyle ileri sürülen "şûra" nosyonunu da reddeder.[136] Bunun yerine Sultan hiç kimseye danışmaksızın kendisine bir başbakanın fonksiyonlarını görecek bir başvezir (sadrazam) ve bakanların fonksiyonlarına sahip vezirler atar. Demokrasi ve parlamento gibi zararlı fikirlerin mimarı olarak, Şeyh, 1789 Fransız Devrimi'ne işaret ederek onu "fesad"ın başlangıcı olarak niteler.

Tüm bunlara karşın, bazı düşüncelerinden dolayı suçlu duruma düşme tehlikesi karşısında Şeyh Nâzım demokrasiyi istediği biçimde düşünme ve konuşma hakkını garantiye alan bir "kalkan" olarak kullanmaktan da geri kalmaz:

> "Bazıları bu konuştuklarımdan dolayı başıma bir iş geleceğinden korkuyorlar. Bu konuları Türkiye'de de dile getiriyorum. Çünkü, *demokrasi var* [vurgu benim]. Siz [yöneticiler] herkes istediği gibi düşünmekte, inanmakta ve bunları söylemekte serbesttir demiyor musunuz? İşte bunlar da benim düşüncelerim. Eğer demokrasi varsa bunları söylemekte serbestim. Eğer yanlışsa söyleyin!"

İslâmî bir ideoloji ve siyasal sistem iddiasıyla ortaya çıkan pek çok grup ya da çevre için bir esin kaynağı oluşturan İran İslâm Cumhuriyeti'ne bakışı itibariyle de Şeyh bir istisnayı oluşturmaktadır. Şeyh ve takipçileri çeşitli gerekçelerle İran türü bir İslâmî siyasal oluşuma sempati ile bakmazlar, hatta onu düşmanca bir perspektiften ele alırlar. Her şeyden önce İran, Şiî mezhebinin kalesi olduğu için "doğru" İslâmî modelin taşıyıcısı olarak görülmemekte-

---

136 İslâmcı çevrelerin İslâmî bir siyasal sistem (devlet) inşa etme projelerinde "şûra" nosyonunun merkezî yerine ilişkin olarak bkz. Roy 1994: 66-71.

dir.[137] İkinci olarak vurgulanan nokta, Şiî İran'ın Sünni Osmanlı ile olan tarihsel düşmanlığıdır. İran hiçbir zaman Osmanlı ile dost olmamış, her zaman onun en büyük düşmanı olarak kalmıştır. Şeyhin daha önce üzerinde durduğumuz kayıtsız, koşulsuz Osmanlıcılığı düşünüldüğünde, onun İran'a ve İran tarafından temsil edilen İslâmî anlayış ve siyasal sisteme olumsuz bakışı şaşırtıcı olmamaktadır. Bir diğer neden, yine daha önce vurgulandığı gibi, Şeyhin monarşik idare ya da saltanatı her toplum için ideal bir siyasal sistem olarak görmesi ve din adamlarının yönetim mekânizmasının tepesinde oturmalarına karşı olmasıdır. Dolayısıyla Şeyh Nâzım devrik Pehlevî hanedanını İran'ın meşru yöneticileri olarak görmeye devam etmekte ve Humeyni'nin mirasını reddetmektedir. Bugünkü rejimin bir gün yıkılıp, devrik Şah'ın oğlunun, ülkesinin gerçek yöneticisi olarak tahta tekrar çıkacağı günün geleceği kehanetinde bulunur.

Dünyadaki Müslümanların çoğunluğunun İran'ı İslâmî bir siyasal örgütlenmenin mevcut en iyi örneği olarak düşünme eğilimi müridleri de rahatsız eder. Genç bir Kıbrıslı Türk mürid bir televizyon programında Tacikistanlı bir ilahîyat öğrencisinin İran'daki gibi bir İslâmî rejimin kendi ülkesi için de ideal olduğunu söylemesine büyük tepki gösterir. Müride göre bu öğrenci İran'ın dünyadaki uyuşturucu kaçakçılığı trafiğinin en stratejik noktası olduğunu bilmeden, İran'da hırsızlık yapanın eli kesildiği için hiç hırsızlık olmadığını iddia etmekte ve bunu düşüncesine gerekçe olarak göstermekteymiş. Mürid bu Tacik'in iyi bir dayağı hakettiğini söyledikten sonra şunları ilave etti: "Ama asıl suç dünyanın hiçbir yerinde Ehl-i Sünnet için hiçbir şey yapmayan bizim Türkiye'dedir".

---

137 Nakşibendîliğin Şiîlik ile düşmanlığının tarihsel temelleri aslında Safevîler'in İran'ın kontrolunu ele geçirerek Şiîliği resmî devlet dini yaptıkları dönemde Batı İran'daki tüm Nakşibendîleri Şiîliğin yerleşmesine bir engel olarak görüp kıyıma tâbi tuttukları döneme kadar gitmektedir (Algar 1990b: 129).

Böylece İran, Şeyh Nâzım çevresi için, "gerçek" İslâm ile ilgisi olmayan, yanlış ve sapkın bir İslâm görüntüsünü dünya kamuoyunun karşısına çıkarmış bir ülkedir. Müridler İran deneyiminin ve Humeyni'nin, İslâm'a en büyük zararı verdiğini ileri sürerler: İranlılar İslâm adına eli silahlı bir insan imajı üretmişler böylece de İslâm'ı dünyaya yanlış olarak tanıtmışlardır. İslâm adına insanları asmış, kesmiş ve işkenceden geçirmişlerdir. Türkiyeli bir müride göre Allah'ın Humeyni'nin yaptığını reddettiğinin nişanesi olarak, cenaze töreninde yasını tutanlar, her ne kadar kendisine olan sevginin bir sonucu imiş gibi görünse de, kefenini orasından burasından çekiştirerek parçalamışlardır.

İran'ın yanısıra diğer İslâm ülkeleri ve devletleri de Şeyh tarafından beğenilmemektedir. Gerçekte, Şeyh Nâzım dünya üzerinde hüküm süren İslâm devletlerinin hiçbirinin İslâmî olduklarını kabul etmemektedir. Bunların sadece adı İslâm olup, aslında ne İslâm'ın ne de Müslümanların esenliğini düşünmektedirler. Bu devletlerin düşündükleri tek şey kendi bencil çıkarlarını gözetmektir. Şeyh Nâzım, Bosna-Hersek'de olup bitenlere seyirci kalmalarından dolayı bu ülkeleri şiddetle eleştirmekte ve kınamaktadır.

Bir zamanlar Sovyet işgaline karşı mücadele verirken Şeyhin tam destek verdiği Afgan mücahitleri de bugün ülkede kendi iktidarlarını tesis etme yolunda birbirlerine düştükleri için Şeyh tarafından kınanmaktadırlar. Şeyhe göre Afganistan için tek çözüm şu anda sürgünde yaşayan eski Afgan kralını iktidara getirmektir. Esas olarak "asker" olan mücahitler insanlara önderlik edemezler. Onlar sadece ordulara kumanda edebilirler fakat insanları yönetemezler. Bir İslâm devleti kurma amaçları yanlış yönlendirilmiştir. Çünkü İslâm Cumhuriyeti diye bir şey yoktur; İslâm'da sadece "Saltanat" vardır. Dolayısıyla belki tüm mücahit grup liderleri "vezir" olabilirler fakat onların hiçbiri "sultan" olamaz.

Eğer ülkeyi yüzyıllarca yöneten hanedanın temsilcisi olan sultanı iktidara getirmezlerse birbirlerini yemeye ilelebet devam edeceklerdir. Şeyhin Afganistan'a yaklaşımı budur.

Şeyhin İslâm'da monarşik idareye böylesine sıcak bakmasına karşın, bir monarşi olan Suudi Arabistan, Şeyhin gözünde olumlu bir yere sahip değildir. Durum tam tersidir. Suudi rejimi Sünni İslâm içerisinde en sapkın ve kötü fikriyat olan "Vahhabîlik"in takipçiliğini ve temsilciliğini üstlenmiştir. En belirgin karakteristiğini tasavvuf ve tarikat düşmanlığının oluşturduğu Vahhabî doktrinine sahip çıkmaları sebebiyle, Suudi krallığı, İran ve Türkiye'yi dahi geride bırakan bir karşıtlık ve düşmanlık odağı olarak algılanmaktadır. İzleyen bölümde Vahhabîlik konu alınarak "İslâm-içi öteki"ne yönelik bu antagonizma üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

Daha önce de vurgulandığı gibi, İslâm için mücadele verme hususunda Şeyh Nâzım söylem itibariyle "radikal-siyasal İslâm"m tamamiyle dışında kalan bir şahsiyettir. Yönetimin İslâm ile ilişkisi her ne şekilde olursa olsun, yani İslâmî esasları hiç dikkate almayan ya da anti-İslâmî bir politika izleyen yönetimler başta olsa bile, "İslâm'da *ulûlemr*'e itaat vardır" düsturu gereğince Şeyh Nâzım ve çevresi yönetime karşı yapılan her türlü hareketin, hele ki İslâm adına rejime karşı verilecek bir silahlı mücadelenin karşısında yer alırlar. Hatta Şeyh İslâm dünyasını, özellikle bazı İslâm ülkelerinin hükümetlerini, İslâm adı altında "teröristler" üretmekle suçlar. Söz gelimi, "İslâm fundamentalizmi" konusunda şunları söyler:

> "Fundamentalizm dedikleri insanların İslâm'dan kaçmasına neden olan bir aptallıktır. Bunlar [fundamentalist İslâmcılar] İslâm'ı tatsız hale getiriyorlar. Biz İslâm'ı gerçekte ne ise öyle takdim etmeye çalışıyoruz. Yani onda varolan lezzeti sunmaya çalışıyoruz. İslâm

adam öldürmeye, terörizme ve insanlık için tahrip edici olan her şeye karşıdır. İslâm tabiattaki her şeye ve her yaratığa ihtimam gösterir. Gerçek İslâm budur."

## "Önce Gönülleri Fethedelim"

İslâmî siyasal hareketlerin doğasını inceleyen Roy, bu hareketleri izledikleri strateji itibariyle iki kutba ayırmaktadır. Toplumu yukarıdan aşağıya, devlet iktidarını ele geçirerek İslâmîleştirmeyi düşünen "devrimci" kutup ve toplumu aşağıdan yukarıya İslâmîleştirmeyi hedefleyen reformcu ya da "yeni-fundamentalist" kutup (Roy 1994: 42-46).[138] Yani önce devleti ele geçirip, ondan sonra toplumu İslâmileştirmek ile önce toplumu İslâmîleştirip devleti bu dönüşüme uymaya zorunlu kılmak arasında, farklı İslâmî hareketlerin kendilerince uygun buldukları yolu izlemeleri söz konusudur. Türkiye gibi siyasal geleneği tarihsel olarak yukarıdan (devletten) aşağı (topluma) dönüştürme girişimlerine dayanan bir ülkede, toplumu "Batılılaştırmış" olan siyasal iradeye derece derece nüfuz ederek, onu bu sefer toplumu "İslâmîleştirme" politikası izlemeye yöneltebileceğine inanan ve bu inançla bilinçli bir faaliyet içinde olan pek çok İslâmcı çevre olduğu söylenebilir. Türkiye'de örneğin bürokrasi içe-

---

138 Roy, daha çok siyasal iktidar kaygıları güden ve bu nedenle de devlete hakim olmayı hedefleyen "tepeden-inmeci" Islamcılığın 80'li yılların sonunda artık etkisini ve ağırlığını yitirmeye başladığını ve onun yerine kendisi tarafından "yeni-fundamentalizm" olarak tanımlanan, farklı bir mantığa ve hedefe sahip yeni türden bir İslamcı hareketliliğe doğru bir ("kopuş" değil) kayış olduğunu iddia etmekte ve onu şu şekilde tanımlamaktadır: "Yeni-fundamentalistler toplumu artık devlet yoluyla değil, aşağıdan yukarıya yeniden İslâmileştirmeye çalışıyorlar. İslamcılıkla ilgili belirttiklerimiz konusunda da tutarlıdırlar: Madem İslâmi toplum her şeyden önce üyelerinin erdemi üzerinde temellenmektedir, o halde bireyleri ve amelleri reforma tabi tutmak gerekir. Bu İslâmileşmenin yaygınlaşması, kaçınılmaz olarak bir İslâmi topluma yol açacaktır" (Roy 1994: 111).

risinde "İmam-Hatipli" yoğunlaşmasına veya orduda dinci unsurların varlığına işaret eden laik çevreler bu yolda oldukça mesafe alındığını kaygılı bir biçimde iddia etmektedirler. Şeyh Nâzım'ın ise yukarıdan aşağıya İslâmileştirme düşüncesine karşı, daha ziyade, aşağıdan yukarı bir "fetih" hareketine inandığı ve eğer bir siyasal tutum alışa sahip olduğu iddia edilebilirse, bu bakımdan Roy'un tespit ettiği ikinci kutupta yer aldığı, Onun "Önce gönülleri fethedelim" ifadesinden çıkarılabilecek bir sonuçtur:

> Önce herkes kendi şahsında ve kendi evinde başlamalı işe... Herkes kendi şahsında İslâm'ı temsil etmeli. Kılık kıyafeti, ahlâkı, muamelesi ile... Yeni yetişen nesillerin yetiştirildiği şartları göz önünde bulundurarak... O zaman çevre anlayacak ki İslâm'da güzellik vardır. Nezaket vardır... Evet önce evlerimizi fethedelim, memleketi fethetmeden önce... Taşı toprağı fethetmeden önce gönülleri fethedelim. Gönüller fethedildikten sonra İslâm gülistanı olur bu memleket (Şeyh Nâzım 1992b).

BÖLÜM 8

# "İÇERDEKİ ÖTEKİ"NE BAKIŞ: "VAHHABÎLİK" SÖYLEMİ

İslâm toplumları üzerine yapılan antropolojik çalışmalar, İslâmî söylemin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda ortaya çıkan çeşitliliğini anlamamıza büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu çalışmalar aynı zamanda İslâm'ı yekpâre bir bütün olarak anlayan ve anlatan genellemelerin geçerliliğini yitirmesine de yardımcı olmuşlardır.[139] Bununla birlikte bu çalışmalarda yeterince üzerinde durulmayan bir nokta, farklı İslâmî geleneklerin birbirlerine karşı olan konum ve tutumlarının nasıl olduğudur. Bir başka deyişle farklı kültür alanları ve tarihsel dönemlerde belirmiş olan İslâmî söylem çeşitliliğini iyi bilmemize rağmen, bu "İslâmlar"ın birbirlerine karşı(t) olan konumları hakkında çok fazla bilgi sahibi olduğumuz söylenemez.[140] Her bir özgün İslâmî grup, cemiyet ya da topluluk "doğru" İslâmî model ya da

---

139 Bu çerçevede değerlendirilebilecek çalışmaların en iyi örneklerinden biri olarak bkz. Gilsenan 1982.

140 'İslâmlar' terimi ilk olarak Mısırlı antropolog Abdülhamid El-Zein tarafından İslâmî söylem ve deneyimdeki çeşitliliği vurgulamak amacıyla ve 'tek-doğru' bir İslâmı tanımlamaya çalışan antropolog ve teologların (İslâmı âlimlerinin) bu özcü yaklaşımlarına karşı kullanıldı (El-Zein 1977).

anlayışı diğerleri hilafına –onların kusurluluğu karşısında– temsil ettiği iddiasında bulunur (Asad 1986). Dolayısıyla bir İslâmî çevrenin bir diğeri ile olan karşıtlık ve çatışma ilişkilerinin ne şekillerde ortaya çıktığını incelemek, en azından antropolojik açıdan önem taşımaktadır. Diğer İslâmî çevrelerden gelen muhalefetin, Şeyh Nâzım'ın başını çektiği Nakşibendî topluluğunda, "İslâm-dışı" dünya ile yaşanan rekabet, gerginlik ve sürtüşmelerden çok daha ciddi ve hassas bir biçimde önemsenerek dikkate alındığı, bu bölümün temel savını oluşturmaktadır.[141]

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu için, çevrelerinde kendileriyle yan yana diğer İslâmî grup ya da toplulukların bulunmasına karşın, esas itibariyle kendi yorumladıkları ve yaşadıkları İslâm dışında bir İslâmî anlayış ya da gelenek mevcut değildir, dense yeridir. Kendileri tarafından yanlış ya da kusurlu olarak nitelendirilen diğer "İslâmlar"ın karşısında, kendilerininki tek ya da gerçek İslâm'ın bir ifadesi olup, "doğru İslâmî model"i temsil etmektedir.

Şüphesiz İslâmî anlamda mükemmeliyete dair iddialar sadece bu Nakşibendî topluluğa özgü olmayıp, diğer İslâmî grup ya da topluluklarda da tipik bir özelliktir. Ancak burada önemli olan nokta, hangi mekanizmalar yoluyla bir Müslüman topluluk tarafından tesis olunan söylem ve pratiğe İslâmî gerçekliğin "doğru" modeli olarak meşruiyet kazandırıldığı ve bu meşruiyetin sürekliliğinin nasıl sağlandığıdır. Bu noktada, topluluk üyelerinin kendi mükemmel İslâmî yaşam biçimlerini, "diğerleri" (diğer Müslümanlar) tarafından "ne yazık ki" İslâm adı altında yaşanan kusurlu pratikten ayırt etmekte kullandıkları *anahtar terimler* üzerinde dikkatleri toplamak gerekmektedir. Bu bağlamda, aşa-

141 Doğrudan ya da dolaylı olsun bu önemli noktaya vurgu yapan benim ulaşabildiğim kaynak sayısı oldukça nadirdir. Bunlardan biri olan Karlsson (1996: 8), "İslâm dünyasında farklı mezhepler arası çelişkiler ve düşmanlık Batı dünyasına duyulan nefretten daha güçlüdür" demektedir.

ğıdaki tartışmada Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî söyleminde "Vahhabî" ya da "Vahhabîlik" teriminin sahip olduğu anlam üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

## "Cehennemlik Vahhabî"

"Vahhabî" sözcüğünün Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunda müridler tarafından sıklıkla kullanıldığını çalışmamın erken aşamalarından itibaren farkettim. Kullanım biçimine bakıldığında söylenebilecek oydu ki, "Vahhabî", Nakşibendîler tarafından, "İslâmî" bir mahiyette olmakla birlikte reddedilen, kötülenen ve kınanan tutum, davranış ya da düşüncelere işaret eden bir sözcüktü. Bir başka deyişle Nakşibendîlerin gözünde Vahhabîlik İslâm içerisinde tasavvufa ve tarikata düşman her şeyi bünyesinde temsil eden bozuk ve "sahte" bir İslâmî durumun simgesi idi. İslâm dünyasının bir utancı idi. İslâm dünyasındaki her rahatsızlık, onun Batı dünyası karşısındaki zayıflığı ve aczi Vahhabîliğin yüzündendi. "Lânet olası Vahhabîler", diyordu müridler, tarikatları yerle bir etme girişiminde bulunmuşlar ve bundan dolayı da İslâm'a en büyük zararı vermişlerdi. Onların yüzünden Müslümanlar Peygamberin doğru yolundan ayrılmışlar ve dünyadaki gelişmelerin gerisinde kalmışlardı. Şeyh Hişam bir konuşmasında Vahhabîler hakkında şunları söylüyordu:

> "Peygambere ve dört hak mezhebe karşı olan düşüncelerini yaymaya çalışıyorlar. İslâm'ı dünyaya kötü ve gaddar bir din olarak gösteriyorlar. Birçokları İslâm'ı dünyaya kötü tanıtanın Yahudiler olduğunu söylüyor. Tam tersi. Vahhabîler İslâm'a Yahudilerden daha fazla zarar veriyor. Peygamberi sevmeme konusunda Yahudilerden de kötüler. Fikirlerini parayla yayan,

Peygamber sevgisiyle savaşan pis insanlar! Münafıklar!.. Onları dinlemeyin! Camilerine gitmeyin! Onlarla birlikte namaza durmayın! Onlarla konuşmayın! Bir sopa alın, kafalarına vurun!"

Peki ama, Vahhabîliğe karşı bu düşmanca tutum nereden kaynaklanıyor? İslâm'ın Vahhabî versiyonuna karşı böylesine şiddetli Nakşibendî reddiyesini yaratan tarihsel koşullar nelerdir? Bu sorulara cevap vermek için, Vahhabîlik ile sûfî-tarikat İslâmı arasındaki husumetin tarihsel arkaplanına bakmamız gerekmektedir.

## Vahhabîlik: Tarihsel Arkaplan

Konvansiyonel anlamıyla Vahhabîlik, 18. yüzyılın ikinci yarısında Arap yarımadasında doğmuş olan püriten bir İslâmî ideolojik hareketin adıdır. Bu hareket zaman içerisinde bir siyasaya dönüşmüş ve sonuçta bugünkü Suudi Arabistan Krallığına ideolojik temel oluşturmuştur.[142] Hareketin adı, kurucusu olan Muhammed ibn Abdülvahhab'dan (1703-1787) gelmektedir. Necd'de doğan, Medine'de eğitim görmüş olan Abdülvahhab İran, Irak ve Hicaz'ın pek çok değişik bölgesine ilmini geliştirmek amacıyla ziyaretler yaptıktan sonra, Müslümanların İslâm'ın orijinal özünden ayrıldıkları ve bu konuda Osmanlılarm suçlu olduğu kanaatine vardı. Geç Orta Çağ İslâm'ının ünlü âlimi İbn-i Teymiye'nin (14. yüzyıl) tasavvufu sert bir şekilde kınayan ahlâkçı ve "püriten" görüşlerinden etkilenmiş olan Abdülvahhab (Rahman 1979: 197), başlangıçta varolan püriten İslâm'ı yalnızca Arapların yeniden canlandırabileceğini ileri süre-

142 Vahhabilik'in ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Rentz 1969; Al-Aznieh 1986 ve Margoliouth 1987. Hareketin daha kısa değerlendirmeleri W.C. Smith (1957: 41-4) ve Rahman (1979: 196-201) da bulunabilir.

rek doğum yeri olan Necd'de dönemin güçlü yerel siyasal lideri olan İbn-i Suud ile bir ittifak içerisine girdi.[143] İbn-i Suud ve takipçileri Abdülvahhab'ın ideolojik öğretisini kendi güçlerini Arap topraklarında Osmanlı İmparatorluğu aleyhine genişletmek için kullandılar. Dolayısıyla hareket başlangıcından itibaren farklı çevrelerde varolan karmaşık kültürel yapılara uyum sürecinde yüzyıllar içerisinde hâsıl olmuş bulunan Orta Çağ Osmanlı İslâm'ının kültürel zenginliğine ve farklı gelenekleri telif eden yapısına şiddetle saldırdı (Smith 1957; Tibi 1990).[144] Bu bağlamda Vahhabîler tasavvufu ve tarikatları aslî hedef seçerek onları İslâm çerçevesi içerisinde meydana gelmiş bu teliflerin baş sorumlusu olmakla suçladılar. Tasavvufun bâtıl inançlarla ve İslâm-dışı aşırılıklarla içli dışlı olduğunu düşünmekteydiler (Rahman 1979: 638). Bu doktriner pozisyonla bağlantılı olarak beliren ana Vahhabî eylemi, evliya ya da şeyh türbelerinin yerle bir edilmesiydi; çünkü insanlar bu gibi yerlere kudsiyet atfetmekteydiler. Hatta Hazreti Muhammed'in Medine'deki kabrinin bile Vahhabîler tarafından, Peygamber dahil ölüye yönelik her türlü tâzimin ve onların mezarları başında dua edip şefaat dilemenin *şirk* (Allah'a eş koşmak) olduğu gerekçesiyle tahrip edilmeye çalışıldığını söyleyen

---

143 Güngör (1991: 94) İbn-i Teymiye'nin tasavvuf karşıtlığının kökeninde İbn-i Arabî tarafından ortaya atılan Vahdet-i Vücud doktrininden duyulan rahatsızlığın bulunduğunu söylemektedir. Ancak, yine Güngör'e göre, İbn-i Teymiye'nin tam anlamıyla "tasavvuf düşmanı" olduğunu düşünmek doğru olmayıp, esas itibariyle, tasavvufun İslâm bünyesinden çıkması tehlikesini bertaraf etmek istediği söylenebilir. Ancak İbn-i Teymiye'nin şeyhlere, velilere karşı halkta inanç düzeyinde ortaya çıkan yönelimleri, mezar ziyaretlerini ve Peygamber'in kabrine gidilerek yapılan dua ve niyazları şiddetle reddeden yanı, Vahhabîliği doğuran fikrî temeli oluşturmaktadır (a.g.e., 95).

144 Buna karşılık Osmanlı yönetiminin de, doğal olarak, Vahhabiliği kendi varlığına yönelik bir tehdit ve tehlikeli bir düşman olarak algılaması söz konusudur. Sünni Osmanlı resmiyetinin Vahhabiliğe bu yaklaşımını karakterize eden tipik bir örnek, Eyüp Sabri Paşa'nın *Tarih-i Vehhâbiyan*'ıdır (Eyüp Sabri Paşa 1992).

kaynaklar vardır (bkz. Ahmed Hilmi 1979: 475-6; Al-Azmeh 1986: 76-7). Onlar için dua yalnızca Allah'a olmalıydı ve Peygamber ibadet pratiğinin dışında tutulmalıydı.

Vahhabîler tarafından reddedilen ve karşı çıkılan bu tür kabir, türbe veya yatır ziyaretleri, o dönemde Müslümanların çoğunluğu tarafından İslâmî yaşantının bir parçası olarak bilinmekte ve yapılmaktaydı. Dolayısıyla Vahhabîlerin girişimi, "yaşanan" İslâm'dan "ideal" İslâm'a geçme yönündeydi (Smith 1957: 44). Her ne kadar Osmanlı yönetimi 19. yüzyılın başında zor da olsa, dönemin Mısır valisi Mehmet Ali Paşa sayesinde hareketi bastırmaya ve elebaşıları bölgeden sürmeye muvaffak olduysa da, Vahhabîlik 20. yüzyılın başında Suudi liderlerin bölgede güçlerini yeniden tesis etmesiyle birlikte tekrar sökün etti. Sonuçta, Suudi Arabistan krallığının kurulmasını müteakiben resmî ideoloji olarak kurumsallaştı.

Vahhabîliğin temel düsturları aşağıdaki şekilde sıralanabilir: Şeriat hukukuna dayanak olarak yalnız ve yalnız Kur'an ve Hadisleri kabul etmek; Peygamber döneminden sonra geliştirilmiş olan her yeniliği ya da tasarrufu bid'at (dine aykırı uydurma yenilik) oldukları gerekçesiyle reddetmek; İslâm'daki tasavvuf, felsefe ve teoloji gibi mistik ve entelektüel eğilimleri reddetmek; Allah dışında bir başka figüre ya da unsura yönelik tapınmaya benzer her tür davranışın şiddetle karşısında olmak; ve her Müslüman "birey"in herhangi bir şahsiyetin yardımına ve aracılığına ihtiyaç duymaksızın gerçek İslâm'a varma yetkinliğine sahip olabileceğini vurgulamak (Smith 1957: 44; Al-Azmeh 1986: 77).

Burada son olarak işaret edilmesi gereken bir diğer önemli nokta da şu: yukarıda Vahhabîlik başlığı altında toplanan bu fikriyata bağlı olanlar, adeta sözcüğün genelde kötüleyici bir anlam kazandığını farketmişcesine, kendilerini bu adla tanımlamazlar. Gerçekte Vahhabî onlara karşıtla-

rımn ve Batılıların taktıkları bir isimdir. Kendilerini tanımlarken kullandıkları isim "Muvahhidun"dur (Vahdâniyyet taraftarları; Allah'a eş ya da ortak koşmayanlar) (Margoliuth 1987: 1088). Benzer şekilde, karşıtlarının onları Sünni İslâm'ın ya da Ehl-i Sünnet'in dışında sınıflamak için gösterdikleri tüm çabalara –ki biraz aşağıda Şeyh Nâzım taraftarlarının da aynı yönde iddialarda bulundukları görülecektir– rağmen, onlar kendilerini Sünni saymakta ve dört Sünni fıkıh mezhebinden biri olan Hanbeli mezhebine bağlı olduklarını söylemektedirler (a.g.y.).[145]

## Nakşibendiye Vahhabîliğe Karşı

Vahhabîlik üzerine yukarıda kısaca söylenenler ışığında, ona karşı tasavvufî çevrelerden, daha özelde ise Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî çevresinden gelen nefreti anlamak mümkündür. Nakşibendîleri Vahhabîliğe karşı tutum takınmaya zorlayan ilk nokta şüphesiz Vahhabî düşüncesindeki tasavvufa yönelik karşıtlık ve reddiyedir. Nakşibendîlerin gerçek İslâm'ı yaşama amacında kendisine kutsiyet atfedilmiş bir şahsiyete gönülden ve inançla bağlanmaları, ikinci olarak da bireysel çabalarla, yani kutsal metinlerin bireysel okumalarıyla İslâmî bilgiye ulaşılabileceği düşüncesini reddetmeleri, onları Vahhabîlerden ayıran diğer temel noktalardır. Müridlerin yaklaşımı genel olarak şöyledir: Herkes, Kur'an gibi son derece sofistike (incelikli) bir metni kendi kendine okuyarak anlayacak kapasitede olamaz. Esasında bir kişinin İslâm'ın özünü kavraması Kur'an'ı okuma ve anlama gibi gayet zor ve neredeyse faydasız bir çabaya girişmek yerine, dikkatini Peygamber'in hayatı ve yaşayışı yani "Sünnet"

---

145 Vahhabiliği Ehl-i Sünnet'in dışında sayan kısa bir değerlendirme için bkz. Eygı 1992: 12-15.

üzerinde odaklaştırması suretiyle çok daha kolay olur. Peygamber sünnetine öncelik tanımanın pratikteki sonucu, Peygamber'in manevî mirasçısı olarak onun sünnetini sıradan Müslümanlara tanıtacak bir şeyhe duyulan ihtiyaçtır. Peygamber'in sünnetine uymak ve dolayısıyla İslâm'ın derin anlamını idrak etmek için Şeyhin peşinden gitmek, onu izlemek, dediklerini ve yaptıklarını yapmak gerekir. Kıbrıs Türkü bir mürid bunu çarpıcı bir biçimde formüle etmektedir:

> "Allah Kur'an'ı doğrudan insanlara göndermedi. Bunu yapacak kudretteydi ama öyle yapmadı. Meselâ meleklerinden biri aracılığıyla da Kur'an'ı insanlar için bilindik kılabilirdi. Fakat Kur'an'ı bizlere iletmek için bizler gibi bir insan olan Peygamberi seçti. Çünkü herhangi bir konuyu sırf onun hakkında yazılmış bir kitabı okuyarak anlayamazsın; onu sana öğretecek, uygun bir şekilde açıklayacak bir 'öğretmen'e ihtiyaç vardır. Bu nedenle Allah İlahî mesajı bize öğretecek, onu bizim için anlaşılır kılacak olan Peygamberi görevlendirdi. Peygamber öldükten sonra, onun manevî mirası bazılarına geçti; çünkü O 'benim vârislerim var' demiştir. Bu günümüzde onun manevî hazinesine sahip olan vârisler bulunduğu anlamına gelir ki bunlar da şeyhlerdir; ama hakikî şeyhler, uyduruklar değil. Hakikî şeyhlerin en itibarlısı da Şeyh Efendi'dir. Böyle bir insana bağlanmak, Peygamber sünnetini takip ve tatbik etmek, dolayısıyla da hakikî İslâm'ı yaşamaktır."

İkinci olarak, Nakşibendîler gerek dua ya da namazlarda gerekse dığer ritüeller esnasında Peygambere olan sevgi ve bağlılıklarını dile getiren ifadelere çoklukla yer verirler. Karşıtlarının, özellikle de Vahhabî olarak tanımladıkları

çevrelerin bu yaptıklarının Peygamber'e tapmak olduğunu ve bunun da *şirk* anlamına geldiğini söylemelerine karşılık olarak, bu yaptıklarının tapınma derecesinde olmadığını, sadece tâzim amacını taşıdığını ve *medh-ü sena* olduğunu söylerler. Buna karşı çıkılmaması gerekir, çünkü her şeyden önce ve herkesten önce Allah Hazreti Muhammed'i medhetmektedir. Bu noktada Şeyh Nâzım Vahhabîleri bombardıman eder:

> "Allah der ki, 'Ey müminler! Sizin aranızda sizlere en örnek kişi Muhammed'dir.' Bazı kafasız ve kıskanç Araplar, Peygambere *medh-ü sena* ettiğimizde çok kızıyorlar. Diyorlar ki bu *şirk*'tir. Bunu diyenler Şeytan'dır. Çünkü Allah kendisi Peygamberine *medh-ü sena* etmektedir. Allah'ınkinin yanında bütün yaratılmışlarınki sadece bir nokta kalır. Sonsuz *medh-ü sena* O'na Allah'tan gelmektedir. Ve o Vahhabî Araplar, Cehennemlikler, Peygamberin hakları söz konusu olduğunda kızgınlıklarından geçilmez. Eğer birisi *Esselatu vesselamu Aleyke* dese, bunlar 'haram' derler. Kendileri *haramiyyun*dur" (30 Mart 1992, Peckham Camisi, Londra).

Vahhabîler'in kabul etmediği, şirk ve bid'at olarak adlandırdığı bazı ritüel pratikler, örneğin Peygamberin kabrine, geçmişte yaşamış şeyhlerin veya evliyanın türbelerine ve ölmüş akraba ya da arkadaşların mezarlarına yapılan ziyaretler ve buralarda edilen dualar Nakşibendî İslâm'ının temel dinî faaliyetleri arasında yer alırlar. Nakşibendîler bu suçlamalara aynı bid'at kavramını Vahhabîler için kullanarak karşılık verirler ve Vahhabîlik hareketini İslâm'daki esas bid'at olarak değerlendirirler (*Anonim* 1993: 2-3).

İronik bir şekilde, nasıl ki Vahhabî hareketi başlangıcından itibaren tasavvufu İslâm dünyasının çöküşünde suçlu

olarak gördüyse, Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu da bugün Vahhabîliği Müslümanların tüm dünyada içinde bulundukları kötü durumun baş müsebbibi olarak görmektedir. Vahhabîliğin baş destekçisi olan Suudi rejimi Nakşibendî suçlamalarının aslî hedefidir. Genel olarak Şeyh ve müridler (aralarında önemli sayıda Arap bulunmakla birlikte) Arapların çoğunluğunu Vahhabîliğe eğilimli görürler. Daha spesifik olarak ise Nakşibendîlerin "Vahhabî" suçlamaları son iki yüzyılın yani modern dönemlerin dünyaca ünlü Müslüman düşünürlerine yönelir. Müridlere Vahhabî olarak saydıkları kişilerin kimler olduğunu ne zaman sorduysam, her seferinde aynı isimlerin telâffuz edildiğine şahit oldum. Bunlar: Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Hasan El-Benna ve kurucusu olduğu *Ihvan ül-Müslimin* (Müslüman Kardeşler), Seyyid Kutub, Mevlana Mevdudi ve kurucusu olduğu *Cemaat-i İslâmî* ve son olarak da Hint Altkıtası kökenli İslâmî oluşumlar olan Deobandîler ve Barelîler gibi isimlerdi.[146] Belki bu şahıs ya da cemiyetlerden bazı-

---

146 Cemaleddin Afgani (1839-1897) gerçek anlamda ilk panislâmist düşünce adamı ve İslâm'da reformist-modernist akımın öncüsüdür. Temel savı, İslâm'ın ("modern") bilim ve teknoloji ile uygunluk içinde olduğuydu. Bununla birlikte onu Vahhabi olarak nitelemek kendisi hem Osmanlı yanlısı olduğu için hem de Vahhabi püritenliğine karşı tasavvufi İslâm'ın savunucusu olduğu için pek ikna edici değildir. Afgani'nin talebesi Muhammed Abduh (1849-1905) modernist İslamcılığı daha ileri noktalara götürmekle birlikte, "Usta"sının panislâmî fikirlerinden vazgeçmiş ve memleketi Mısır'ın gerçeklikleri temelinde düşüncelerini biçimlenmiştir. Diğer taraftan Vahhabiliğe karşı daha olumlu ve destekleyici bir pozisyon alarak, "gerçek" ve "sahte" tasavvuf ayrımı yapmıştır. Hasan El-Benna'nın (1906-1949) kurucusu olduğu "Müslüman Kardeşler", Sünni İslâm aleminde, özellikle de Arap dünyasında en etkili ve güçlü siyasal-ideolojik harekettir. El-Benna'nın fikirleri pek çok yönden Vahhabilerle aynı çizgidedir. Vahhabiler gibi o da tasavvufu İslâmı dünyasının gerilemesinin sorumlusu olarak görüp reddetmektedir. Ayrıca İslâm modernizmi fikrine de karşı çıkmaktadır. Seyyid Kutub (1906-1964) El-Benna'dan sonra "Muslüman Kardeşler"in en etkili üyesi ve ideoloğu olup hareketin daha köktencivaşın unsurlarına hitap etmiştir. Ebul ala-Mevdudi (1903-1979) ve kurduğu parti *Cemaat-i İslâmi* ise El-Benna ve Müslüman Kardeşler'in başka bir coğrafyada (Hint Altkıtası) aşağı yukarı benzer bir versiyonu olarak nite-

ları aralarındaki benzerlikler ya da bağlantılar dikkate alınarak gruplandırılabilir. Ancak onların hepsini aynı başlık altında toplamaya çalışmayı hiç kimsenin kolaylıkla düşünebileceği söylenemez. Çünkü aralarında fikrî düzlemde ciddi farklılıklar söz konusudur. Örneğin Afgani ve Abduh'un reformist İslâmcı modernizmi ile Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'un anti-modernist köktenci İslâmcılığını bağdaştırmak kolay değildir. Ayrıca Afgani ile Abduh ve El-Benna ile Seyyid Kutub arasında bulunan fikrî yaklaşım farklılıklarını da yabana atmak mümkün değildir (bkz. dn. 146). Sözü edilen kişi ya da cemiyetlerin –Afgani'yi dışta tutmak kaydıyla– değişik derecelerde de olsa tasavvufî İslâm'a kuşkuyla bakma noktasında birleştikleri söylenebilir. İslâm'ı kişinin doğrudan doğruya Kur'an yoluyla ve bireysel çabası ile keşfedebileceği konusunda yukarıda sayılanların hepsi mutabıktırlar. İşte bu, Nakşibendîlerin onlarda Vahhabîlik izleri bulmaları ve onları "Vahhabî" olarak nitelemeleri için yeterli gerekçeyi oluşturur.

## Londra'daki "Vahhabîler"

Londra'da Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu ile yan yana bulunan ve müridlerin "Vahhabî" olarak tanımladığı bazı topluluklar vardır. Müridler bu grupları Şeyh Nâzım'a ve

---

lendirilebilirler. Deobandîler Hint Altkıtasında İngiliz sömürgeciliğinin yükselen tehdidi karşısında İslâmî eğitimin yok olmaması amacıyla bir grup âlim tarafından 1876'da kurulan ünlü Deoband okulunun izleyicileridirler. Ortayol, reformist bir İslâm anlayışının temsilcileri olarak karakterize edilebilirler. Barelîler ise fikirleri Vahhabîliğe oldukça yakın olan Seyyid Ahmed Barelî'nin (1786-1831) takipçileridir. Ancak Seyyid Ahmed'in tasavvufla ilişkileri açısından sorun arzeden yanı, hem kendisinin de takipçisi olduğu Hindistan'daki İslâmî-reformist programın temsilcilerinin Nakşibendî gelenekten çıkmış olmaları, hem de Onun tarikatlara çok benzeyen bir örgütlenmeye girmiş olmasıdır (bkz. Adams 1933; Hourani 1970; Rahman 1979: 193-234; Hiro 1989: 60-107. Ayrıca bu kitapta bkz. 5. Bölüm, ss. 198-199).

onun kutsiyet atfedilmiş konumuna muhalif olarak tanımlarlar. Nakşibendîler arasındaki toplantı ve konuşmalarda sık sık bu gruplara ve onların temsil ettiği İslâm'a yönelik karşı çıkışlar ve meydan okumalarla dolu bir söylemin hâkim olduğu görülür. Aşağıda böylesi iki muhalif ve hasım çevre üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak duracağım.

## Aziziye Çevresi

Kuzey Londra'da Türklerin yoğun olarak yaşadıkları bölgede bulunan Türk camisi Aziziye, Şeyh Nâzım ve müridlerine ait olan Şeyh Nâzım Camisi'ne yürüyerek sadece beş-on dakikalık bir uzaklıktadır. Aziziye hemen hemen sadece Türkiye'den gelenlerin hizmetinde iken, Şeyh Nâzım Camisi, Türkiye'den gelenlerin de devam ettiği bir cami olmasına karşın, özellikle Aziziye cemaati tarafından "Kıbrıslıların Camisi" olarak bilinir.

Müridler Aziziye cemaatinin Şeyhe ve kendilerine karşı hiç de dostane olmayan bir tutum içerisinde olduğu görüşündedirler. Onları Şeyh Nâzım hakkında dedikodu yapmakla suçlarlar, tasavvuftan hazzetmediklerini bu nedenle de Vahhabî adını hakettiklerini söylerler. Aşağıdaki anekdot, günlük Nakşibendî pratiğinde Aziziye, tasavvuf karşıtlığı ve Vahhabîlik arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna bir örnektir:

> *Müridlerden biri tasavvufî İslâm'a sempati ile bakmayan bir başka Türk Müslüman ile tartışmasından bahsetti. Mürid İslâm'ın özünü bilmek için başkalarına rehberlik edecek bir şeyhe duyulan ihtiyacı vurgulamıştı. Diğeri ise İslâm'da şeyh olamayacağını söyleyerek Kur'an ve Hadis dışında ne herhangi bir şahsiyete ne de bir başka yazılı kaynağa başvurmanın doğru olmadığı karşılığını vermişti. Aynı zamanda her Müslümanın*

*kendi şahsî çabasıyla İslâm'ın hakikatına erebileceğini söylüyordu. Mürid bu şahsın Aziziye'ye devam ettiğini ve orada beyninin yıkandığını söyleyerek Vahhabî fikirlerine yakın olduğuna işaret etti.*

Şeyh Nâzım ve çevresi tarafından tasavvuf karşıtı olarak nitelendirilmelerine karşın, Aziziye çevresi gerçekte tasavvufun o kadar da uzağında değil. Tersine, Cami'nin imamı dahil Aziziye'ye devam eden bazı insanlarla Türkiye'deki bir diğer Nakşibendî şeyhi Mahmut Hoca arasında yakın bağlar mevcut.

İstanbul Fatih'de "İsmail Ağa Cemaati" olarak bilinen Nakşibendî çevresinin şeyhi olan Mahmut Hoca (Ustaosmanoğlu), günümüz Türkiye'sindeki en meşhur Nakşibendî şeyhlerinden biridir.[147] Her ne kadar her ikisi de aynı İslâmî geleneğin lider düzeyinde temsilcisi olsalar da, Şeyh Nâzım tarafından hayata geçirilen Nakşibendîlik ile Mahmut Hocanınki arasında gerek zihniyet gerekse yöntem olarak çok belirgin farklılıklar söz konusudur. Şeyh Nâzım'ı karakterize eden en önemli özellikler onun müridleriyle uğraşırken hoşgörülü ve esnek, dış dünyaya karşı ise açık bir tutum sergilemesidir. Buna karşılık Mahmut Hoca İslâmî pratiğe son derece mutaassıp bir yorum getirir, son derece katı bir tarikat stratejisi benimser, her tür uygunsuz tutum ve belirtiye en küçük bir hoşgörü göstermez. Örneğin,

*Şeyh Nâzım'ın İstanbul'da bir işadamı olan müridi bir gün havaalanı terminalinde Mahmut Hoca ile karşılaşır. Bir Nakşibendî mürid olarak, tarik'inin önde gelen bir şahsiyetine saygısını göstermek amacıyla onun yanına gider ve elini öper. Mahmut Hoca bu müridin sakalsız yüzüne sertçe bakar ve ona kimin müridi olduğunu so-*

---

147 Mahmut Hoca ve İsmail Ağa Cemaati'nin kısa ama özlü bir değerlendirmesi için bkz. Çakır 1990: 60-65.

*rat: Onun Şeyh Nâzım'ın müridi olduğunu öğrendikten sonra, söylenir: "Belli zaten! Başka türlü nasıl sakalsız bir mürid olabilirsin ki".*

Şeyh Nâzım, Mahmut Hoca'nın bu eleştirilerine onun pozisyonunu küçümseyerek karşılık verir. Mahmut Hoca'nın bir şeyh olmadığını, sadece "hoca" (âlim) olduğunu söyler. Yaşlı bir kadın mürid, Aziziye'deki bir konuşmasında, uzun pardesü giyen kadınların dahi çarşaf giymedikleri için *kâfir* olduklarını söyleyen Mahmut Hoca'nın konuşmayı dinleyen kadınların camiden kaçmasına neden olduğunu anlatır. Şeyh Nâzım'ın bazı davranışları, örneğin elini öpmek isteyen kadınlara izin vermesi, cami ya da diğer toplantı yerlerinde kadınlarla erkeklerin biraradalığını onaylamasa bile en azından hoş görmesi, hemen herkesi İslâmî edebden haberdar olup olmadığına bakmadan topluluğuna dahil etmesi, vb., Mahmut Hoca ve bağlıları ya da Aziziye çevresi için kabul edilemezdir. Bu bağlamda Şeyh Nâzım'ı şiddetle eleştirirler.

Dolayısıyla, aynı Nakşibendî yolunun bu iki lideri arasında insanlara rehberlik etme stratejileri açısından keskin bir farklılık söz konusudur. Bu fark, söz konusu iki ayrı Nakşibendî çevresinin içinde yer aldıkları toplumsal bağlam farkının bir sonucudur. Mahmut Hoca küçük ve göreli olarak marjinal konumdaki kırsal kökenli insanlara hitap etmektedir; bu insanlar kendilerini İstanbul gibi büyük bir metropolde kaybolmuş, ya da en azından güvensiz hissetmektedirler. Dolayısıyla Mahmut Hoca, bir anlamda, her ne kadar modernleşmesini tamamlayamamış olsa da kıra ya da taşraya nazaran "modern" ve seküler bir yaşam biçiminin hakim olduğu bir İstanbul'dan duyulan korkunun ve ona direnişin sesidir (bkz. Çakır 1990: 60-65). Şeyh Nâzım ise bir Batı-Hıristiyan toplumunda çok farklı ilgi ve isteklerle kendisine yönelmiş kültürel, etnik ve ulusal bakımdan heterojen ya-

pıdaki geniş bir topluluğa hitap etmektedir. Böylesi bir müridler mozayiğinin sürekliliğini koruyabilmek için, izlediği stratejide esnek ve uyuşumcu olmak zorundadır.

Aziziye'nin Mahmut Hoca ile olan bu bağlantısı, bu çevrenin diğer Müslüman-Türk cemaatleri ile işbirliğini engellemez. Kaplancılar, Milli Görüşçüler, Süleymancılar, Nurcular ve Pakistan orijinli Tebliğciler[148] Aziziye cemaati içerisinde temsilcileri olan veya Aziziye ile diyalog içinde olan topluluklardır. Hatta Türkiye orijinli diğer Nakşibendî şeyhleri ve onların müridleri de Aziziye'yi kendilerine yakın bulmaktadırlar. Türkiye'de Adıyaman Menzil'de tarikat faaliyetini yürütmekteyken yakınlarda ölen bir diğer meşhur Nakşibendî şeyhi Reşit Erol'a ("Seyda") bağlı olan küçük bir topluluk da Londra'daki faaliyetlerini Aziziye merkezinde organize etmektedir. Öte yandan İstanbul'daki ünlü İskenderpaşa Nakşibendî cemaatinin şeyhi Esat Coşan da Londra'ya geldiğinde Aziziye çevresince ağırlanır.[149] Sonuç olarak, başlıbaşına bir tek İslâmî grup ya da lider ile özdeşleştirmek yerine, Aziziye'yi Türkiye'deki çeşitli İslâmî cemaat ya da siyasal-ideolojik oluşumların bir karışımı, bir başka deyişle Türkiye'de son on-onbeş yılda ortaya çıkan İslâmî hareketliliğin farklı yüzlerinin ya da renklerinin Londra'daki izdüşümü olarak değerlendirmek en doğrusudur. Tasavvuf açısından Aziziye'nin konumu ise bu çevrenin fiilî lideri olarak da tanımlanabilecek olan Cami imamının aşağıdaki sözlerinden çıkarılabilir:

> "İslâm'da tasavvufun önemi ve değerinden haberdarız, ancak 'Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır' da demi-

---

148 Tebliğciler ya da "Teblig-i Cemaat", yalnızca İngiltere'de değil fakat tüm dünyada başarılı biçimde örgütlenmiş, oldukça aktif, ancak siyasal hedefler gütmekten ziyade "kültürel" olarak nitelenebilecek bir faaliyet programı çerçevesinde çalışan bir tür misyoner harekettir.

149 Şeyh Reşid Erol ve Şeyh Coşan ve cemaatleri için bkz. Çakır 1990: 17-55, 65-72.

yoruz. Bazıları Kur'an'ı kendi çabalarıyla da öğrenebilirler. Esasında tasavvuf ya da tarikat *havass* işidir, *avam* işi değil. Hem ilim hem de *ihlas* gerektirir. Ayrıca mürşidin durumu da çok önemli. Eğer mürşid ehil değilse, mürid yanlış ve tehlikeli yollara sapabilir" (9 Ağustos 1992, Kişisel Görüşme, Aziziye Camisi).

Her iki topluluk arasında Londra'da yaşayan Türkler arasından ve daha önemlisi birbirlerinden kendi gruplarına yeni katılımlar sağlamak için büyük bir rekabet söz konusudur. Söz gelimi ilk olarak Aziziye cemaatine katılmış ve onun en ateşli savunucuları olmuş, fakat sonraları Şeyh Nâzım çevresi ile tanışmış, özellikle de Şeyhden etkilenerek Aziziye'yi terk edip Şeyhe bağlanmış müridler vardır. Ancak bu süreç iki yönlü işlemektedir. Örneğin müridlerden biri, aralarından birinin ayrılarak Aziziye'ye katıldığını bildirmiştir. Ayrıca, çalışma boyunca her iki grubun faaliyetlerine de bir süre katılan ve sonunda tercihlerini birinden yana yapan şahıslar gözlemledim. Son olarak her iki çevre ile ilişkilerini sürekli kılabilenler olduğuna işaret etmeliyim. Mesela bazı müridlerin Aziziye Camisinin imamı ve topluluğun diğer üyeleri ile dengeli ilişkileri vardır. Aziziye imamının yukarıda zikredilen sözleri kendisi ile bir mürid aracılığıyla tanıştırıldığımda yaptığı konuşmadan alınmıştır. İşin en ilginç yanı, Cami'yi terkettiğimizde bu mürid beni bu ziyaret ve tanışmadan diğer müridlere bahsetmememem konusunda uyardı; çünkü bu onların hoşuna gitmeyebilirdi. Aynı zamanda Şeyhin Türk müridlerini Aziziye'ye gitmeme konusunda uyardığını da belirtti. Kendisinin neden gittiği konusuna gelince, durumu şöyle açıkladı:

> "Şeyhin amacı tarikata yeni ve henüz olgunlaşmamış olup, eğer Aziziye'ye devam ederlerse kafaları Şeyh hakkında karışabilecek olanları bu duruma düşmek-

ten kurtarmaktır. Oysa ki ben Şeyhimden çok memnunum, dolayısıyla Aziziye'ye gitmek benim ona bağlılığımı etkilemez. Fakat herkes benim gibi değil. Önce bizim aramıza katılan, ancak daha sonra Aziziye'dekilerle tanışıp onların toplantılarına katılıp sonunda bizden ayrılanlar var. Aziziye'dekiler bunların kafasının Şeyh konusunda karışmasına neden oluyorlar."

İki topluluk arasındaki rekabetçi ve hasmane ilişkiler bazen çok ciddi gerilimlere hatta kavgalara da neden olmaktadır. Aşağıda aktarılan olay, buna bir örnektir:

*Aziziye çevresi ile iyi ilişkiler içinde olan bazı şahıslar Şeyh Nâzım'ı orada bir konuşma yapmak üzere davet ettiler. Fakat, Aziziye cemaatinin başını çekenlerle bir iletişim kopukluğu olmasından ötürü, bu program aynı gün Aziziye'de Mısır'dan gelmiş bir hoca tarafından yapılacak konuşma ile çakıştı. Bu konuşma daha önceden plânlanmış olduğundan Aziziye'dekiler Şeyhin bir başka gün gelip konuşmasını istediler. Bu arada müridler acele ile Şeyh Nâzım'ın Aziziye'de yapacağı farz olunan bu konuşmayı duyuran kâğıtlar bastırıp çevreye dağıtmışlardı. Her ne kadar Şeyh başlangıçta belirlenen o gün gidip konuşmakta ısrarlı olduysa da sonra fikrini değiştirerek gitmemeye karar verince konuşma gerçekleştirilemedi. Birkaç hafta sonra Aziziye'den üç genç Cuma namazından sonra Şeyh Nâzım Camisi önünde belirdiler ve Mahmut Hoca'nın birkaç gün içinde Londra'da olup Aziziye'de bir konuşma yapacağını bildiren kâğıtları namaz sonrası toplu halde Cami'den çıkanlara dağıtmaya başladılar. Bir Kıbrıslı Türk mürid bunlara, "Bizim şeyhimizi önce Caminize davet ettiniz, sonra da konuşmasına izin vermediniz; şimdi de buraya gelmiş*

*bizi bir başka şeyhi dinlemeye çağırıyorsunuz" dedi. Buna üç genç "Davet ſalan yoktu; bize sormadan duyuru kâğıtları bastırmışsınız" diye karşılık verdiler. Bunun üzerine, aynı zamanda kardeş de olan iki mürid, Aziziye'den gelen bu üç kişinin üzerine yürüdüler; bunlardan birisi "Bir gün o Cami'yi yakacağım" diye bağırdı. Diğer müridler zorlukla bu iki kardeşi zaptettiler ve Aziziye'lilerin yanından uzaklaştırdılar. Aziziye'den gelenler buna "Şu işe bak! Müslüman, Müslümanı yakacak hale gelmiş", diyerek karşılık verdiler. Daha sonra iki taraf arasında bazı sözlü atışmalar olduysa da, önde gelen bir mürid durumu yatıştırdı ve daha makul bir tartışmanın önünü açtı. Şeyh Nâzım topluluğunun Londra'da 1974'ten bu yana faaliyet gösteren en eski Türk-Müslüman topluluğu olduğunu, daha sonra gelenlerin yeni bir topluluk oluşturmasının doğru olmadığını, yapılması gerekenin halihazırda varolan topluluğa katılmak olduğunu vurguladı. Buna Aziziyeliler farklı Müslüman grup ya da toplulukların varlığının bir zararı olmadığını belirterek karşılık verdiler. Sonuçta bir anlaşma sağlanamadıysa da en azından Aziziye'den gelenler Cami'yi sağ-sâlim terk ettiler.*

## *Londra Merkez Camisi*

Müridler tarafından "Vahhabî" olarak tanımlanan bir diğer çevre Londra'da İslâm ya da Müslümanlık deyince akla ilk gelen yer olan meşhur Merkez Camisi'dir (*Central Mosque*). Oldukça gösterişli olan Merkez Camisi'nin Suudiler tarafından finanse ve kontrol edildiği söylenebilir. Bu nedenle camiye gelip gidenlerin hatırı sayılır bir kısmını Araplar oluşturmaktadır. Ancak bu, caminin etnik ya da ulus temelindeki çok-çeşitliliğini örtmemektedir. Bazı radikal İslâmcı

grupların da burada, özellikle gençler arasında, varolduğunu söylemek mümkün. Cezayir'de İslâmî harekete karşı gerçekleştirilen askerî müdahalenin ateşli günlerinde, camide bu radikal unsurların provokasyonlarına bağlı olarak çok ciddi münakaşalar meydana geldi.

Şeyh Nâzım her yıl Londra'da iken bir-iki defa Merkez Camisi'ne ya namaz kılmak için kendi isteğiyle, ya da konuşma yapmak üzere davetli olarak gider. Ancak, caminin müdavimleri tarafından hiç de iyi karşılanmaz. Bu insanlar Şeyhin mevkiini reddederler ve her fırsatta onunla sürtüşmeye girmekten kaçınmazlar. Müridler için bu hiç de şaşırtıcı değildir; "çünkü burası esas olarak Vahhabîlerin hizmetindedir". Aşağıdaki olay Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu ile Merkez Camisi çevresi arasındaki sürtüşmenin derecesini gösteren bir örnektir:

> *Şeyh Nâzım, İngiltere ve İrlanda Camiler Konseyi Başkanı olan bir Pakistanlı tarafından Ramazan Bayramı münasebetiyle düzenlenen bir panelde konuşma yapmak üzere Merkez Camisi'ne davet edildi. Şeyh, caminin geniş avlusunda kendisine bağlı büyük bir kalabalık tarafından karşılandı. Caminin girişine doğru yürürken müridlerden bazıları çığlıklar atarak tekbir getirdiler. Bunun üzerine bahçedeki çoğunluğu Arap olan bir grup Şeyhe doğru yönelerek, müridlerin bu davranışından dolayı Şeyhe kızgınlıkla bağırdılar. Bir grup mürid bunlara aynı kızgınlıkla karşılık verdi. Bu şekilde Şeyh önde müridler arkada, diğer grupta en arkada olarak bağıra çağıra caminin içine girildi. İçerde akşam namazı kılınacağı esnada yeni bir sürtüşme doğdu. Camide bulunanların çoğunluğu, muhalif grup dahil, namaza durmasına rağmen Şeyh henüz abdestini tamamlayıp gelmediği için müridler namaz kılanlara katılmadılar [Oysa ki cemaat namaza başladığında ca-*

*mide bulunan diğerlerinin koşarak namaz kılanlara katılması beklenir]. Namaz kılanlardan bazıları müridleri kendilerine katılmaları konusunda uyarmalarına rağmen, müridler kararlı bir şekilde bu çağrıyı reddederek "Şeyhimizi bekliyoruz" karşılığını verdiler. Daha sonra Şeyh geldi ve namaz kılan gruba katıldı; müridler de onu izlediler. Namazdan sonra herkes caminin konferans salonuna geçerek yerini aldı. Şeyh konuşmaya başladığında sesinden üzgün ve sinirli olduğu belliydi. Müridler tarafından birkaç kez "tekbir" ile kesilen konuşmasında Araplar ile Vahhabiler arasında özdeşlik kurarak onları şeyhlere ve tarikatlara karşı besledikleri anlamsız nefretten dolayı topa tuttu. Konuşmasını tamamladıktan sonra, başından beri kendisine muhalif davranan gruptan bazıları, "Şeyhin yaptıklarından memnun değiliz, bu nedenle kendisine sorular sormak istiyoruz" dediler. Şeyh bunlara, "Araplardan hiçbir soru istemiyorum" diye rest çekerek karşılık verdi. Onlar daha fazla konuşmaya devam edince Şeyh salâvatla kürsüden ayrılarak onların arasından geçip çıkışa doğru yürüdü. Müridler kendisini izlediler. Muhalif gruptan hakaret içeren sözler sarf edildi. Bazı müridler bunlara karşılık verince, itişip kakışmalar başladı. Allahtan daha kötüsü olmadı ve Şeyh ve müridleri diğerlerinin tehditkâr sözleri ve bakışları arasında Merkez Camisi'nden ayrıldılar. Vahhabî denilenler, Şeyhe "kâfir" ve "müşrik" diye bağırdılar. Hatta biri Şeyhi tehdit dahi etti: "Bir gün, seni öldüreceğim!"*

Yukarıda Vahhabîlik üzerine tarihsel özet verirken, bu hareketin temsilcilerinin Osmanlı İslâmî anlayışına malolmuş pek çok pratiği bid'at olarak niteleyerek reddettiklerini belirtmiştim. Aynı şekilde, bugün Şeyh Nâzım topluluğunun pek çok karakteristiği de gerek Aziziye gerekse Merkez

Camisi çevreleri tarafından, yani bir anlamda bugünün Vahhabîlerince, bid'at olarak görülür. Bu bağlamda özellikle Şeyh Nâzım çevresinde kadının konumu en önemli tartışma konusunu oluşturur. Nakşibendî toplantılarında, topluluğun kadın üyeleri erkeklerle birlikte aynı yerde bulunabilirler. Özellikle yeni Müslüman olmuş Batılı müridler (hem erkekler hem de kadınlar) bu konuda oldukça serbest bir tutum sergilerler. Sonuç olarak ortalama Müslümanın kafasını çok taktığı kadın ve erkeğin toplumsal hayatta ayrı "kompartıman"lara yerleştirilmesi söz konusu değildir. Muhalifler bunu bid'at olarak değerlendirirler. Aynı şekilde Şeyhin elini öpmek isteyen kadınlara elini vermesi de bid'attır. Bu çevreler zikir seremonisine de bid'at olduğu gerekçesiyle karşı çıkarlar. Orijinal anlamda İslâm'da böyle bir ritüel olmadığını, bunun sonradan icad edildiğini ileri sürerler. Son olarak müridlerin şeyhlerine yönelik her tür tâzim ya da saygı-sevgi ifade eden davranışları (Şeyhin elini, ayağını öpmek gibi) kınanır ve bunların gösterişten başka bir amaç taşımadığı düşünülür.

## *"Vahhabî": Diğer Kullanımları*

Belli muhalif İslâmî çevrelere karşı kullanılmanın ötesinde, topluluğun günlük yaşam pratiğinde "Vahhabî" sözcüğünün oldukça geniş bir kullanım yelpazesi olduğu gözlenir. Olumsuzlanan ya da onaylanmayan belli davranışlar ve bunları yapanlar bu nitelemenin muhatabı olurlar. Böylece, Şeyhe gereken tüm saygıyı göstermekle birlikte sadece elini öpmekten kaçınan bir imam Vahhabî olarak etiketlenir. Şeyhin elini de öpen bir diğer imam, sırf bazı önde gelen müridlerle olan kişisel sürtüşmelerinden dolayı Vahhabî olarak adlandırılmaktan kurtulamaz. Topluluğun ortalama fikrî çizgisinden azıcık da olsa farklı bir düşünce ileri süren

bir Müslüman şüphe ile bakılmaktan kurtulamaz ve Vahhabî adını hak eder. Şeyhi herhangi bir teolojik konuda sıkıştırmaya çalışan ya da sorgulayan kişi, Vahhabî'dir. Namaz sırasında sarık yerine basit bir takke ile namazı kıldıran imamın bu davranışı da tipik bir Vahhabîlik örneğidir. Birbirlerinin bazı davranışlarını doğru bulmayan müridler, birbirlerine "Vahhabîlik yapma" derler. Kısaca terim günlük hayatta sıklıkla belirir ve topluluk üyelerinin birbirleriyle ilişkilerinde dinî ve ahlâkî meselelerde bir referans noktası olarak kullanılır.

## Sonuç: "Öteki"nden Hareketle "Ben"i İnşa Etmek

Orta Doğu toplumlarında "ben" nosyonunun tartışmasına girişinde Eickelman (1989: 180) şuna işaret eder: "[Bir toplumsal sistemde] içsel farklılaşma onurlu bir 'ben' ya da 'benlik' duygusunun sürekliliğini sağlamak için gerekli bir 'öteki' ya da 'ötekilik'in yaratılmasını sağlar". Kafalarda yaratılmış bir "öteki", toplumsal anlamda bir "ben" ya da "benlik" duygusunun inşa edilmesi ve onun sürekli kılınmasının temel koşuludur. Yapısal dilbiliminin öncüsü Saussure'ün dilin yapısına değgin olarak geliştirdiği tezin toplumsal ilişkiler ve özellikle kültürel farklılık tartışmaları açısından taşıdığı öneme ve açıklayıcı gücüne birçok çalışmada işaret edilmiştir. Buna göre, bir gösterge ya da terimin anlamı ne olduğundan çok "ne olmadığı" temelinde belirmektedir Yani "bir [terim] anlamını (ve değerini) başkalarından *farkı* ile kazanır", dolayısıyla "bir terimin olduğu yerde her zaman *bir başkası*" da bulunur [vurgular benim] (Hawkes 1985: 22; Mutman ve Yeğenoğlu 1990: 49). Nakşibendî söyleminde Vahhabîlik teriminin kullanımı buna

bir örnektir: Nakşibendî, *Vahhabî olmayan* bir Müslümandır! Hatta, yukarıda Aziziye çevresine ilişkin bilgilerin ışığında, Vahhabî teriminin kapsamına Şeyh Nâzım çevresi dışındaki Nakşibendîlerin de dahil edildiğini, dolayısıyla bunların Nakşibendî olarak kabul edilmediğini düşünmek mümkündür. Çünkü gerçek bir Nakşibendî, Vahhabîlik'le temasta olamaz. Vahhabîlik bozuk ya da çarpık bir İslâmî anlayıştır; Vahhabî'nin esas itibariyle kâfirden farkı yoktur. Örneğin:

> *Daha önceleri Vahhabî fikirlere yakınlık duymakla birlikte sonradan bunların yanlışlığını farkederek tarikata katılmak isteyen bir Müslüman, Şeyhe biat etmek istediğinde, Şeyh ondan her şeyden önce, yeni Müslüman olan birine yapıldığı gibi, Şehadet getirmesini ister. Bu şahıs kendisinin halihazırda Müslüman olduğunu söylemesine rağmen, Şeyh onun Şehadet getirmesinde ısrar eder. Sonuçta bu adam sanki yeni Müslüman olur gibi Şehadet getirdikten sonra, Şeyhden biat alır ve tarikata katılır.*

"Müslüman öteki"ne Vahhabî terimini kullanarak böylesine şiddetli ve kötüleyici biçimde işaret etme stratejisi, gerçekte Nakşibendî İslâm'ının, takipçilerince İslâm'da "doğru model" olarak ilan edilmesine hizmet etmektedir. Vahhabîliği ve onun savunucusu olduğuna inandıkları şahsiyetleri sürekli olarak kötüleyerek, Şeyh Nâzım ve müridleri kendi İslâmî anlayışlarının geçerliliğini teyit ederler. Bu yapılırken, bir tarihî olay, yani 18. yüzyılda doğmuş olan Vahhabî hareketi ve onun tasavvufî geleneğin kökünü kazıma girişimi, İslâmın "doğru" versiyonu olan Nakşibendîliği bozuk ve sahte "İslâmlar"dan ayırt etmek için pek çok çeşitli bağlamda kullanılan bir kavramsal araca dönüştürülür.

İslâm-içi muhalefete gösterilen hassasiyet sadece Şeyh

Nâzım çevresine özgü değildir. Karşı kutbun da, örneğin Şeyhi Londra Merkez Camisi'nde öldürmekle tehdit eden "Vahhabi'nin de benzer bir motivasyona, yani "içerdeki (İslâm-içi) öteki"ni reddeden veya hakir gören bir anlayışa dayandığı söylenebilir. Abu Nasr (1965) tarafından Tunus ve Cezayir'de Ticanî tarikatı üzerinde gerçekleştirilen çalışmanın sonuçları da bu açıdan anlamlıdır. Söz konusu tarikatın bu ülkelerdeki Ticanî-olmayan Müslümanlara karşı takındığı dışlayıcı tutum o boyutlardaydı ki, ülkedeki Fransız sömürge idaresiyle savaşan bu Müslümanlara karşı Fransızların yanında yer almaktan çekinmediler. Ticanîler için İslâm yalnızca kendilerinin temsil ettiği bir şeydi ve bu nedenle tarikatlarının üyesi olmayan Müslümanları kâfirlerden farksız, hatta bu örnekte görüldüğü üzere, kâfirden de kötü olarak algılamaktaydılar.

Bununla birlikte, Vahhabîliğe karşı varolan antagonizma Nakşibendî söyleminde, İslâm-dışı tüm çevrelere, yani "dışardaki öteki"ne olduğu kadar, İslâm-içi diğer rakiplere, örneğin Şiîliğe yönelik reddiye ve kötülemelere de öngelmektedir. Bu muhtemelen hem Nakşibendîliğin hem de Vahhabîliğin Sünni İslâm dünyasında en etkili ve hakim iki gelenek olmasına bağlı gibi görünmektedir. Dolayısıyla, Nakşibendîler için Şiîler, Yahudiler ya da "laikler" gibi daha dışardaki çevreler ile hesaplaşmadan önce Vahhabîliği altetmek daha acil bir gereklilik gibi görünmektedir. Bu bağlamda hem Şeyh hem de müridler, ilk etapta, Vahhabîliği "Ehl-i Sünnet"in bir parçası olarak düşünmeyi şiddetle reddederler. Bir keresinde Şeyhin kendisine Vahhabîlerin "Ehl-i Sünnet"in içinde olup olmadığını sorma cesaretini gösteren birine nasıl ateş püskürdüğünü hatırlıyorum. Soruyu soranı azarlayarak kocaman bir "Hayır" cevabı verdi. Buna karşılık, daha önce de zikredildiği gibi, karşıtları tarafından kendilerine Vahhabî denilen ama kendilerini "Muvahhidun"

olarak tanımlayanlar dört büyük Sünni fıkıh mezhebinden biri olan Hanbeliliği benimsediklerini söylerler (Margoliouth 1987: 1086).[150] Yukarı Mısır'da Assuan Barajı bölgesinde bir köyde araştırma yapan Kennedy ve Fahim (1974) bu köyde her ikisi de İslâm adına ortaya çıkmış iki grup belirlediler. Bunlardan biri *El-Sufiyye* denilen, popüler tarikat İslâm'ını hayata geçiren ve bölgede güçlü tarihsel kökleri olan bir grup idi. Diğeri ise bölgeye daha yakın zamanlarda hükümet tarafından atanmış bir imam aracılığıyla ulaşmıştı ve birinci grup tarafından benimsenmiş olan evliya ziyaretleri ve zikir gibi ritüelleri bid'at olarak görmekteydi. Hiç de şaşırtıcı olmayan biçimde bu ikinci grubu karşıtları *El-Vahhabîyun* olarak adlandırmaktaydılar. İlginç ve önemli olan nokta ise bu ikinci grupta yer alanların kendilerine *Ensar el-Sünnet* demeyi tercih etmesiydi. Açıktır ki bu, kendilerini Peygamber'in "doğru" İslâm'ının, yani "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"in izleyicileri olarak takdim etme yönünde bir girişim idi.

Sonuç olarak, tasavvuf ve tarikat İslâm'ına karşı tarihsel bir sicili olan Vahhabîliğe yönelik antipati, antipatisi, Vahhabîliğin, her ne kadar Şeyh Nâzım ve müridleri reddetse de, Ehl-i Sünnet çerçevesine dahil olduğu zımnî bilgisi ile birleşince, Şeyh Nâzım topluluğunun kendisini "ne olmadığı"ndan hareketle tanımlarken kullanabileceği en uygun referans noktasını oluşturmaktadır. "Cehennemlik Vahhabî"yi Nakşibendî söyleminin baş köşesine oturtan neden bu olsa gerektir.

---

150 Şeyh Nâzım çevresine bağlı bir grup tarafından Amerika'da basılmış olan bir yayında Vahhabî hareketinin kısa bir tarihçesine değinilirken, Vahhabîlerin dört sünni fıkıh mezhebinin ve *Ehl-i Sünnet*'in dışında bir "beşinci" mezheb olarak nitelendirilebilecek Selefiye'ye ait oldukları iddia edilir (*Anonim* 1993: 18).

BÖLÜM 9

# TARİKAT-İÇİ İKTİDAR/GÜÇ İLİŞKİLERİ VE ÇATIŞMA SÜREÇLERİ

Toplumsal yaşamın analizi insanların ve grupların birbirleri üzerinde iktidar kullanma mekânizmalarına dikkat yöneltmeden tam mânâsıyla gerçekleşmiş sayılamaz. Foucault'dan hareketle konuşmak gerekirse, "iktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplum yalnızca bir soyutlamadır" (Foucault 1986: 222-4). Herhangi bir ortamda toplumsal ilişkilerin incelenmesi, çatışma örüntülerinin, tahakküm-tâbiyet ilişkilerinin, başkaları üzerinde otorite ve üstünlük tesis etmek için geliştirilen stratejilerin; karşıt yönden de, tahakküm ve otoriteyi reddetme ve onlara direnme stratejilerinin üzerinde durmayı kaçınılmaz olarak içermek durumundadır. Dinî temellere dayalı bir topluluk da bu bakımdan bir istisna teşkil etmemektedir.[151]

---

151 "Her şeyin kudret ve iktidarla ilişkisi vardır", diyor Şerif Mardin ve devam ediyor: "Yani her insan grubunun oluşmasının kudret ve iktidarla bir ilişkisi vardır. Bu siyaset şeklini alabilir. Dört kişi ile birlikte, kudret-iktidar ilişkilerinin düzenlenmesi şeklinde olabilir. Yani bir küçük grup içinde kimin baş olduğu, kimin karar vereceği ve kimin kimi dinleyeceği şeklinde olabilir. Onun için bütün insanî manifestesyonların içinde bir kudret ilişkisi olduğuna inanıyorum. Bu böyle ise, dinsel grupların içinde bir kudret-iktidar boyutu her zaman olacaktır" (Mardin 1990: 122-123).

İslâm içerisinde Sünnilik-Şiîlik gibi, ana bölünme ve "hizipleşmeler" geniş ve kapsamlı bir şekilde değerlendirildiyse de bir İslâmî oluşum içerisinde daha alt-düzeylerdeki bölünme, gruplaşma ve çatışma süreçlerine çok fazla dikkat yöneltildiği söylenemez. Bu, bir dereceye kadar, İslâmî oluşumları kendi içinde uyumlu ve çatışmadan uzak olarak karakterize etme gayretkeşliği içerisindeki İslâmcı tavrının bir sonucudur (bkz. Watt 1988).[152] Ancak İslâmî bir topluluk üzerine yapılacak gerçekçi/sosyolojik bir değerlendirmenin, bu topluluk içerisinde rekabet, çatışma ve gruplaşma süreçleri aracılığıyla işleyen iktidar ilişkilerinin tartışmasına girmemesi düşünülemez. İslâmî bir ortamda insanlar arasında nasıl/ne şekillerde rekabet ilişkileri ortaya çıkmaktadır? İslâmî bir grup içerisindeki bazı üyeler diğerleri üzerinde ne şekillerde otorite ve tahakküm tesis ederler ve bunu sürekli kılarlar? Aşağı, sıradan ve ikincil olarak görülenlerin böylesi bir toplulukta güçlü konumdaki bireylere direnmek ya da meydan okumak için kullandıkları ne çeşit kanallar ("direnme sanatları") söz konusudur?

Bu sorulara verilecek yanıtlar, İslâmî toplumsal sistemlerin işleyişini daha derinlemesine anlamamızı ve iktidar ilişkilerinin işleme sürecinde spesifik olarak "İslâmî" ögenin ne olduğunu açığa çıkarmamızı sağlayabilir. Önemli olan nokta, "iktidar" kavramının herhangi bir özgün İslâmî

---

152 Çünkü İslamcı düşünce açısından, "[b]ölünme sosyolojik bir veri olarak değil, günah olarak algılanır. Bu yüzden İslâmcı düşünce ayrılığın tohumu olabilecek her şeyi, her şeyden önce de dinsel mezheplere göre ayrılığı ... ve bunun yanı sıra ülkelere, etnik gruplara, kabilelere, sınıflara, toplumsal kategorilere, çıkar gruplarına, vb. bölünmeyi inkâr eder" (Roy 1994: 103). 1985-1990 arasında yayım faaliyeti gösteren Girişim dergisi çevresinin bu İslâm-içi sorunları dışa vurmama eğilimine cesaretli bir karşı çıkış yaptığı ve bu sorunları tartışmaya açtığı Ruşen Çakır tarafından kaydedilmiştir (Çakır 1990: 140-144). Ancak bu çaba kısa ömürlü olmuş, dahası dergi "dünyadaki İslâmî hareketler konusunda gösterdiği araştırmacı ve sorgulayıcı yaklaşımı Türkiye'deki İslâmcı yapılanmalar arasındaki somut sorunlarda aynı cüretkârlıkla göstereme[miştir]" (a.g.e., 143).

"söylem" ile nasıl ilişkilendirilebileceğidir? Çünkü, "iktidar ilişkileri, [belli-özgün] bir söylemin üretimi, birikimi, dağıtımı ve işlevi olmaksızın kurulamaz, konsolide edilemez ve bütünleştirilemez" (Foucault 1980: 93).

Vahhabîliğe karşı Nakşibendî tutumlarının ele alındığı önceki bölümde, İslâm bünyesi içerisinde iki farklı gelenek arasındaki çatışma örnekleri üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ise aynı Müslüman topluluk içerisinde, yani Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğunda süregelen çatışma ve karşıtlık süreçleri ele alınacaktır. Araştırma boyunca topluluğun bazı üyeleri arasında bireysel temelde, topluluk içerisindeki alt-gruplar arasında ve belli alt-gruplarm kendi içlerinde çatışma örnekleri ile sıklıkla karşılaştım. Genel olarak konuşmak gerekirse: Müridler birbirleriyle zikir liderliği gibi pozisyonlar için rekabet ederler; alt-gruplar belli toplanma mekân ya da merkezlerinin denetimini ele geçirmek için birbirleri ile rekabet ederler; aynı alt-grubun üyeleri arasındaki anlaşmazlık ve sürtüşmeler bunların "ana" alt-gruptan yeni alt-grupları oluşturacak şekilde ayrılmaları ile sonuçlanabilir. Basit bir konuya ilişkin anlaşmazlık şiddetle ciddi bir tartışmaya dönüşerek bireyler ya da "hizipler" arasında derinlerde yatan karşılıklı hoşnutsuzluk ve nefretleri açığa çıkarabilir.

Zikir toplantıları fikir alışverişi ve "yarışması"nın en başta gelen mekânlarıdır. Katılanlar, zikrin öncesinde ve sonrasında (siyasal, dinî ve kişisel) pek çok mesele üzerinde tartışma imkânını bulurlar. Özellikle dinî ve teorik ya da pratik düzeyde din ile ilişkili diğer konular üzerine yürütülen fikrî tartışmalar, müridler arasındaki sürtüşmeleri ve bazılarının "diğerleri" üzerinde hakimiyet ve otorite tesis etme isteklerini görünür biçimde açığa çıkarır. Toplanılan mekânlarda, diğerleri üzerinde otoritesini tesis etmeye çalışan tarikat üyeleri bunu genellikle İslâmî bilgiyi kullanma yete-

nekleriyle gerçekleştirmeye çalışırlar. Bilgi iktidar için temel referans olur. Daha doğrusu bilgi ve iktidar karşılıklı olarak inşa edilir.[153]

Bazı antropologlar dinî olguların analizinde iktidar ve otorite kavramlarının bilgi ile ilişkisine ve bunun önemine işaret etmişlerdir. Örneğin, Asad (1983: 243), geçmişten bugüne Batı Hıristiyanlığı içerisinde iktidar ilişkilerinin dinî bilgi ve dinî gerçek ile ilgili mevcut potansiyelleri nasıl koşullamış olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan Eickelman, Faslı bir kadı örneğinde, İslâmî bilgiden kaynak alan bireysel otoritenin İslâmî hareket tarzının uygun sınırlarını nasıl belirlediğine değinmektedir:

> [Kadı] bir kâğıt üzerine birbirine paralel iki çizgi çekerek İslâm'ın bu çizgiler arasında hareket etmeye izin verdiğini onun dışında kalan hareketlere ise izin vermediğini açıkladı. Çizgileri *onun* çizmekte olduğu gerçeği, "ortodoks" [İslâmî] geleneğin yetkili yorumlayıcısı, hatta tanımlayıcısı olarak oynadığı rolün altını çizmekteydi (Eickelman 1989: 265).

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu içerisinde birbirleriyle rekabet içindeki kesimler, İslâmî bilgiyi edinme ve sahiplenme biçimleri açısından farklıdırlar. Bu temel bir anlaşmazlık noktası olmaktadır. Bir bakıma, rekabet ve çatışma, hemen her zaman toplumsal aktörlerden birinin İslâmî

---

153 Bilgi ve iktidarın biraradalığı ya da birbirini gerektirdiği konusu için bir kez daha Foucault'ya gönderme yapmamız uygun olur: "[B]ilginin yalnızca iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde varolduğunu ... düşünmemizi sağlayan geleneği terketmeliyiz. Belki, iktidarın bir kenara bırakılmasının bilgi için bir [ön] koşul olduğu şeklindeki inancı da terketmeliyiz. Daha ziyade kabul etmeliyiz ki iktidar bilgiyi üretir (yalnızca iktidara hizmet ettiğinden dolayı onu teşvik ederek ya da yararından dolayı onu uygulayarak değil); iktidar ve bilgi doğrudan yekdiğerini ima eder; bir iktidar ilişkisi, bir bilgi alanının kendisi ile irtibatlı bir yapılanması olmadan mevcut değildir; ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini önkabul olarak almayan ve sağlamayan bir bilgi mevcuttur" (Foucault 1982: 27).

bilgi konusunda kendi otoritesini ve bu bilgiyi kazanma biçimini diğerleri karşısında meşrulaştırma meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Aşağıda, topluluk üyeleri arasında dinî-İslâmî bilgiyi kullanma girişimlerine bağlı olarak iktidar ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığını göstermek için alan çalışmamdan kapsamlı örnek-olaylar aktaracağım. Bunlardan en ayrıntılı olan birincisinde, topluluk üyelerinin düzenli olarak biraraya geldikleri bir cami ortamında birbirleriyle otorite mücadelesine girmiş olan iki önde gelen şahsiyet arasındaki rekabet söz konusudur; her ikisinin de bu mekânda etkinlik gösteren alt-grup üyeleri arasında destekçileri bulunmaktadır. Örnek-olay iki "kesim" arasındaki açık ve herkesin gözü önünde sahnelenen, "sahne-önü" iktidar mücadelesine ışık tuttuğu gibi, her iki kesimin, yekdiğerinin yokluğunda gerçekleşen özel toplantılarında, birbirleri aleyhine ürettikleri "sahne-gerisi" ya da "kulis" söylemlerini de ortaya sermektedir.[154] Bu örnek-olayın arkasından topluluk içerisindeki diğer çatışma örnekleriyle devam edeceğim.

---

154 Burada söz konusu iktidar ilişkileri ile ilgili iki ayrı söylem alanı (sahne-önü ve sahne-gerisi) belirlerken, Scott'ın "kamusal senaryo" - (*public transcript*) "saklı senaryo" (*hidden transcript*) ayrımından belli bir dereceye kadar esinlendiğimi belirtmeliyim. Scott, tâbi konumda bulunan insanların kendileri üzerinde tahakküm sahibi olanlar önünde ürettikleri söyleme, "kamusal senaryo" adını verir; bu "kamusal senaryo" hakim grubun bir portresi olup onun iktidarını tanımak ve doğallaştırmak üzere dizayn edilmiştir (Scott 1990: 18). Ancak bu tâbi konumda olanların, kendileri üzerinde iktidar kurmuşların gözetiminden uzak olduklarında ürettikleri, sahne-dışı konuşmalardan, jestlerden, pratiklerden oluşan ve kamusal senaryoda belirenlerle çatışan, çelişen, onu çürüten bir başka söylem daha vardır ki Scott buna da "saklı senaryo" adını verir (a.g.e., 4-5). Saklı senaryo tarafından temsil edilen söylem, tâbi olanların kamusal senaryosundan egemenlerin iktidar kullanımı nedeniyle dışlanır ya da kamufle edilir. Benim yukarıdaki örnekte "sahne-gerisi" olarak kavramlaştırdığım söylemin içerik olarak Scott'ın "saklı senaryo"sundan ayrıldığı nokta, benim üzerinde durduğum iktidar ilişkilerinin Scott'ın ele aldığı kölelik, serflik, kast sistemi ve sömürgecilik gibi büyük bir eşitsizlik ve bağımlılık ilişkisi temelinde değil, aşağı yukarı birbirine eşit konumdaki iki kesimin rekabet ve çatışma süreçleri temelinde şekillenmesidir.

## Başmürid ve İmam

Kuzey Londra'daki Şeyh Nâzım Camisi'nde her pazartesi gecesi Kıbrıs ve Türkiye'den gelen bir grup Türk mürid tarafından zikir yapıldığını daha önce belirtmiştim (Zikir ile ilgili bölüme bkz.). Bu mekânda zikir, daha önceki sayfalarda da kendisinden söz edilmiş olan, "Başmürid" lâkaplı, otuzlu yaşların ortasında Kıbrıslı bir mürid tarafından yaptırılmaktadır. Başmürid Kıbrıs'tan İngiltere'ye birbuçuk yaşında gelmiştir ve o zamandan beri Londra'da yaşamaktadır. Hayatını büyük bir süpermarketin fırınında usta olarak çalışarak kazanmaktadır.

Genç olmasına karşın, Başmürid, Şeyh Nâzım'ı en uzun süre, yani 1970'lerin başından itibaren, onun Londra'ya ilk gelmeye başladığı günlerden bu yana tanıyan az sayıda müridden biridir. Topluluk içerisindeki liderlik pozisyonunun ve otoritesinin kaynağı budur. İslâmî bilgi açısından özellikle yetkinlik sahibi olmayışı (kendisi ilkokul mezunudur), yani âlim olmayışı, onun liderlik pozisyonunu tanıyanların gözünde otoritesine halel getirmez. Ne de onun İslâm bilgisine sahip olmadığı anlamına gelir. Şeyhi Londra'daki müridlerin hemen hepsinden daha uzun bir süredir ve iyi tanıması, onun İslâm'a ilişkin oldukça geniş bir bilgiye sahip olduğuna delâlet eder. Başmürid'in otoritesini tanıyan bir Kıbrıslı mürid bu bağlamda şunları söyler: "Evet doğru çok eğitimli sayılmaz; ama o Londra'daki herkesden çok daha uzun bir süreden beri Şeyhle beraberdir. Şeyh Efendi ondan 'Benim Londra'daki ışığım' diye söz eder. Bu nedenle, [Şeyhi böylesine uzun bir zamandan beri dinlemekte olduğu için] tarikat hakkında çok şey bilir ve kendisini kabul ettirir".

Şeyhi çok uzun bir süredir tanımak ve onunla birlikte olmak İslâmî bilgi açısından bir insanı sözü dinlenir bir otori-

te pozisyonuna getirmektedir. Çünkü, ona bağlanmış olanlar için Şeyh, İslâmî bilginin öz kaynağıdır. Şeyhin belli bir ortamda sadece bulunması bile müridler tarafından yüksek İslâmî bilginin bir tezahürü olarak kabul edilir. Başmüridin şu sözleri bu bakımdan oldukça anlamlıdır: "Eğer Şeyh Efendi camide toplanmış olduğumuz şu anda yalnızca yanımızdan geçip gitse bile, bir insanın İslâm üzerine sayısız kitaptan edinebileceğinden daha öğretici olur. Çünkü onun geçmesi, *Lâ ilâhe illallah* anlamına gelir ki bu da dünyadaki en büyük bilgidir." Kuzey Londra'da muhasebeci olarak çalışan bir diğer Kıbrıslı mürid de Şeyhin kendisini İslâmî bilgi'nin "kaynağı" yapan bu pozisyonuna değgin şunları söylemektedir: "Şeyh Efendi, bizim için, Kur'an'dır. Kur'an'ı hiç okumadım ve bundan sonra da okuyabileceğimi zannetmem. Ama onun neredeyse yarısını Şeyhin konuşmalarından öğrendim."

Sonuç olarak Başmürid topluluğun bu alt-grubu içerisinde diğer müridler üzerinde otoriteye sahiptir. Kendisi zikri yaptırır (yönetir ve yönlendirir), zikir öncesinde ve çoğunlukla sonrasında kısa konuşmalar yapar, tartışma ve konuşmaları başlatır, onların akışını belirler ve grubun bazı "ekstra" etkinliklerine başkanlık eder. Ancak bu onun hakim pozisyonunun sorgulanmaksızın kabullenildiği anlamına gelmez; aşağıdaki değerlendirme buna örnek oluşturacaktır.

Ortamda İslâmî bilgiye ilişkin olarak otorite pozisyonunda olan bir başka kişi daha vardır. Bu, caminin elli yaşlarındaki Türkiyeli (Malatyalı) imamı, (müstear adıyla) Ali Hoca'dır. Ali Hoca camiye imam olarak Şeyh tarafından 1980'lerin sonunda atandı. Kendisi İmam-Hatip okulu mezunudur. Londra'da Şeyh Nâzım Çevresi ile temasa geçtiğinde, bazı akrabalarını ziyaret etmek amacıyla aldığı altı aylık turist vizesiyle İngiltere'de bulunmaktaydı. İlk tanıştığı ve kendisinin Türkiye'de deneyimli bir cami imamı oldu-

ğunu anlattığı bazı müridler onu Ramazan nedeniyle Londra'da olan Şeyhin yanına götürdüler. Şeyh Nâzım, Ali Hoca'ya bilgi düzeyini anlamak için bazı temel sorular sordu ve aldığı yanıtların yeterli olmasından dolayı ondan Londra'da kalarak caminin imamlığını yapmasını istedi. Caminin bağlı olduğu vakfın başkanı olan ve topluluk içerisinde saygın bir pozisyonda bulunan zengin Kıbrıslı işadamı ona Londra'da kalıp yerleşmesi konusunda oldukça olumlu ve ümitvar sözler sarfetti. Ancak olaylar bu şahsın söz verdiği yönde gelişmedi.

Alan çalışmamı gerçekleştirdiğim dönemde Ali Hoca vakıf yöneticilerinin ve özellikle de vakıf başkanının kendisi ile ilgilenmemelerinden ve Londra'da karşılaştığı problemlerin çözümünde kendisine yardımcı olmamalarından şikâyetçiydi. Yaşam koşulları gerçekten de kötüydü. Kendisine haftalık 80 sterlin ödenmekte ve cami içerisinde tek kişilik bir odada yaşamaktaydı. Özel bir banyosu bile yoktu ve banyo-tuvalet ihtiyacını caminin umumî tuvaletini kullanarak karşılamaktaydı. Daha önemlisi, vakıf başkanı ilk zamanlar söz verdiğinin aksine ona Londra'da sürekli kalması için destek ve güvence sağlamıyordu. Ne de ailesinin ve çocuklarının Londra'ya gelmesi için gerekli resmi formalitelerin yerine getirilmesinde kendisine yardımcı olunmaktaydı. Tüm bu nedenlerden dolayı, Ali Hoca, camilerinde görev yapmakla birlikte ne topluluktan ne de Şeyhden hoşnuttur. Bazı Türkiyeli müridler hariç tutulmak kaydıyla, geri kalan topluluk üyelerinin, hatta Şeyhin dahi Ali Hoca'dan hoşnut olduğu da söylenemez.

## *İlk Sürtüşme İşaretleri*

Bu alt-grubun düzenli buluşmalarına katılmaya başlar başlamaz, ortamın öne çıkmış iki şahsiyeti Başmürid ve Ali

Hoca arasındaki rekabetin farkına vardım. Zikir yapılmadan önce ve sonra, pek çok konu hakkında sıklıkla anlaşmazlıklar söz konusu olmaktaydı.

Örneğin bir gece zikir sonrasındaki bir konuşmada, Başmürid ve Ali Hoca, insan öldükten sonra mezara konduğunda ruha ne olacağı konusunda birbirine aykırı görüşler ileri sürerek tartışmaya giriştiler. Çoğunluk Ali Hoca'yı destekleme eğiliminde olunca bu Başmüridi rahatsız etti. Daha sonra Başmüridin arabasıyla eve dönerken Başmürid arabada bulunan diğer bir Kıbrıslı müride konuyu tekrar açarak ona ne düşündüğünü sordu. Diğer mürid Ali Hoca'nın yanlış bildiğini söyleyerek Başmüridi tatmin eden bir karşılık verdi ve ikisi Ali Hoca'yı bu konu hakkında yeterince bilgi sahibi olmamakla eleştirdiler.

Bir başka sefer de Ali Hoca, Başmüridin evinde Regaib Kandili vesilesiyle gerçekleştirilen bir buluşmada ibadet pratiğine ilişkin bir meselede, Tesbih Namazı'nın nasıl kılınması gerektiği hususunda, Kıbrıslı müridlerle ters düştü. Ona göre bu uzun süreli namaz, imam tarafından, Kur'an süreleri yüksek sesle okunarak kıldırılmalıydı. Kıbrıslılara göre ise, cemaatin sıkılmasını önlemek için, başlangıç kısmı hariç, süreler sessiz (içinden) ve hızlı okunmalıydı ki böylece bu uzun namaz nisbeten kısa sayılabilecek bir sürede tamamlanabilsin. Kısa bir tartışmadan sonra, Ali Hoca isteksizce namazı Kıbrıslıların iddia ettiği şekilde kıldırdı. Bununla birlikte ertesi gün, camide Kandil için Tesbih Namazı kılındığında cemaate namazı süreleri baştan sona sesli okuyarak kıldırdı. Hakikaten namaz yaklaşık kırkbeş dakika sürdü. Kıbrıslı müridler camide düzenlenen bu kandil gecesine katılmadılar. Alt-grubun üyesi olan Türkiyeli genç bir mürid onları eleştirdi: "İşte bunlar [Kıbrıslı müridleri kastederek] böyledir. Her pazartesi zikir için camiyi kullanırlar ama böyle önemli bir gecede onu boş bırakırlar ve

böyle yapmakla Hoca'yı üzeceklerini hiç düşünmezler."

Bu ve benzeri diğer olaylar Başmürid ile Ali Hoca arasında bir çekişme olduğuna dair ipuçlarıydı. Bu tip tartışmalarda Başmürid hemen her zaman alt-grup içindeki Kıbrıslı müridlerin önemli bir kısmının desteğini arkasına almaktaydı. Bunlardan biri ve aynı zamanda Başmüridin kayın biraderi olan (yine müstear isimle)[155] Macit bazen tartışmalarda Başmüridden de aktif olarak yer almaktaydı. Ali Hoca da Türkiyeli müridler tarafından desteklenmekteydi.

Bir keresinde, İzmirli bir müridin evindeki gece toplantısında oldukça ciddi bir tartışma koptu. Burada Ali Hoca mevcut değildi, ancak tartışmaya neden olan, Ali Hoca'nın bir mesele hakkındaki yaklaşımıydı. Türkiyeli (Karadenizli) müridlerden biri olan Münir, Ali Hoca'yı savunarak orada bulunan Kıbrıslılarla tartışmaya başladı. Ali Hoca birkaç gün evvel Kıbrıslı müridlerin "İslâmî" olarak kabul ettiği bir pratiğe karşı çıkmıştı: "Vefat etmiş bir akrabanın mezarına 'okunmuş su' dökmek". Ali Hoca böyle bir şeyi (İslâmî açıdan) ne görmüş ne de duymuştu. Kıbrıslılardan biri, bu davranış hakkında bir hadis olduğunu söylüyordu. Bir diğer Kıbrıslı mürid ise Şeyhin bunu pek çok kez yaptığını iddia ediyordu. Münir ise Kıbrıslıların Ali Hoca'yı bu konuda yanlış anladıklarını söylüyordu. Başmürid sert bir üslûpla tartışmaya katılarak, tüm bunların Ali Hoca'nın Şeyhe bağlı olmamasından kaynaklandığını, onun kendi yolunda gittiğini ve bu nedenle de yanlışa düştüğünü, oysa ki Şeyhe bağlı olanların (yani kendilerinin) hiçbir zaman kendi adlarına konuşup tartışmadıklarını, söyledikleri her şeyin Şeyh adına olduğunu savundu.

Bir başka zaman, camide zikir sonrasında Başmürid ko-

---

155 Bu bölümde kendilerinden söz edilen veya görüşlerine yer verilen topluluk üyelerinin isimlerinin kullanılmasına itirazları olup olmayacağını bilemediğim için müstear isimler kullanmayı tercih ediyorum.

nuşma yaparken Münir ve Ali Hoca kendi aralarında özel bir konuşmaya dalmışlardı ve Başmürid'i dinlemiyorlardı. Oysa ki, bir zorunluluk olmamakla birlikte, tüm katılanların Başmürid'in konuşmasına dikkatlerini yöneltmeleri beklenir. Başmürid konuşmasını tamamladıktan sonra, kayınbiraderi olan (Kıbrıslı) Macit kızgınlıkla Münir'e, Başmürid'in söylediklerini anlayıp anlamadığını sordu. Münir şu şekilde yanıt verdi: "Hayır; peki sen anladın mı?" Macit, "Ben duydum", diyerek yanıt verdi. Münir sorusunu tekrarladı: "Anladın mı?" Köşeye itildiğini hisseden Macit, "Anlamadım" demek durumunda kaldı. Münir, "O zaman boşuna dinlemişsin" dedi. Giderek sinirlenen Macit kızgınlığını Ali Hoca'ya yöneltti: "Hoca Efendi! Herkes birini dinlerken şahsî olarak konuşmak doğru mudur?" Ali Hoca, caminin ihtiyaçlarına ilişkin önemli bir konuda konuştukları şeklinde bir yanıt verdi. Kıbrıslı mürid ısrarlıydı: "Benim bildiğim bir cemaatte biri herkese hitap eden bir konuşma yapıyorsa diğerlerinin onun ne dediğini dinlemeleri gerekir. Önemli olan budur" dedi. Başmürid de dahil diğerleri müdahale ederek konuyu değiştirdiler ve tartışmanın daha büyümesini önlediler.

Başmürid ile Ali Hoca arasında bilgi-iktidar içiçeliği bağlamında ortaya çıkan rekabet ve çekişmelerin pratikte pek çok tezahürünü tespit etmek mümkündür. Kayda değer bir örnek olarak Başmürid'in namaz kıldırdığı durumlarda Ali Hoca'nın onun arkasında namaza durmaması verilebilir. Ali Hoca camide olduğu zaman Başmürid namazı kıldırmaya kalkışmamakta, aksine imamın arkasında diğerleriyle birlikte namaza durmaktadır. Ancak Ali Hoca namaz vaktinde camide olmadığı zaman, diğerleri tarafından Başmürid'in namazı kıldırması istenir. Onlar namaz kılarken pek çok zaman Ali Hoca camiye girmiş ve normalde namazın ortasında camiye giren herkes gibi derhal namaz kılanlara katıl-

ması gerekirken, ya onların namazı bitirmesini beklemiş ya da başka işlerle meşgul gibi bir tavır takınmıştı. Kısaca Ali Hoca Başmürid'in arkasında namaza durmamaktaydı.

Ali Hoca'nın bu tutumunu açıklama yolunda, Kıbrıslılar, onun şer'i konulardaki bilgisinden dolayı "statü" iddiasında bulunduğunu düşünmektedirler. Oysa ki, onlara göre, Kur'an'ı bilmek, Müslümanların başında olmak için yeterli değildi. Daha önemli olan husus, "edeb"ti. Ulemâ'dan pek çok kişinin namazlarını okuma yazması olmayan fakat edeb bakımından yükselmiş insanların arkasında kıldıklarını söylüyorlardı. Şüphesiz, edebin ana kriteri, Şeyhe olan kayıtsız koşulsuz bağlılıktı.

Türkiye'den gelen müridlerin kendileri gibi Türkiye kökenli olan Ali Hoca'ya Kıbrıslı Türk müridlerden daha yakın olmaları ve onu Kıbrıslılar karşısında zaman zaman savunmaları, topluluk içerisinde "etnik köken" temelinde belirdiği söylenebilecek bir diğer çatışma boyutunu ortaya çıkarmaktadır.

## *"Türkiyeliler" ve "Kıbrıslılar"*[156]

Türkiyeli müridler ve Ali Hoca Kıbrıslıların kendilerini ("Türkiyelileri") sevmedikleri kanısındadırlar. Bunun nedeninin 1974 Kıbrıs çıkartması sırasında ve sonrasında Türk askerlerinin Kıbrıslılara kötü davranmasından ve onları istismar etmesinden kaynaklandığını düşünmektedirler. Söylenenlere göre Türk askerleri bölgenin kontrolünü ele geçirdikten sonra, insanların evine keyfî bir şekilde girerek hoşlarına giden her şeyi almışlardır. Ayrıca Kıbrıs Rumları tarafından boşaltılan evlerde Türkiye'den gelen insanlar is-

---

156 Bu bölümün bundan sonraki kısımlarında olması muhtemel bir karışıklığı önlemek amacıyla, Kıbrıslı Türk müridlerden "Kıbrıslılar", Türkiye orijinli müridler için ise "Türkler" ya da "Türkiyeli Müridler" diye söz edeceğim.

kân edilmiştir. Türkiyeli müridler bu talihsiz olay(lar)ın izlerinin tüm Kıbrıslılar gibi, tarikatın bu alt-grubundaki Kıbrıslılar üzerinde de Türkiyelilere karşı belli bir antipatinin oluşmasının kaynağı olduğunu görüşündedirler.[157]

Karşıt kutupta ise, Kıbrıslı müridler Türk müridleri ve özellikle de Ali Hoca'yı grup içerisinde ikilik yaratmakla suçlamaktadırlar. Ali Hoca'nın kendilerine Türk müridlere davrandığı gibi yakın ve arkadaşça davranmadığını düşünmektedirler. Bir gece Kıbrıslı ve Türkiyeli müridler bir evde toplandıklarında, hakkında çıkan bir tartışmada Türkler Ali Hoca'yı kararlı bir şekilde savunurken Kıbrıslılar onun ne kendilerini ne de Şeyhi sevmediğini iddia ettiler. Başmürid, Ali Hoca'nın kendisinden hoşlanmadığını ve kendisini "kabul etmediğini" (yani otoritesini tanımadığını) ileri sürdü. Macit Türkiyeli müridler olmadığı zaman Ali Hoca'nın zikre katılmadığını belirtti. O da Ali Hoca'nın Kıbrıslılara, Türklere olduğu kadar dostça yaklaşmadığından emindi. Bu görüşler Türkler tarafından reddedildi.

Pek çok vesileyle Kıbrıslı ve Türkiyeli müridler arasındaki bu hizipleşme görünürlük kazanmıştır. Bunlardan en önemlisi *Muhabbet* adlı bir dergi denemesi ile açığa çıkmıştır. Dergi çıkarma düşüncesi müridlerin Şeyhe ve tarikatına karşı özellikle Londra'daki Türk-Müslüman topluluğundan gelen "haksız" suçlama ve eleştirilerden duydukları rahatsızlığa bağlı olarak şekillendi. Müridler Şeyhi ve kendilerini bu saldırılara karşı savunmak gerektiğini düşündüler. Bunun en iyi yolu bir yayına sahip olmaktı. Dergi onların "özgün" İs-

---

157 İzmirli bir müride göre bunun için suçlanması gereken "Türkler" değil "Kürtler"dir; çünkü müdahaleden sonra bu boş bırakılan evler Türk yetkilileri tarafından Güney-Doğu'dan gelen Kürtlere verilmiştir ve yerli (Kıbrıslı-Türk) halkı rahatsız eden budur. Öte yandan Ali Hoca, Türk askerlerinin mal ve mülk konusundaki davranışını şu şekilde "meşrulaştırmaktadır": "Zaten Rumlardan çekiyorlardı. Rumlar ellerindeki her şeyi almıştı. Hiç olmazsa şimdi kendi milletinden insanlardır bunu yapmış olanlar."

lâmî görüşlerini yansıtacaktı. Derginin düzenlenmesi ve içerisinde yer alacak belli başlı konuları belirlemek için düzenli olarak toplanmaya başladılar. Bu toplantıların hemen hepsinde bulundum.[158] Bu toplantılarda belli müridler belli konular üzerinde yazmak üzere seçildiler; bu, alt-grup üyeleri tarafından bir tür ayrıcalık olarak düşünüldü.[159]

Mütevazı bir başlangıç için bir sayfalık bildiriden oluşacak ilk sayı için iki Türkiyeli mürid yazı hazırladılar. Bu yazılar "Kıbrıslılar"ca yetersiz bulunduğu için kabul edilmedi. Daha sonra Kıbrıslı bir müridin yazısı hiçbir değişiklik yapılmaksızın *Muhabbet*'in ilk yazısı olarak basılmak üzere kabul edildi. Genç bir Türkiyeli mürid bu konuda kızgınlığını bana şu şekilde ifade etti: "İşte bu Kıbrıslılar böyledir. Onlara göre biz Türkler hiçbir şeyden anlamayız".

Anlaşmazlıklar bu şekilde dergi girişiminin başlangıç aşamalarında devam etti. Münir birden fazla konuda yazmak istediğinde, Türkiyeli bir diğer mürid tarafından çok fazla iş üstlenmekle eleştirildi. Münir'in verdiği karşılık şuydu: "Ne yani? *Bizim* yerimize *onların* [Kıbrıslıların] mı bu konularda yazmasını istiyorsun?". Bununla birlikte, daha sonraki sayılarda herkesin dergiye katkısı aşağı yukarı eşit düzeyde olunca bu didişmeler son buldu.

---

158 Tartışmalarında derginin Vahhabî-İslâm'ına ve onun tasavvuf karşıtı çizgisine bir karşı saldırı niteliğinde olacağını ileri sürdüler. Ayrıca komünizme karşı, onu reddeden yazılar da olacaktı. Bunların yanısıra milliyetçi yanı ağır basan yazılar da olmalıydı; çünkü Şeyh bir defasında demişti ki, "bizimkiler [Türkler] milliyetçilik sopasını bir yerlerine dürtmezseniz kıpırdamazlar".

159 Toplantılardan birinde genç bir Kıbrıslı mürid, yazı yazma konusunda çıkabilecek muhtemel bir sürtüşmeye dikkat çekerek, kıskançlığı önlemek için yazıların isimsiz olması önerisinde bulundu. Kabul edilmesine ve uygulanmasına rağmen, bu öneri dergide kimlerin yazacağı konusunda çıkan anlaşmazlıkları önleyemedi.

Daha önce vurgulandığı gibi Ali Hoca topluluk üyelerinin, özellikle de Kıbrıslıların ve de Şeyhin tutumlarından hoşnut değildir. Kendisinin ana şikâyet noktası, bu müridlerin ne temel Şeriat bilgisine sahip oldukları ne de Kur'an'ı hatmetmek için çaba gösterdikleridir. Başmüridi kastederek şunu söyler: "Sorsan, bir Besmele'yi bile hakkını vererek okuyamaz". Ali Hoca'ya göre müridler İslâm'ı hakkıyla öğrenmeye çalışmak yerine Şeyhi takip etmenin Müslüman olmak için yeterli olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada genç ve varlıklı bir Kıbrıslı müridin kendisine Hızır'ın Kur'an'ı onlara rüyalarında öğreteceğini, bu nedenle de onu bir âlimden öğrenmeye ihtiyaçları olmadığını söylediğini aktarır. "Onlara göre şer'i bilgi değersiz. Herhangi bir konuda Şeyh şöyle dedi, Şeyh böyle dedi diye iddia ederler. Ama ben bunu hiçbir fıkıh kitabında görmedim. Ne olacak o zaman?"

Kısaca, Ali Hoca bir kişinin şeriat bilgisi konusunda kendisini geliştirmedikçe bir sûfî derviş olamayacağı düşüncesindedir ve bu düşüncesini "Şeriatsız tarikat olmaz" ifadesine gönderme yaparak destekler. Ayrıca müridlerin özellikle Ramazan ayında camideki yanlış davranışlarına çok fazla hoşgörülü olduğu için Şeyhi de eleştirir.

Ali Hoca ayrıca Şeyhin ailesini Türkiye'den Londra'ya getirmesinde kendisine yardımcı olmamasından dolayı şikâyet etmektedir. Şeyhin Londra'daki ilişkilerini ve hareketlerini de eleştirmekte ve şunları söylemektedir: "Londra'ya geldiği zaman ilk olarak bizleri [kendisi ile birlikte Peckham Camisi ve Dergâhta imamlık yapan hocaları kastediyor] toplaması ve 'Yıl boyunca ne yaptınız, ne gibi faaliyetlerde bulundunuz?' diye sorması gerekmez mi? Ama bunu hiç yapmıyor." Şeyhi Londra'da çok pasif olmakla, hiçbir etkinlik organize etmemekle de suçlayan Ali Hoca bu ko-

nuda olumlu bir örnek olarak Yusuf İslâm'a işaret eder.[160]

Alt-grubun Türkiyeli üyeleri ise Başmüridin liderliğini açıktan hiçbir zaman reddetmemekle birlikte, o ve diğer Kıbrıslı müridler hakkındaki hoşnutsuzluklarını sıklıkla dile getirirler. Genelde, Başmürid ile olan sürtüşmelerinde Ali Hoca'nın yanında yer aldıkları söylenebilir. Sık sık Ali Hoca'nın iyi bir insan olduğundan ve İslâm hakkında çok şey bildiğinden, ancak Kıbrıslıların onu yanlış anladıklarından söz ederler.

Örneğin, Münir'e göre, Kıbrıslılar bazen Ali Hoca ile gereksiz tartışmalara girişirler. Münir Kıbrıslı müridlerin, dış görünümleri itibariyle, özellikle etkileyici sanıklarına bakıldığında, tam mânâsıyla Müslüman gibi görünseler de aslında hiçbir şey bilmediklerini öne sürer. Bir diğer Türkiyeli mürid, Başmüridi iyi konuşmakla fakat söylediklerıyle çelişen yanlış şeyler yapmakla suçlar. Bir başkasına göre, Başmürid uzun yıllardır İngiltere'de yaşadığı için kendisini Türkçe ifade etmekte güçlük çekmektedir ve bundan dolayı da son derece önemli olan birçok soruya tatmin edici yanıt verememektedir. Bu mürid Başmürid'i, Kur'an'ı Arapça orijinalinden değil de Türkçe el yazısıyla yazılmış bir metinden okuduğu için de eleştirir. Bu, İslâmî açıdan "mekruh"tur. Mürid, Başmüridin tüm bu hatalarına karşın Ali Hoca'nın onu rencide etmemek için okumasını düzeltmek amacıyla ona hiç müdahale etmediğini de vurgulamaktadır. Son olarak, Başmürid'in kendisine ait olan sözleri sanki Şeyh Efendi söylemiş gibi aktardığını, böylece de eleştiri-

---

160 Yusuf İslâm, ya da Müslüman olmadan önceki adıyla Cat Stevens, bilindiği gibi 1977'de Müslüman olana değin dünya çapında üne sahip olan bir İngiliz pop şarkıcısıydı. Kendisi Batı'da İslâm'ın yayılması için aktif olarak çalışan en popüler kişilerden biridir. Londra'da Müslümanlar için bir ilkokul ve yalnızca kızlara mahsus bir ortaokul işletmektedir. Yusuf İslâm'la yapılmış İslâm-öncesi geçmişini ve neden Müslüman olduğuna ilişkin nedenleri aktaran bir görüşme için bkz. Stevens 1980.

den ya da söylediklerinin sorgulanmasından kurtulduğunu sözlerine eklemektedir.

Türkiyeli müridler de Kıbrıslıların Ali Hoca'yı sevmedikleri kanısındadırlar. Ayrıca Ali Hoca'nın da onları sevmediğini teslim ederler. Ancak, Kıbrıslıların Ali Hoca'ya karşı olumsuz duygular beslemelerinin, Ali Hoca'nın kalbinde Şeyhe karşı bir sevgi ("muhabbet") bulunmadığına inanmalarından kaynaklandığını, oysa ki bunun doğru olmadığını, çünkü Ali Hoca'nm Şeyhe karşı pek çoklarından daha samimi olarak sevgi duyduğunu belirtmektedirler.

Kıbrıslı bir müridin bir keresinde Ali Hoca'yı "Vahhabi" olmakla suçladığına tanık oldum. Bu müride neden böyle düşündüğünü sorduğumda, Ali Hoca'nın Şeyhin elini öpmemesini düşüncesine gerekçe gösterdi.

Müridler için Şeyhin elini öpmek, ona duyulan sevgi ve saygının en açık biçimde gösterilmesi ve onun dinî otoritesinin kabulü anlamına gelmektedir. Kıbrıslı müridler bu konuya sıklıkla değinirler ve Ali Hoca'nın nefsine gem vuramayıp, Şeyhin elini öpmekten kaçındığını ileri sürerler. Bu gibi durumlarda onu savunan Türkiyeli müridler ise Ali Hoca'nın her zaman Şeyhin elini öpme konusundaki isteğini gösterdiğini fakat Şeyhin her defasında elini çekerek Ali Hoca'nın elini öpmesini kendisinin önlediğini belirtirler.

## *Daha Ciddi Çatışma Örnekleri*

Ali Hoca ve Kıbrıslı müridler bir zikir gecesinde oldukça ciddi bir münakaşaya tutuştular. Şeyh Nâzım topluluğu dışından bazı Türkler zikir başlama saatine yakın bir zamanda, içlerinden birinin akrabasının ölüm yıldönümü vesilesiyle Ali Hoca'ya Yasin okutmak için camiye gelmişlerdi. Ancak bu tören zikirin normalde başlama saatiyle çakıştı. Ali Hoca siyah cübbesini giydi, Kur'an'ı rahlenin üzerine

koyarak Yasin'i okumaya başladı. Bu sırada, Başmürid ve diğer müridler caminin bir başka köşesinde konuşmaktaydılar. Türkiyeli mürid, Rıfat, onların dikkatini okunan Kur'an'a çekmeye çalışarak Ali Hoca'nın Kur'an okuduğu yere doğru ilerlemeye başladı. Hepsi Kıbrıslı olan diğer müridler, Rıfat'ın sözlerine kulak asmadılar ve Kur'an dinleyenleri rahatsız edecek biçimde yüksek sesle konuşmaya devam ettiler. Ali Hoca okumaya devam ederken onlara sert sert bakmaktaydı. Rıfat bir kez daha ayağa kalkıp yanlarına giderek onları Kur'an'ı dinlemeye davet etti, fakat yalnızca bir kişi gelip Kur'an dinleyenlere katıldı; diğerleri yüksek sesle konuşmaya devam ettiler. Ali Hoca'nm daha çok sinirlendiği belli olmaktaydı. Yasin okunması biter bitmez yanımda oturan Rıfat bana döndü ve Kur'an'ı dinlemeyip konuşan Kıbrıslıların grubunu kastederek, "Şeriatsız tarikat olmaz! Boş geldiler, boş giderler", dedi.

Kur'an okunması tamamlandıktan sonra Ali Hoca yatsı namazını kıldırdı. Namazdan sonra yanına gittiğimde kızgınlığını ifade etti: "Beni protesto mu ediyorlar. Onlara günlerini göstereceğim; hele şu insanlar (*Yasin* için gelenleri kastederek) bir gitsin." Bu arada müridler *Yasin* nedeniyle geciken zikir töreni için toplanmaya başladılar. Havaya hakim olan gerginliği sezdiğimi hisseden Başmürid, bana hitaben, Ali Hoca'nm yanlış zamanlamasını eleştiren bir iki söz söyledi. Sonra zikir başladı. Ali Hoca zikre katılmayarak odasında kaldı. Zikirden sonra, Ali Hoca odasından çıkarak zikir meclisindekilere yakın bir yerdeki sandalyeye oturdu ve Başmüride şunları söyleyerek patladı: "Kur'an okunurken o olanlar neydi? Ayıp değil mi? Her şey bir tarafa, bu gelenler her yerde Şeyh Efendi'nin müridleri Kur'an okunurken böyle münasebetsiz davrandılar diyecekler!" Başmürid yanlış yaptıklarını kabul etti, fakat aynı zamanda zikir saatinde *Yasin* okunmasının da yanlış olduğuna işaret

etti; çünkü *Şeyh Efendi* zikrin geç saatte yapılmasına *karşıydı* (vurgular benim)! Ali Hoca, "Her zaman zikre 9.30-10 arasında başlıyorsunuz. Ayrıca bu kırk yılda bir oluyor. Bu insanlar çalışıyor ve diğer saatlerde müsait değiller ki" dedi. Sonra Kur'an okunurken yatar vaziyetteki iki genç Kıbrıslı müride dönerek yaptıklarından utanmaları gerektiğini söyledi. Bunun üzerine bir başka Kıbrıslı mürid lâfa girerek bu ikisinin daha çok yeni olduklarını ve henüz pek çok mevzuyu bilmediklerini söyleyerek onları azarlamanın yanlış olduğunu belirtti. Azarlamak yerine Hoca'nm onlara bu konuları öğretmesi gerektiğini sözlerine ekledi. Bunun üzerine Ali Hoca başa dönerek bu olayı duyduklarında Şeyhe karşı olanların çok olumsuz sözler söyleyeceklerini belirtti. Başmürid, "Ne isterlerse söylesinler. Zaten neler söylemiyorlar ki", dedi. Bu noktada münakaşaya Macit de katıldı: "İyi, güzel de Hoca Efendi. Diyelim ki haklısın; ama onlar da bizim zikir meclisimize katılmadılar. Ona neden bir şey demezsin?" Ali Hoca onların bu cemaatten olmadıklarını söyledi. Bunun üzerine Macit, "O halde biz de onların cemaatinden değiliz ve onların *Yasin*'ine katılmadık" dedi. Ancak geceye geç katıldığı için olaylarda yer almayan bir diğer Kıbrıslı mürid, Remzi, müdahale ederek, "*Yasin-i Şerif*i reddedemezsin. O da bizimdir", dedikten sonra Ali Hoca'ya dönerek, "Kusurlarını kabul ettiler. Daha ne diye uzatırsın, Hocam", şeklinde konuştu. Her iki taraf camiyi meseleyi tatlıya bağlamadan terkettiler ve daha sonraki günlerde mesele özel konuşmalarda birbirlerinin gıyabında ve aleyhinde sıklıkla gündeme geldi.

Olayın bir değerlendirmesi Ali Hoca hariç tüm tarafların Rıfat'ın evinde toplandıkları bir gece gündeme geldi. Başmürid, *Yasin* okunurken dinleyenlere neden katılmadığını suçu bir başka Kıbrıslı müride atarak açıkladı. Söylediğine göre, bu mürid çok yüksek sesle konuşmaktaymış ve ken-

disi onları daha sessiz olmaları için uyarmış. Orada kalma nedeni konuşan bu iki kişiyi kontrol etmek içinmiş, ancak Ali Hoca ona sözleriyle saldırdığında bunu bilmemekteymiş. Böylece bu iki mürid "günah keçisi" oldular. Öte yandan bir diğer Kıbrıslı mürid, Remzi, Ali Hoca'nın tarikata yeni katılmış diğer iki müridi Kur'an okunurken yatar vaziyette oldukları için azarlamasının doğru olmadığını, ayrıca Kur'an'ı bu şekilde yatar vaziyette dinlemenin de bir mahzuru bulunmadığını söyledi.

Alt-grubun Türkiyeli üyeleri açısından ise Kıbrıslılar ciddi şekilde hatalıydılar. Olayı izleyen günlerde çok fazla ortalarda gözükmeyen Münir, bana, Kıbrıslıların o gece Kur'an okunurkenki davranışlarını protesto etmek için bir süre kendisini etkinliklerden çekmeye karar verdiğini söyledi.

Taraflar arasında aynı yerde birkaç ay sonra bir başka sürtüşme başgösterdi. Ancak bu sefer mesele daha yumuşak atlatıldı. Bu defa zikir yapılma zamanı ile çakışan, bir mevlid töreni idi. Ali Hoca zikir başlamak üzere iken bir mevlid okuyacağını söylediğinde, müridler, özellikle de Başmürid, sert tepki gösterdi. Pazartesi gecesinin zikir gecesi olduğunu ve bunu herkesin bildiğini söyledi; bu nedenle mevlid zikirden sonra yer almalıydı. Ali Hoca, eğer zikir önce yapılırsa daha sonra camide kimsenin kalmayacağını, oysa ki mevlid töreninde bir cemaatin bulunmasını arzu ettiğini ve bu nedenle insanlara mevlid okutmak istediklerinde Pazartesi gecesi gelmelerini söylediğini açıkladı. Kıbrıslı müridler şikâyetlenmeye devam ettiler. Onlardan biri, aynı şeyin daha önce de olduğunu ve tatsız tartışmalara yol açtığını hatırlattı. Ali Hoca, bu sefer daha alttan aldığı belli olan bir ifadeyle, Mevlid'in çok uzun sürmeyeceğini ve onlar (müridler) kendilerine mahsus namazlarını tamamlayana kadar biteceğini söyledi. Başmürid zikir cemaati ne karar verirse ona uyulması gerektiğini söyledi. Sonunda mü-

ridler Ali Hoca'nın isteğini kabul ederek caminin bir başka köşesine gidip namazlarını kıldılar ve namazdan sonra diğerlerine katılarak sessizce Mevlid'i dinlediler. Ali Hoca da daha sonra gerçekleşen zikir törenine katıldı.

Son olarak aktarmak istediğim olay, İslâmî pratiğin bir boyutu üzerine ortaya çıkan bir anlaşmazlıktı. Sorun, Ramazan'da sahurun sonu ile sabah namazı arasındaki süresinin ne kadar olması gerektiği konusu idi. Ali Hoca tarafından hazırlanan bir imsakiyede bu süre oldukça uzundu. Kıbrıslılar buna itiraz ederek bu sürenin o kadar uzun olmaması gerektiğini söylediler. Başmürid sahur vaktinin sabah namazının girmesi ile tamamlandığını ileri sürdü. Ali Hoca ve iki Türkiyeli mürid buna karşı çıkarak yanlış olduğunu söylediler. Bunun üzerine Başmürid çok kızdı ve kendini kaybederek yeri yumruklamaya başladı. İleri sürdüğü şeyin Şeyhin uygulaması olduğunu ve Şeyhden gördüğü ya da duyduğunun dışında hiçbir şey kabul etmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Türkiyeli bir mürid geçen yıl bir evde Şeyhin sahur ile sabah namazı arasında yaklaşık yarım saati Kur'an ve tesbihle geçirdiğini hatırlattı. Fakat Kıbrıslılar ona Şeyhin bu yaptığını yanlış yorumladığını çünkü Şeyhi yeteri kadar uzun bir süredir tanımadığını söylediler.[161] Bunun üzerine bu mürid de sinirlenerek Kıbrıslılara, "Kuralları kafanıza göre değiştiremezsiniz. Türkiye'deki tüm camilerde böyle yapılmaktadır. Onların hepsi yanlış olamaz. Bunun vebali çok ağırdır", dedi. Rıfat bir orta yol izlemeye çalışarak, kendilerinin (hem Kıbrıslılar hem de Türkiyeliler) Hanefî mezhebinden olduklarını hatırlatıp bu meselede

---

161 Pek çok zaman Kıbrıslı müridlerin Şeyhle olan uzun süreli beraberliklerini kendi lehlerine kullandıkları görülür. Kıbrıslıların bir kısmı, örneğin Başmürid, Şeyhi 1974'den beri tanımaktadır. İngiltere'ye daha yakın zamanlarda gelmiş olan diğerleri ise Şeyhi Kıbrıs'tan tanımaktadırlar ve onunla yıllardır beraberdirler. Diğer taraftan Türkiyeli müridler Şeyhi Türkiye'den tanımayıp onu sadece birkaç yıl öncesinde Londra'da tanıma şansına sahip olmuşlardır.

İmam Ebu Hanife'nin yolunu izlemeleri gerektiğini, onun da bu konuda Ali Hoca'nın söylediği şekilde amel ettiğini, dolayısıyla buna uymaları gerektiğini vurguladı. Bu olayda Ali Hoca da önceki olaylarda olduğundan daha sert bir tavır alarak Başmüridin ve diğer Kıbrıslıların bu konuyu bilmediklerini ileri sürdü. Kendisi yirmibeş yıldır imamlık yapmaktaydı ve Müslümanları yanlışa yöneltmenin sorumluluğunu alamazdı. Müslümanları oruca yanlış zamanda başlatamazdı. Bu münakaşa o zamana kadar ve ondan sonra olanların en şiddetlisiydi. Tarafların hepsi oldukça kızgın bir görünüm içindeydiler ve Başmüridin otoritesi Türkiyeli müridler ve Ali Hoca tarafından bu olayda fazlasıyla sarsıldı.

## Diğer Çatışma Ortamları

Şimdiye kadar topluluk içerisinde belli bir otoriteye sahip önde gelen bir mürid ile topluluğa ait bir caminin imamı arasındaki sürtüşme ve çatışma sürecini örneklemeye çalıştım. Bu örnekte çatışma İslâmî bilgiye sahip olma iddialarına meşruiyet arayışı ve Kıbrıslılık-Türkiyelilik ayrımında kristalleşen etnik bir ayrışma temelinde ortaya çıkmaktadır. Ancak Londra'da topluluk tarafından kontrol edilen iki ibadet yeri daha (Peckham Camisi ve Dergâh) bulunmakta ve bu iki yerde iki imam daha görev yapmaktadır. Bunların da topluluğun diğer üyeleri karşısındaki pozisyonları sorunsuz değildir.

Alan çalışmam sırasında, Güney Londra'daki Peckham Camisi'nde de, Ali Hoca gibi, Türkiye'den gelmiş bir imam, (müstear isimle) Hüseyin Hoca, görev yapmaktaydı ve onun da topluluk üyeleri ile, özellikle de Kıbrıslılarla pek çok sorunu vardı. Dergâh'ta imam olarak görevli olan (müstear

isimle) Mithat Hoca ise Kıbrıslı olup Şeyhin Londra'daki önde gelen müridlerinden biriydi. Türkiyeli diğer iki imamın ise ne Şeyh ile böylesi bir mürşid-mürid ilişkisi vardı ne de ona bağlılıklarını açıkça ifade etmekteydiler.

Hüseyin Hoca'nın durumu bazı bakımlardan Ali Hoca'ya benzer olduğu için önce onu ele alacağım. Durumu diğer iki imamdan farklılık arzetmekle birlikte, topluluk içerisinde bir rahatsızlık odağı olma bakımından onlarla benzer bir konuma sahip olan Mithat Hoca üzerinde ise daha sonra duracağım.

## *Hüseyin Hoca*

Hüseyin Hoca elli yaşlarında ve 1980'lerin sonunda Londra'ya gelmiş. Londra'ya gelmeden önce beş yıl Kıbrıs'ta görev yapmış ve Şeyhi orada tanımış. Şeyh Nâzım, kendisinin Londra'ya gelerek Peckham Camisi'nde imam olarak çalışmaya başlamasında aslî rol oynamış. Hüseyin Hoca'nın maaşını Suudi Râbıta örgütü ödemektedir. Kendisi, Ali Hoca gibi, İmam Hatip mezunu, ancak daha sonra Mısır'a giderek meşhur El-Ezher'de, kendi deyişiyle, bir miktar "ilim tahsil etmiş". Muhtemelen kendisinin Râbıta ile teması da orada olmuş. Oldukça iyi derecede Arapça bilmekte ve konuşmaktadır.

Hüseyin Hoca Kıbrıslı müridler hakkında Ali Hoca'nın ve Türkiyeli müridlerin görüşünü paylaşır; yani, "Kıbrıslılar Türkiyelilerden nefret etmektedirler". Bu görüşünü Kıbrıs'taki deneyimlerine dayandıran Hüseyin Hoca, Şeyhi ayrı tutmak kaydıyla, tüm Kıbrıslıların (Şeyhe bağlı olsunlar ya da olmasınlar) düşük kaliteli insanlar olduğunu söylüyor.

Ali Hoca gibi Hüseyin Hoca da, caminin bağlı bulunduğu vakfın yöneticisi pozisyonunda olan Kıbrıslılardan hoşlanmıyor. Bunlar kendisinin sürekli Londra'da kalabilmesini sağlayacak belgeleri bir türlü imzalamıyorlar. Ayrıca kendi-

sine karısını ve iki oğlunu Londra'ya getirtme sözü vermelerine karşın bu hâlâ gerçekleşmiş değil. Son olarak, belediyeden bir daire kiralayabilmesi için kendisine yardım edilmediği için cami içerisinde havasız bir odada yaşamını sürdürmektedir. Vakıf sorumluları Kıbrıslı ve Şeyhin müridleri olduğu için, bu durum Hüseyin Hoca'nın Kıbrıslılara karşı duyduğu antipatiyi daha da besliyor. Ancak tüm bunlardan daha fazla tahammül edemediği durum, bu Kıbrıslıların kendisi üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmaları – özellikle de "bilgi" açısından!.. Bir keresinde Şeyhin tarikat içerisinde söz sahibi Kıbrıslı müridlerinden, aynı zamanda vakfın önde gelen sorumlusu olan bir şahıstan şu şekilde yakındığına şahit oldum: "Hayatın boyunca ticaretten başka bir şey yapmamışsın; ben ise hayatımı dini okumaya ve öğrenmeye hasretmişim. Sen kimsin de utanmadan bana dini öğretmeye kalkışıyorsun. Şeyh geldiği zaman tüm bu şikâyetlerimi onun yanında yüzüne karşı söyleyeceğim". Hüseyin Hoca bu şahıs hakkındaki şikâyetlerini vakfın yöneticisi pozisyonundaki diğer Kıbrıslılara da oldukça sert bir üslûpla zaman zaman aktarmıştır.

Hoşnutsuzluk hissi karşılıklıdır. Peckham Camisi'nin düzenli cemaatinden olan kişiler de Hüseyin Hoca'dan memnun değildir. Onun çabuk kızan, sinirli biri olduğunu söylemektedirler. Burada zikri yaptıran Mithat Hoca (aynı zamanda Dergâh'ta imam olarak görev yapan Kıbrıslı önde gelen bir mürid), Hüseyin Hoca'nın söylediklerini ciddiye almamamı bana tavsiye etti. Mithat Hoca'ya göre, Hüseyin Hoca El-Ezher'de bir süre bulunduğu için kendisini önemli biri olarak görmekteydi. Ayrıca onun Şeyhin kendisinden daha üstün bir otorite olduğunu da kabul etmediğini ileri sürdü. Bir keresinde Ali Hoca gibi zikir vakti ile çakışacak şekilde mevlid okuduğu için onu eleştirerek, "kafasız" tabirini kullandı.

Peckham'da etkinliklere katılan diğer müridler, Hüseyin Hoca'ya karşı hoşnutsuzluğunda, Mithat Hoca'ya katılırlar. Yaşlı bir Kıbrıslı mürid Hüseyin Hoca'nın davranışlarını şu şekilde eleştirir:

> "Kelimeleri yuttuğu için cemaat ne dediğini anlamıyor. Camiye erken gelip insanlara bir sohbet vermiyor. Gelip Kur'an ya da hadisler hakkında konuşabilir, ama bunu yapmıyor. Çok sinirli ve herkesle kavga ediyor. Bir imamın kullanmaması gereken kötü ve çirkin sözler kullanıyor. Cemaate örnek olacağı yerde, sorun oluyor. Dahası, geçen hafta zikir devam ederken uyuya kaldı. Bu abdestinin bozulduğu anlamına gelir; bu nedenle de gidip abdest tazelemesi gerekir. Ama zikrin sonunda uyandığında bunu yapmadı ve böyle abdestsiz olarak namazı kıldırdı."

Hüseyin Hoca'nın topluluk üyelerinden bir diğer önemli şikâyeti, özellikle yeni Müslüman olmuş Batılı müridler konusunda, bunların cami içerisindeki davranışlarının uygunsuzluğu üzerinde odaklaşmaktadır. Kendisi de Ali Hoca gibi, özellikle ibadet pratiklerine ("ameller") ilişkin kurallar konusunda oldukça "talepkâr" bir İslâm anlayışının temsilcisi olduğu için, bu kurallara pek fazla aşina olmayan "Batılı" müridlerin dikkatsiz ve "rahat" davranışlarından hoşlanmamaktadır. Bu açıdan, tutumu Şeyhin Batılı mühtedîlere daha toleranslı olan tutumuyla karşıtlık arzeder. Hüseyin Hoca, bu müridlerin yanlışlarından Şeyhi sorumlu tutmaktan çekinmez:

> "Bunların [Batılı müridler kastediliyor] İslâm'ın ne olduğundan haberleri yok. Dün şu ikisi [bir İspanyol ve bir Alman müridi işaret ederek] namaz sırasında itişip kakışıyorlardı. Camide kadınlar erkeklerle aynı yerde olamaz. Ramazan boyunca kılınan tüm namazlar 'fâ-

sit' oldu. Camiyi delilerle doldurdular. Bunlar Müslüman olamaz. Şeyh doğru yapmıyor. Bunu yüzüne de söyledim. Tamam onları camiye alalım, ama camide nasıl davranılacağını da öğretelim. Camide velvele yapılmaz. İnsanlar camiye huzur bulmak için gelirler. Cami, eğlence yeri değildir. Sessiz ve sakin bir yer olması gerekir. Her gün burada olanlardan hiç memnun değilim. Şeyh, deli olanın Müslüman olmaya zorlanmayacağını bilmeli; böyle birini İslâm'a davet edemezsin. Onu İslâm'a çağırmanın bir mânâsı yok."

Söylediği gibi, Hüseyin Hoca bir keresinde müridleri Şeyhe şikâyet etti. Çok sayıda mürid Şeyhin etrafında yerlerini almış onun konuşmasını beklemekteyken Hüseyin Hoca aniden onun önünde belirerek şunları söyledi: "Sen gittikten sonra burası cehenneme dönüyor. Bunlar nasıl durmaları gerektiğini bilmiyorlar. Mutfakta çalışanlar yemeğin en iyisini kendilerine ayırıyorlar. Dün, onları uyarmak istedim fakat [sakallı Amerikalı zenci bir müridi göstererek] şu bana yumruk attı, hâlâ burnum sızlıyor. Uyar bunları." Şeyh, İmamın bu söylediklerine oldukça üzüldüğünü belli eden bir şekilde, o günkü konuşmasını "saygı" ve birbirini incitmekten kaçınmanın önemi üzerine yaptı.

Şikâyetleri ve toleranstan uzak tutumu, Hüseyin Hoca'ya pahalıya patladı. Müridlerde hep hata bulmasının sonucu olarak camide onlar (hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Batılı müridler) tarafından iki defa dövüldü. Ayrıca Şeyhin ve topluluğun önemli üyelerinin gözünde çok kredi kaybetti ve Şeyh tarafından kovulmanın eşiğine geldi. Alan çalışması sonrasında toplulukla kurduğum en son temaslarda halen camideki görevini sürdürmekle birlikte, Şeyh kendisine karşı oldukça soğuk ve mesafeli davrandığı için durumu kritikliğini koruyordu.

## *Kıbrıslı Mürid-İmam*

Topluluk içerisinde imam olarak görev yapan bir diğer kişi tarikatın önde gelen müridlerinden biri olan Kıbrıslı (yine müstear adıyla) Mithat Hoca'dır. Ankara İlahiyat Fakültesi mezunu olan Mithat Hoca diğer iki imamdan çok daha "ilimli"dir. Elli yaşlarında olan Mithat Hoca, Dergâh kullanılmaya başladıktan sonra burada imamlık yapmaya ve daha önce Peckham Camisi'nde perşembe günleri yaptırdığı zikir törenini de burada yaptırmaya başladı; bu, tarikat üyelerinin en fazla rağbet ettiği, katılımın en yüksek olduğu zikirdir.[162]

Üniversite derecesine sahip bir imam olmasının yanısıra aynı zamanda Şeyhin çok uzun süreden beri müridi olması, Mithat Hoca'nın pozisyonunu topluluk içerisinde Türkiyeli diğer iki imama göre daha güçlü kılar. Diğer iki imama getirilen ana suçlama olan, Şeyhi sevmeme ve onun üstünlüğünü tanımama eleştirisi ya da suçlaması Mithat Hoca'ya yöneltilemez. Sadece onu sevmeyen bazı müridler, onun Şeyhe bağlılığının samimi olmadığını ileri sürerler. Ancak bu tür bir suçlama hemen her mürid için bir başkası tarafından yapılabilmektedir.

Öte yandan Mithat Hoca'nın bu prestijli durumu onun otoritesinin topluluğun tüm üyeleri tarafından kabul edildiği anlamına gelmez. Aksine, onun içerisinde yer aldığı ihtilaflar topluluğun günlük yaşam pratiğinde oldukça mer-

---

162 Alan çalışmasına başladığını ilk zamanlar, Mithat Hoca zikri Peckham'da yaptırmakta ve ayrıca Hüseyin Hoca'ya yardım etmekteydi. O zamanlar, Saint Ann's Road'daki manastırın restorasyonu henüz tamamlanmamıştı. Manastır, "Dergâh" olarak, Mart 1992'de açıldıktan sonra Şeyh, Mithat Hoca'dan burada Cuma Namazını kıldırmasını, Cuma hutbesini okumasını ve Kur'an kursu vermesini istedi. Sonuç olarak Mithat Hoca Peckham Camisindeki etkinliklerine son vererek Dergâh'a geldi. Burada pozisyonunu güçlendirerek, kendisine zikri yaptırmak için rakip olarak ortaya çıkmış diğerlerini geride bırakıp ana zikir töreninin liderliğini eline geçirdi.

kezî bir yer işgal eder. Kendisine karşı muhalif tavırlar, kendisi gibi Kıbrıslı olan müridlerden gelebildiği gibi, Türkiyeli ve hatta bazı önde gelen İngiliz ve Güney Asyalı (Hint-Pakistanlı) müridlerden de gelir.[163] Otoritesine karşı ciddi çıkış yapanlar arasında kadınlar da vardır:

> *Genç bir Türk müridin aktardığına göre, bir keresinde, Mithat Hoca'nın yanlış bir davranışına bağlı olarak tatsız bir olay yaşandı. Peckham'da zikir yaptırdığı bir gece Mithat Hoca, camide erkeklerle aynı yerde bulunan kadınları sözlü olarak uyararak caminin kendileri için ayrılmış olan yukarı katına çıkmalarını istedi. Kadınlar onun 'emrine' uymayınca, yanlarına birini göndererek onları aynı şekilde bir kez daha uyardı. Bunun üzerine kadınlar büyük tepki göstererek, "Sen kimsin? Biz seni tanımıyoruz. Sen Şeyh değilsin. Bize emir vermeni ya da ne yapacağımızı söylemeni istemiyoruz; ve daha fazla burada durmak da istemiyoruz", diyerek Cami'yi terk ettiler.*[164]

Mithat Hoca'nın zikir yaptırması da tartışmadan uzak bir konu değil. Müridler, özellikle Kıbrıslı ve Türkiyeli olanlar, bu konuda onu topluluğun arzusu hilâfına davranmakla suçlarlar. Müridler Peckham'daki zikri, herkes tarafından sayılıp sevilen daha yaşlı bir müridin yaptırmasını istemektedirler. Bu yaşlı Kıbrıslı mürid Şeyhi Londra'ya ilk gelmeye

---

163 Örneğin, genç bir Türkiyeli mürid Mithat Hoca'dan duyduğu rahatsızlığı şu şekilde dile getirmiştir: "Sana düşüncelerini ifade etme ve sorularını detaylı olarak sorma şansını hiç vermez. Seni hiç dinlemez ve ne söylediğine hiç dikkat etmeksizin habire konuşur". Kıbrıslı ve Türkiyeli bazı müridler de Mithat Hoca'nın para canlısı olduğunu ve kendi menfaati peşinde koştuğunu söylemişlerdir.

164 Olayı aktaran genç mürid için can sıkıcı olan, aşık olduğu genç bir kızın bu kadınlar arasında olması ve bir daha zikir gecesinde camiye gelmemesiydi. Dahası, ne zaman bu genç müridi görse Mithat Hoca onunla dalga geçerek, "Kalbini yaktım, değil mi?", demekteydi.

başladığı günlerden beri izleyen biridir ve müridler tarafından "edeb" bakımından örnek olarak gösterilmektedir. Müridlerin hemen hepsinin kendisine büyük bir saygısı vardır ve bizzat Şeyh de ona karşı büyük bir sevgi göstermekte olup zikir yaptırmak için kendisine ruhsat vermiştir. Tüm bunlara karşın Mithat Hoca her nasılsa zikir yaptırma hakkını "gasp etmiştir". Olgun ve yumuşak bir insan olan yaşlı mürid ise Mithat Hoca ile rekabete girmeyerek, yalnızca sessiz bir tepki olarak Peckham'daki düzenli zikir meclislerine (kandiller ve bayramlara rastlayanlar dışında) katılmamayı tercih etmiştir. Şeyh ise bu duruma doğrudan müdahale etmemiş, ancak çeşitli vesilelerle, Mithat Hoca'nm da bulunduğu ortamlarda, zikri yaşlı müridinin yaptırmasını istediğini ima etmiştir. Ancak Mithat Hoca'dan açıkça zikir yaptırmayı bırakmasını istememiştir. "Eğer öyle yapsaydı", diyor bir mürid ve şöyle devam ediyor: "iyi eğitimli bir müridini kaybedebilirdi; çünkü Mithat Hoca çok gururlu bir insan. Yaşlı mürid ise mütevazi ve Şeyh biliyor ki onun kendisine olan sevgisi hiçbir şekilde, ne olursa olsun azalmaz". Böylece Mithat Hoca topluluğun arzusu hilâfına zikre öncülük etmeye devam etti ve bu zikir meclisine katılımda azalmaya yol açtı.

Daha sonra Mithat Hoca Dergâh'a geçince söz konusu yaşlı mürid Peckham Camisi'nde zikir yaptırma olanağını bulmuş oldu. Ancak Mithat Hoca'nın yeni mekânında da zikir yaptırma pozisyonunu ele geçirmesi ihtilafsız olmadı:

> *Şeyh Nâzım Camisi'ndeki zikir grubundan Macit, Şeyhin onların grubundan Dergâh'ta zikir yapmalarını istediğini ve zikir yaptırmak üzere Başmüride ruhsat verdiğini söyledi. Ancak söylentilere bakılırsa Şeyhin kendisinden Dergâh'ta sadece 'Cuma'yı kıldırmasını ve Kur'an okutmasını istediği Mithat Hoca da zikri yaptırmak için çok istekliydi. Macit'e bunları söylediği za-*

*man, eğer Mithat Hoca diğer sorumlulukları yanısıra zikir yaptırmakta da ısrar ederse ne yapacaklarını sorduğumda, buna izin vermeyeceklerini, Peckham'daki yaşlı mürid gibi davranmayacaklarını, gerekirse Mithat Hoca ile çatışacaklarını belirtti. Ancak sonunda Mithat Hoca perşembeleri düzenlenen ana zikir meclisinin başına geçti. Başmürid ve grubu ise bu mekânda Cuma öğleden sonraları, bir diğer ama "ikincil" önemde bir zikir meclisi oluşturmakla yetindiler.*

Mithat Hoca ve Başmürid arasındaki ilişkiler Başmüridin başını çektiği grupta yer alan iki Kıbrıslı müridin Mithat Hoca ile ilişkilerini daha yakın ve sıkı hale getirmelerine bağlı olarak daha da bozuldu. Başmürid ve onun en yakın destekçisi olan Macit bu durumu "Şeytan'ın işi" olarak değerlendirdiler. Başmürid, Londra'daki topluluğa Kıbrıs'tan yakın sayılabilecek bir zaman önce katılmış olan bu iki müridin Mithat Hoca'nın nasıl bir insan olduğunu bilmediklerini ama onun "kazığını yiyince" bunu anlayacaklarını ileri sürdü. Başmürid kendi görüşünü şu şekilde ifade etti:

> "Mithat Hoca benim Dergâh'da zikir yaptırmamı istemiyor. Onları [ayrılan iki müridi kastederek] Kur'an öğretme yoluyla ayarttı. Her ikisine de şevkle öğretiyor, ama bizi ihmal ediyor. Bize hiçbir şey öğretmiyor. Amacı beni gözden düşürmek. Muhtemelen onlara yeni kurdukları restoran işinde para yardımı da yaptı. Amacı grubumuzu bölüp parçalamak."

Öte yandan, ilginç bir şekilde, bu iki Kıbrıslı müridin eski gruplarına "ihanet"i, Başmürid ve Ali Hoca'yı destekleyen Türk müridler arasında kötüye giden ilişkilerin restorasyonuna ve iyileşmesine neden oldu.

Başmürid ve Mithat Hoca arasındaki sürtüşme, onların, tarikatın kadın çevresi içerisinde prestijli pozisyona sahip

olan ve evlerinde zikir yaptıran eşlerine de yansımıştır. Başmürid, Mithat Hoca'nm hanımının Dergâh'ta kontrolu nasıl ele geçirdiğini şöyle anlatıyor:

> "Her nasılsa 'Hacı Anne'ye [Şeyhin eşi] yakın olmayı başardı. Şeyh Efendi insanlarla meşgul olurken Hacı Anne Londra'da sıkılır. Kendisi çıkıp gezmek istediğinde Londra'yı iyi bilen birine ihtiyaç duyar. O [Mithat Hoca'nın hanımı] Londra'yı iyi bildiği için, Hacı Anne'nin sağ kolu haline geldi. Bunu kullandı ve [Dergâh'ta] üst katın anahtarlarını ele geçirdi. Şimdi [alt kattaki] mutfaktaki eşyaları alıp yukarı çıkarıyor, sonra da kapıyı kilitliyor. Sonuç olarak mutfakta yemek pişirmek için kap bulamıyoruz."

Mithat Hoca'nın Başmürid hakkındaki görüşü ise oldukça basit. Onu "cahil" olarak niteler, bir şey bilmediğini ve bu nedenle de zikir yaptırma hakkı olmadığını ileri sürer.

Başmüridin Mithat Hoca'ya doğrudan meydan okuduğu zamanlar da olmuştur. Bir gün Mithat Hoca Dergâh'a Cuma namazı için gelmiş olan Kıbrıs-Türk topluluğundan insanlara, çocuklarını kendisinin burada verdiği Kur'an kurslarına göndermelerini öğütlüyordu. Başmürid müdahale ederek, çocuklar için önemli olanın dini öğrenmek olduğunu söyledi. "Çocuk dini bilmiyor ki Kur'an'ı öğrensin. Sonra da Kur'an'ı çalışırken sıkılıyor ve dinden soğuyor. Acil olarak öğretilmesi gereken dindir" dedi. Mithat Hoca Başmürid'in bu söylediklerine bütünüyle karşı çıkmadı, fakat aynı zamanda, dini öğretirken azar azar da olsa çocuğun Kur'an'ı tanımasını sağlamak gereğine işaret etti. Ayrıca "Din Dersi" de verildiğini söyledi. İkisi arasında açık bir görüş ayrılığı olmamasına karşın Başmürid bir süre daha sanki böyle bir durum söz konusu imiş gibi konuşmaya devam etti.

Mithat Hoca'nın hem yüksek din tahsili almış bir "hoca",

hem de tarikat içerisinde önde gelen bir "mürid" olması, topluluk içerisinde otorite ve liderlik yarışında ona oldukça büyük avantaj sağlar. Ancak bu, onu dinî bakımdan kendisiyle rekabete giren iddialı isimlerle sürtüşmeye girmekten alıkoymadığı gibi, bundan öte, tarikat içerisinde sahip oldukları prestij ekonomik güce ya da saygın bir işe sahip olmaya dayanan müridlerle de ilişkilerini gerginleştirir. Bunlardan biri, yalnızca Şeyh Londra'ya geldiğinde ortalarda görünen ve oldukça öne çıkan orta yaşlı bir Kıbrıslı müridir. Birmingham Üniversitesi'nde Kimya okumuş olan bu varlıklı ve iyi eğitimli mürid, Şeyh Londra'da ne zaman bir sorunla karşılaşsa ilk olarak yardımını istediği kişidir.

Şeyh Londra'dan ayrıldıktan sonra Mithat Hoca bir gün Dergâh'ta bu mürid ile ciddi bir münakaşaya tutuştu.[165] Sürtüşme Kıbrıs'ın yakın tarihine ilişkin bir olayın ikisi tarafından farklı şekilde değerlendirilmesinden kaynaklandı. Mithat Hoca Ada'nın İngiltere'den bağımsızlığını kazanmasından önceki dönemde etkinlik içindeki Türk kökenli bazı gizli örgütleri kötüleyerek onları "Kara Çete" diye adlandırdı. Bu örgütlere sempatisi olduğu anlaşılan Kıbrıslı mürid ise bu etiketin kullanılmasına fena halde öfkelendi. "Kara Çete" adında bir grubun olmadığını, "Volkan", "Dokuz Eylül" gibi isimleri olan örgütlerin varolduğunu ileri sürdü. Bu örgütler Türkiye'den gelen subaylar tarafından kurulan daha sistemli bir istihbarat örgütü olan "Türk Mukavemet

---

165 Bu mürid aynı zamanda Dergâh'taki etkinliklerin sürdürülmesinden özellikle malî açıdan sorumlu görünmekteydi. Dergâh'ın bağlı olduğu vakıf yönetimindeki tek Türk idi (diğerlerinin hepsi İngilizdir). Yukarıda zikredilecek olan bu ciddi tartışmadan birkaç gün önce, bana ve Başmüride Mithat Hoca'yı olumsuzlayan bir konuşma yapmıştı. Söylediğine göre Mithat Hoca son derece "paragöz" bir insandı. Müslümanların yeni yıl olarak kutladıkları gece ve diğer dinî festivaller vesilesiyle kendisinin ve karısının verdikleri yemek daveti sonrasında harcamaları için bu müridden para talep etmişti. Ayrıca Mithat Hoca'nın kendisini kırdığını ancak kendisinin buna tolerans gösterdiğini söyledi. Mithat Hoca'nın tahammül edilebilecek biri olmadığını söyleyerek konuşmasını tamamladı.

Teşkilatı" (TMT) kurulmadan önce ortaya çıkmışlar ve bu örgüte zemin hazırlamışlardı. Mithat Hoca buna katılmıyordu. Kelimenin tam mânâsıyla gerçek örgüt TMT idi; ondan öncekiler, Kara Çete'ydi! Kıbrıslı mürid iyice öfkelendi. Mithat Hoca'ya küfretti ve yarı-şaka, yarı-ciddi olarak, topluluk içerisinde zamanında bu örgütlerle de bağlantısı olmuş ileri gelen bir şahsiyeti Mithat Hoca'nın bu sözlerinden haberdar edeceğini ve onun Mithat Hoca'ya gününü göstereceğini söyledi. Tartışma giderek kızışınca, diğerleri müdahale ettiler. Kısa bir süre sonra Mithat Hoca daha yumuşak bir tonda bu müride adı geçen örgütlerde yer alanların dinle alâkaları olup olmadığını sordu; aslında bu hareketlerde motive edici faktörün İslâm olmadığını ima etmek istiyordu. Kıbrıslı mürid o dönemde hepsinin çok genç olduğunu ve hiçbirinin bugün yaşadıklarına benzer bir (dinî/İslâmî) yaşam sürdürmediklerini söyleyerek Mithat Hoca'ya kendisinin o zamanlar İslâm'a uygun bir yaşam sürdürüp sürdürmediğini sordu. Mithat Hoca, o zamanlar kendisinin ortaokula devam ettiğini ve beş vakit namaz kılmasa da en azından düzenli olarak "Cuma"lara gittiğini söyledi. Bunun üzerine mürid, o hareketlerin içinde olanların da Cuma Namazı'na gittiklerini ileri sürdü.

Bunu takiben bir başka küçük zıtlaşma Kıbrıs'ın bağımsızlığını kazandıktan sonraki Türk tarafı temsilcisi ve başkan yardımcısı Dr. Fazıl Küçük hakkında oldu. İslâmî çevreler Küçük'ün laik ve İslâm-karşıtı çizgisinden dolayı ona karşı olumsuz duygularla doludurlar. Şeyh de zaman zaman bu duyguları açığa vuran ifadeler kullanır. Küçük, Atatürk'ün çizgisinin Kıbrıs'taki takipçisi olarak görülür. Kıbrıslı mürid, Küçük'ün dindar olup olmadığının bir kenara bırakılması gerektiğini Türklük davasına yaptığı hizmet hatırda tutularak kendisini saygıyla anmak gerektiğini belirterek, onun hakkında "Allah rahmet eylesin" ifadesini kul-

landı. Mithat Hoca karşılık verdi: "Eğer bunu böyle dinsiz biri için söylüyorsan, o zaman Yahudiler için de söyle"!. Mürid ise şu karşılığı verdi: "Neden olmasın, onların da imanı var"... Alan çalışması boyunca Şeyh Nâzım topluluğunun bir üyesinin ağzından duyduğum ve Yahudilere karşı düşmanca olmayan tek ifade buydu.

## Değerlendirme

Yukarıda aktarılanlar, birbirinden bağımsız pek çok husus-sun Şeyh Nâzım topluluğu içerisinde ortaya çıkan çatışma ve rekabet süreçlerinde birbirleriyle içiçe geçtiğini göstermektedir. Müridler için Şeyh İslâm'da bilginin kaynağıdır. İslâm'ın onlar için anlamı, Şeyhin söyledikleri ve yaptıklarıyla doğrudan bağlantılıdır. Kısaca, Şeyh İslâm'ı temsil eder. İmamlar için bu böyle değildir. Onlar açısından bilgi (kutsal) metinlerde mevcuttur. Şeyhe saygıları olmakla birlikte imamlar için Şeyh kusursuz ve yanılmaz biri değildir; oysa ki müridler onu böyle tasvir ederler. Müridler "kitabî" bilgiyi Şeyhle hem fiziksel hem de manevî olarak girilen etkileşim ve iletişimden kazanılan bilgi karşısında ikincil önemde görürler ve camilerinde görev yapan imamları onların istediği ölçüde ciddiye almazlar. Bunun karşılığı olarak, imamlar da müridleri şeriatı gözardı etmekle, Şeyhi ise bu duruma göz yummakla suçlarlar.

Ancak imamlara asıl muhalefet Şeyhden değil bazı öndegelen müridlerden gelir. Bunlar topluluğun diğer üyeleri üzerinde şer'i bilgide yetkinliğe sahip olmanın dışında başka özelliklerinden dolayı otorite ve etkiye sahip olan müridlerdir. Şeyhe çok uzun bir süreden beri bağlı ve onu izliyor olmak, etkili ve itibarlı bir işe sahip olmak, ekonomik güç ya da zenginlik önem arz eden ölçütler arasındadır. Bu

kişilere karşı imamlar sahip oldukları şer'i bilgiyi meşruiyetlerinin kaynağı olarak kullanırlar, fakat pek başarılı olamazlar. Örneğin Ali Hoca'nın belli bir konudaki haklılık iddiasını kendisinin yirmi beş yıldan beri imamlık yaptığına dayandırması, Hüseyin Hoca'nm ise El-Ezher'de ilim tahsil ettiğini vurgulaması müridler nezdinde pek etkileyici olamaz; çünkü karşılarında muhatap olarak Başmürid gibi, yaklaşık yirmi yıldır Şeyh ile beraber olup onu "dinleyen" biri vardır. "Kalpten kalbe" ulaşan bu bilginin, imamların "kitabî" bilgisinden daha değerli olduğuna inanılır.

İmamların Şeyhe tam bir itaat göstermekte isteksizlikleri müridlerle karşı karşıya gelerek sürtüşmelerinde onları son derece zor durumda bırakır. Öte yandan Şeyhe kayıtsız koşulsuz bir bağlılık söz konusu olduğunda, Mithat Hoca örneğinde olduğu gibi şer'i bilgide yetkinliğe sahip bir imam olmanın avantajı ortaya çıkmaktadır. Ancak Mithat Hoca'nın bu bakımdan diğer iki imama göre bir avantajı olduğu kabul edilebilirse de, bu onun topluluk-içi ilişkilerde rakipsiz olduğu ya da kendisine meydan okunmadığı anlamına gelmez.

Verilen örnekler temelinde ortaya çıkan bir başka önemli husus, "etnik" olarak nitelendirilebilecek bir diğer bölünmenin toplumsal etkileşim sürecinde kendisini göstermesi ve diğer rekabet yaratan pozisyonları yatay kesmesidir. Şeyh Nâzım Camisi'nde Türkiyeli müridler pek çok kez Ali Hoca'nm yanında yer alarak onu Kıbrıslıların suçlamalarına karşı savunurlar. İmam'ın Şeyhin otoritesine itaatsizliğine bazı haklılık gerekçeleri ya da mazeretler getirmeye çalışırlar. İmamla birlikte alt-grubun Kıbrıslı üyelerine karşı bir hizip oluştururlar. Dolayısıyla pek çok tartışmada taraflar arasında "kültürel coğrafya" temelinde bir ayrım çizgisi çekilebilmektedir: "Türkiyeliler" ve "Kıbrıslılar"... Bu nedenle, özellikle "dil" unsuruna bağlı olarak "Türk" kategorisi altında birleşen fakat iki ayrı coğrafyadan gelen insanların,

göç sonucu biraraya geldikleri yeni bir ortamdaki ilişki ve etkileşimleri, süreç içerisinde bir bölünmeye doğru evrilmekte gibi görünmektedir. Bu bölünme eğilimi ya da çatlağı en uygun biçimde "etnisite" terimi altında kavramlaştırmak mümkün gibi görünmektedir. Bilindiği gibi, etnisite "esnek, uyumlanabilen ve duruma göre farklı biçimler ve anlamlar kazanabilen bir kategoridir" (Smooha 1985: 268). Etnisite kavramının işlerlik kazanabilmesi için aralarında minimum düzeyde de olsa bir ilişki bulunan grupların birbirlerini kültürel olarak "farklı" görmeleri yeterlidir; kültürel farklılığın, "önemli" olarak algılandığı ve geçerli kılındığı *her yerde* ve grupların üyeleri arasındaki etkileşimin farklılaşmasına yol açtığı *her zaman*, toplumsal ilişkinin "etnik" bir unsura sahip olduğu söylenebilir (Eriksen 1993: 11-12).

Ancak söz konusu iki hizip, kendi alt-gruplarının karşısında beliren ve onu tehdit eden başka rakipler ya da muhalif odaklar belirdiğinde birleşebilmektedirler. Bu, Goldstein'in (akt. Eickelman 1989: 226), İsrail'de yaşayan İranlı Yahudilerin "İranlı" kimliklerinin yalnızca bu ülkeye (İsrail'e) özgü olduğu, oysa ki İran'da aynı İran Yahudilerinin kendilerini aslen "Yahudi" olarak kimliklendirdiklerine işaret eden örneğiyle benzerlik gösteren bir durumdur: "Kıbrıs'ta (Rum topluluğu karşısında) Türk; Londra'da bu Müslüman tarikat çevresinin Türk alt-grubu içerisinde Kıbrıslı; ve bu alt-grubun dışındaki, tarikatın diğer kesimleri karşısında, tekrar Türk"... Bu, etnisite teriminin anlamının sabit olmayıp onun "durumsal"lığına işaret eden bir örnektir. Etnisite nosyonunun bu "ilişkisel" doğasından dolayı, bazı durumlarda ve belli ortamlarda "etnik" olarak tanımlanabilecek bölünmeler, bir başka ortamda aynı etnik gruba ait olarak belirebilirler (Norton 1983: 191). Yani etnik gruplar ve kimlikler toplumsal eylem ve etkileşim bağlamında sürekli bir "inşa" ya da oluşum içerisindedirler.

BÖLÜM 10

# KİŞİSEL BİR DENEYİMDEN HATIRDA KALANLAR

Yakın zamanlarda sosyal antropolojide kuramsal ve yöntemsel açılardan söz konusu olan yeni yönelimler, hararetli tartışmalara yol açmaktadır. Bu tartışmaların hareket noktası, antropolojik etkinliğin ilgi odağında, "öteki" kültürlerin tanıtımını gerçekleştirmekten, araştırıcı/antropoloğun alandaki pozisyonu ve aralarına katıldığı topluluğun üyeleri ile ilişki ve etkileşimlerini sorunsallaştırmaya doğru bir kaymanın söz konusu olduğudur. Bu "yeni tarz" antropoloji, kültür ya da topluluk tanıtımının içerisinde yer aldığı etnografik metinlerin oluşumunu, yani alan çalışmasındaki gözlemlerin yazılma sürecini sorgulamayı amaçlamaktadır (Clifford ve Marcus 1986). Sorgulanan bir başka nokta, tüm nesnellik iddialarına karşın, esas olarak araştırıcının kişisel ve yanlı bir ürünü olan etnografik metnin otoritesidir (a.g.e.) Buna bağlı olarak, "yansız" olarak sunulan gözlemlerini yazdığı metne aktarmaktan öte, antropologdan alan çalışmasında kendisi ile yaşamlarını incelediği insanlar arasındaki etkileşimlerden kaynaklanan deneyimlerini de hesaba katarak metni inşa etmesi istenmektedir (Crick

1982; Tedlock 1991).[166] Böylece antropolojik çalışma artık antropolog ile çalışılan topluluk arasında süregelen, karşılıklı etkileşimin biçimlediği "diyalojik" bir etkinlik olarak anlaşılır hale gelmiş ve antropoloğun bilişsel/epistemik, düşünsel ve duygusal süreçlerine alan çalışmasının etkileri dikkate alınarak, bilgi edinimi ile anlam yaratılmının nasıl gerçekleştiği üzerinde düşünülmeye başlanmıştır. Araştırıcının alandaki pozisyonunun ve varlığının etnografik etkinliği ve onun akışını hem etkilediğini hem de ondan etkilendiğini yaşayarak öğrenmiş biri olarak, geçerli bir etnografinin ortaya çıkmasında antropolojik öz-düşünümselliğin (*self-reflexivity*) hayatî bir önemi olduğuna inanıyorum. Aşağıda bu kanıya varmada büyük etki ve paya sahip olan ve yukarıdaki sayfalarda aktarılan bilgiler ile yapılan değerlendirmelerin şeklini ve içeriğini belirlemiş olan alan çalışması deneyimim üzerine *reflexive* olma çabasındaki bir anlatıya yer verilmektedir. Böylece Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğu üzerine sunulan etnografi ya da "kültür biyografisi", topluluk içerisinde gerçekleştirilen alan çalışmasında izlenen stratejilerin ve edinilen deneyimlerin nakledildiği bir "antropolojik otobiyografi" ile tamamlanmış olacaktır (Lewis 1988: 366).

## Başlangıç

Şeyh Nâzım ve onun Londra'daki çevresi ile temasım 1990 yılında, İngiltere'de lisansüstü çalışma yapan bazı Türkiyeli arkadaşlarımın beni Ramazan ayında bir akşam Peckham Camisi'ne götürmeleriyle başladı. O dönemde Londra'da

166 Bu tarz etnografinin keyifle okunan eğlenceli bir örneği olarak bkz. Barley 1986. Rabinow (1977) bu yeni antropolojik yazım tarzının ilk ve en önemli örneklerinden birini, üstelik konumuzla ilgili bir alandan (müslüman toplumlar üzerine antropoloji çalışmaları) vermektedir.

Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (*SOAS*) yüksek lisans yapmaktaydım ve İslâm antropolojisi içerisinde en çok ilgimi çeken konu olan tasavvuf üzerine bir araştırmaya girişmek üzereydim. Başlangıçta bu araştırmayı Türkiye'de yapmayı ve tarikatların, özellikle de Nakşibendîliğin, Türkiye'de yakın zamanlarda ortaya çıkan İslâmî sosyo-politik hareketliliklerle bağlantılı rolünü ortaya sermeyi amaçlıyordum. Bir gün yukarıda belirttiğim arkadaşlarımdan birine tasavvuf üzerine böyle bir araştırma yapma düşüncemi açtığımda, bana, kendisinin diğer bazı arkadaşlarıyla birlikte birkaç kez Londra'da, Kıbrıs Türkü olan bir Nakşibendî şeyhinin çevresinin etkinliklerine katıldıklarından söz etti. Şeyh Nâzım ve onun Londra'daki Nakşibendî çevresinden ilk kez o zaman haberdar oldum. Bir süre bu konu üzerinde konuştuktan sonra, arkadaşım Şeyh ve müridlerinin her perşembe gecesi toplu zikir yapmak için biraraya geldikleri Peckham Camisi'ne bundan sonraki ilk ziyaretlerine benim de katılmamı önerdi. Şeyh ve topluluğu ile ilk karşılaşmamı sağlayacak olan bu daveti hemen kabul ettim. Birkaç hafta sonra bu ziyaret gerçekleşti.

Camiye ilk girdiğimde bana en çarpıcı gelen, topluluğu oluşturan insanların etnik ve ulusal bakımdan göz alıcı bir çeşitlilik içinde olmaları, özellikle de Müslüman olmuş Batılıların farkedilir derecedeki çokluğuydu. Camiye girdiğimizde herkes Şeyhin gelmesini ve zikir törenini başlatmasını bekliyordu. Köşelerde önlerine serdikleri örtüler üzerinde Şeyhin kitaplarını, konuşmalarının kaset ve video teyplerini, resim ve posterlerini, ayrıca da tesbih, namaz başlığı, seccade, misvak gibi çeşitli dinî eşyaları satan farklı milletlerden insanlar vardı. Çocuklar ortalarda koşuşuyor, oyun oynuyorlar ve kimse onları engellemeye çalışmıyordu. Bunlar geldiği ülkeden hareketle (uzaktan da olsa) oldukça disiplinli bir cami atmosferi görüntüsüne aşina olan biri ola-

rak benim için son derece çizgi-dışı görüntülerdi. Ancak bunların hepsinden daha çarpıcı olan, kadınların ve erkeklerin cami içerisinde aynı mekânı paylaşmakta olmalarıydı. Caminin üst katı kendilerine ayrılmış olduğu halde, kadınlar, bu giriş katında ve erkeklerle (akrabaları olmayan erkeklerle) ayakta ya da oturur durumda yanyana bulunmakta, hatta onlarla konuşmakta idiler.

Sonra, çevresi çok sayıda insan tarafından sarılmış olarak Şeyh içeri girdi. Görüntüsü oldukça çarpıcıydı.[167] Camideki kalabalık ona doğru hareketlendi ve ona erişerek elini-ayağını öpmek için itişip kakışmaya başladı. Şeyh, onların arasından zorlukla geçerek mihrabın bulunduğu kısma ulaştı ve derhal yatsı namazını kıldırmaya başladı.

Şeyh Nâzım'ın Nakşibendî topluluğuna ilişkin bu ilk izlenimler bende karmaşık duygular uyandırdı. Her şeyden önce bu yoğun dinî atmosferde uygun biçimde davranma konusundaki yetersizliğime bağlı olarak kendimi sıkıntı içinde hissettim. "Nominal" anlamda % 99'u Müslüman olarak addedilen çoğunluk içerisine konulmakla birlikte, Islâm ile özellikle "amelî" anlamda pek fazla tanışmış değildim ve ibadet pratikleri ya da dualar hakkında bilgim yok denecek kadar azdı. Dolayısıyla, abdest alırken bir arkadaşın verdiği direktifleri yerine getirdim ve namaz kılarken de yanımdaki insanı taklit etmekten öte bir şey yapmadım – ki bu davranışın deneyimli dindarlar tarafından farkedilmesinin ne kadar kolay olduğunu ibadet pratiklerini öğrendikçe anlayacaktım.

Zikir sırasında ritüelin mistik havası içerisinde kendinden geçen müridleri izledim. Zikir tamamlandıktan sonra, in-

---

167 Şeyh Nâzım'ın Lübnan'daki çevresi üzerine bir doktora çalışması yapmış olan Daphne Habibis onun dış görünüşünü çok çarpıcı biçimde betimlemektedir: "Yeşil ya da kar beyazı haşmetli bir sarık ve yeşil uzun bir cübbe. Beyazlaşmış uzun bir sakal; iri, çarpıcı, derinden bakan yeşil gözler ve çıkık elmacık kemikleri... Yüz ifadesi vakur, bilge, sempatik; fakat aynı zamanda bir çelik sertliğinde. Bu özellikler ona herkesi anında yakalayan bir görünümü kazandırıyor." (Habibis 1992: 55).

sanlar o anda yabancı olduğum ve/fakat çalışmamın ilerleyen aşamalarında öğreneceğim bazı İslâmî deyişleri yüksek sesle tekrarlamaktaydılar. Aynı anda Şeyhin bulunduğu yere doğru ağır ağır bir hareketlenme söz konusuydu. Şeyhi görmek ve orada ne olduğunu gözlemek amacıyla ben de onlara katıldım. Giderek yaklaştığımda, Şeyhin yanına ulaşanların ona saygı ve sevgilerini göstermek amacıyla olsa gerek, elini ve ayağını öptüklerini farkettim. Aniden alarm zilleri çaldı! Eğer daha fazla ilerlersem, kısa süre sonra Şeyhin önünde olacaktım ve aynı "davranış"ta bulunmam gerekecekti; yani Şeyhin ayağını değilse de, en azından elini öpmek zorunda olacaktım! Benim için, bu, kabul edilemez, hatta hayal bile edilemezdi; bu nedenle geri dönerek kalabalığın arasından çıktım. Daha sonra, camiye birlikte geldiğim arkadaşlarımı da tanıyan bir Kıbrıslı mürid bana Şeyhin elini öpüp öpmediğimi sordu. Sorudan duyduğum rahatsızlıkla kendisine ne kadar sert bir "Hayır" yanıtı verdiğimi şimdi hatırlayabiliyorum. Aynı mürid bir yıl sonra beni topluluğun önde gelen üyelerinden biri ile tanıştıracak ve topluluğun arasına katılmamda en önemli rolü oynayacaktı.

Bununla birlikte, cami içerisinde gördüğüm hiçbir şey, insanların salâvat getirerek tâzim duygularını ifade ederlerken Şeyhin arkasında dalgalanan "yeşil bayrak" kadar beni huzursuz etmedi. İslâm kültürüne birazcık aşina olan herkes, "yeşil"in İslâm'ın rengi olduğunu, daha doğrusu İslâm'da en çok önem taşıyan sembol renk olduğunu bilir. Ancak "laik" Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumu ve kültürü dönüştürme girişiminin en yoğun ve başarılı olduğu başkent Ankara'da, bu dönüşümü en etkin biçimde işleyen bir eğitim sisteminden nasibini almış pek çok Türk genci gibi bende de başka türde çağrışımlar ve hissiyat yarattı bu sembol. O gün, o anda dalgalanan "yeşil" bayrak, bana ürpertici biçimde, Menemen Olayı'nı ve "öğretmen/yüzbaşı" Kubilay'ın kesik başını

anımsattı. Olayın ayrıntılarına burada girmenin gerekli olduğunu sanmıyorum. En azından, okul yıllarında olayın yer aldığı kitaplardaki o karanlık bakışlı ve kara sakallı "yobaz"ların elinde yükselen "yeşil" bayrağı ve ucunda kanları sızan bir kesik kafayı hepimiz anımsıyor olmalıyız. İşte "yeşil bayrak" benim için ve sanırım benzeri eğitim ve sosyalizasyon süreçlerinden geçmiş pek çok T.C. vatandaşı için, böyle bir çağrışım yapmaktaydı: Din adına herkesi öldürmeye hazır, kana susamış, yarı-deli fanatikler![168]

Böylece Güney Londra camisinde Şeyh Nâzım'ın arkasında dalgalanan yeşil bayrak bana Menemen Olayı'nı çağrıştırıyor ve İslâm'ın bir Batı Avrupa başkentinin varoşlarına sığışmış bu "yeşil" dünyası içerisinde, o anda, derin bir güvensizlik duygusuna kapılmama neden oluyordu. Bir tarikat çevresi üzerine antropolojik bir alan çalışması yapma girişiminin hemen öncesinde, bu çevrenin kimlik kodu ve yaşam biçiminin belirleyeni olan İslâm'ın bir sembolü, dolayısıyla da "İslâm" hakkında böylesi düşüncelere ve hissiyata sahiptim. Aynı duygular, topluluğun dünyasına girme çabasını gösterdiğim günlerde ve alan çalışmasının erken dönemlerinde de geçerliliğini sürdürmekteydi.

Bu duyguları bende yaratan neydi? Neden Şeyhe doğru daha fazla ilerlemekten kaçınmıştım? Neden Şeyhin elini öpüp öpmediğime ilişkin yöneltilen soruyu, adeta kişiliğime yöneltilmiş bir saldırı olarak almıştım? Neden yeşil bay-

168 Bilindiği gibi Kubilay Olayı'nı gerçekleştirenler İstanbul'daki bir Nakşibendî şeyhi (Erbilli Esad Efendi) ile ilişkilendirilerek, olayın arkasında Nakşibendî tarikatının olduğu havası kamuoyunda hakim olmuştur. Bugün Kubilay Olayı insanların kafasındaki canlılığını korumakta ve özellikle toplumun laik/modern kesimleri tarafından, laik Cumhuriyet Türkiyesi'nin temellerini yıkmaya yönelmiş dinî/İslâmî fanatizmin en aşırı örneği olarak nitelendirilmektedir. Bunu en güzel şekilde örnekleyen bir çalışma için bkz. Üstün 1973. Öte yandan, günümüz Türkiyesi'ndeki İslâmcı çevreler, olayın rejime karşı İslâmcı hareketlenmeleri bastırmak amacıyla devlet yetkilileri tarafından gerçekleştirilmiş bir komplo olduğunu ileri sürmektedirler. Bu savların dile geldiği kaynaklar olarak bkz. Kısakürek 1992 ve Müftüoğlu 1991.

rak bende böylesine bir tedirginlik yaratmıştı? Tüm bu duygu ve tutumları ortaya çıkaran neydi?

O zaman, o anda bu soruları sormadım. Ancak alan çalışmasının ortasına doğru, Şeyhin elini öpme davranışına ilişkin ya da Müslüman yeşiline ilişkin hissiyatımın "değişmiş" olduğunun farkına vardığım anda, bu sorular beni rahatsız etmeye başladı. Çünkü Şeyhin elini öpmek, onunla her karşılaşmada diğer topluluk üyelerinin yaptığı gibi, benim için de rutin bir davranış haline gelmişti. Öte yandan, sadece topluluk üyelerinin arasında ve zikir gecelerinde değil, Londra sokaklarında yürürken de artık başımda yeşil bir sarık vardı. Ayrıca topluluğun yaşamına daha yoğun olarak katıldıkça, İslâmî bir yaşam biçiminin gerektirdikleri konusunda daha donanımlı hale gelmiştim. Abdest almayı, namaz kılmayı ve belli başlı dua ve süreleri öğrenmek bir yana, artık ezan okuyacak, hatta topluluğa yeni katılan bazı müridlere zikirde rehberlik edecek aşamalara gelmiştim. Buna bağlı olarak yaşadığım tutumsal ve bir anlamda da duygusal değişikliği ise aşağıda aktaracağım örneğin oldukça çarpıcı biçimde yansıtacağını düşünüyorum.

Alan çalışmasının başlangıcında, topluluk etkinlikleri içerisinde en çok zorlandığım konulardan biri, insanlarla karşı karşıya gelinen hemen her fırsatta kullanılması gereken, ama daha önceki yaşantımda ciddi anlamda hemen hiç kullanmadığım, hatta kullanmaktan kaçındığım, "Selâmünaleyküm" ve "Aleykümselâm" deyişlerine alışmak olmuştu. Ne zaman bunları kullanmaya kalksam, bunların ağzımdan eğreti biçimde çıktığını hissediyor, bir yabancılık ve tuhaflık hissine kapılıyordum. Zaman içerisinde onları kullanmaya alıştım. Artık bu ifadeler adeta kendiliğinden ağzımdan dökülmekteydiler. Bir gün, benimle beraber topluluk etkinliklerinden birine katılmak durumunda kalmış olan eşimin, bir kadın müridin kendisine yönelik bu tarz bir ifadesine karşı-

lık vermekte zorlandığını, örneğin ağzından "Aleykümselâm" sözcüğünün bir türlü çıkamadığını fark ettim ve ona neden bunu yapamadığını (yani bunun o kadar zor mu olduğunu) "sitemle" sordum. Daha sonra bu davranışım üzerinde düşündüğümde, aylardan beri yaşadıklarımın beni getirdiği noktayı tespit etmem zor olmadı: Artık bana tuhaf ve yadırgatıcı gelen, karımın (başlangıçta bende de varolan) İslâmî bir söylem dünyasındaki tutukluğuydu.

Kısaca, yabansı ve tuhaf karşıladığım durumlar değişmişti. Sanki bir dünyayı terkedip, "bilgi" ve "anlam" bakımından tamamiyle farklı temeller üzerine oturtulmuş bir başka dünyaya girmiş gibiydim! Bu dönüşüm süreci içerisinde, "*söylem*'in gücü"nün, onun belirleyici-biçimleyici etkisinin ve kişinin "öteki"nin dünyasını "kendi" dünyası ile eşit koşullarda kavramasının ne kadar zor olduğunun ayırdına vardım.

## *Değişen Hedefler:*

Peckham Camisi'nde tanık olduğum görüntü, her ne kadar bazı yönlerden oldukça ürkütücü geldiyse de, beni oldukça etkilemişti. Şeyhin takipçilerinin etnik, ulusal ve kültürel yönden sahip oldukları çeşitlilik, heyecan vericiydi. Bir yandan, Şeyhin etrafında toplanmış bu insanların mutlaka birbirinden farklı olan beklentilerine nasıl karşılık verebildiğini kendime sordum. Onların hepsini çevresine nasıl çekebilmişti? Öte yandan Şeyh, oldukça neşeli, güleryüzlü ve mizah duygusu olan bir insandı. İslâm'ın Batı medyasındaki, özellikle Ayetullah Humeyni'nin çatık kaşlı ve sert çehresinde ifade bulan, basmakalıp imajını hatırladım.[169] Oysa

---

169 "İslâm'da komik olan hiçbir şey yoktur", Humeyni'nin, kendi İslâmî perspektifini de gün ışığına çıkaran sözleridir (Simpson 1994). Buna karşılık, daha önce de belirtildiği gibi, Şeyh Nâzım şu sözleriyle anlam bulan bir İslâmî perspektife sahiptir: "Her kim asık suratlı olursa, ancak Cehennem'e bekçi olur, başka bir şey olmaz".

ki karşımda, şaka yapmaktan hoşlanan, mizahî duyulu ve herkese, erkekler kadar kadınlara da açık tavır içinde olan bir Müslüman lider vardı.

Bu düşüncelerle, Türkiye'de çalışma yapmak yerine, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki bu topluluğu üzerinde çalışıp çalışmama konusunda kafa yormaya başladım. Çünkü, antropolojik açıdan ele alınabilecek pek çok yönü olan, son derece ilginç bir toplulukla karşı karşıyaydım.

Doktora çalışmamın başlangıç döneminde ortaya çıkan bu yeni gelişmeye karşın, yine de alan çalışmasını Türkiye'de yapma düşüncemi sürdürmekteydim. 1991'in başında Türkiye'ye gittiğimde, bu düşünceyi terketmek zorunda kaldım. Bir aylık bir süre Türkiye'de bulunurken öngördüğüm çalışmayı gerçekleştirmek için uygun zemin arayışı içerisine girdim; ancak görünen oydu ki ülkenin siyasal havası böylesi ayrıntılı ve derinlemesine bir çalışmayı gerçekleştirmeye elverişli değildi. Ülkede laikliği şiar edinmiş bazı önde gelen şahsiyetleri öldürme girişimleri ve buna bağlı olarak İslâmî çevrelere dönük kovuşturmalar, toplumda laiklik-İslâmcılık kutuplaşması etrafında süregelmekte olan gerginliğin daha da artmasına yol açmıştı. Nakşibendiye gibi İslâmî hareketliliğin başını çeken ve laik çevreler tarafından pek çok suçlamanın hedefi haline gelmiş bir tarikat çevresine "dışardan" biri olarak, geçici de değil uzun süreli girerek yoğun bir katılım gerçekleştirme şansının pek fazla olmadığı hissediliyordu.

Londra'ya döndükten sonra, kısa bir süre içerisinde, kendimi Şeyh Nâzım'ın Londra'da yoğunlaşan Nakşibendî topluluğu üzerine bir çalışma yapma fikrine hazırladım. Daha önce de belirttiğim gibi, topluluk, renkli ve çekiciydi. Bundan daha önemlisi, topluluk dünyasına girerek aktivitelere katılmak hususunda Türkiye'nin giderek keskinleşen laiklik-İslâmcılık kutuplaşmasının damgasını vurduğu sert ze-

mininde olduğundan daha fazla fırsat ve umut verici bir durum söz konusuydu. Çünkü benim için her şeyin ötesinde zaman çok önemliydi; üç yıllık bir doktora bursunun birinci yılı dolmuştu ve kalan iki yıl içerisinde en az bir yıllık bir alan çalışması gerçekleştirmek durumundaydım. Bursu veren kurum tarafından, herhangi bir uzatma garantisi verilmiyordu. Sonuç olarak, Londra seçeneğini kullanmaya karar verdim.

## Alan Çalışması

### *İlk Girişimler*

Doktora programımın ilk yılında, bir yandan literatür taraması yaparak konu ile ilgili bilgi birikimimi artırmaya ve buna bağlı olarak bir araştırma raporu ve alan çalışması önerisi hazırlamaya çalışırken, diğer taraftan Şeyh Nâzım'ın Londra'daki müridleri ile tanışabilmek için ilk girişimlerde bulundum. Peckham Camisi'nde ilk kez katıldığım zikir gecesinde bana Şeyhin elini öpüp öpmediğimi soran Kıbrıslı Türk mürid ile daha sonra çeşitli vesilelerle görüşmüştüm. Bu nedenle alana açılma yolundaki ilk girişimim bu müride Londra'da "Şeyh ve onu izleyenler üzerine" bir çalışma yapma fikrinde olduğumu söylemek oldu. Bu düşüncemi oldukça olumlu karşılayan ve destekleyen bu mürid beni bir hafta sonra Şeyhin Londra'daki önde gelen müridlerinden biri olan 35 yaşlarında bir Kıbrıslı Türk'ün evine yemeğe götürdü. Kim olduğumu, Londra'da ne yaptığımı ve amacımı bu müride de açıkladığımda ondan da olumlu bir karşılık aldım. Tasavvuf, tarikat, Nakşibendîlik ve Şeyh Nâzım üzerine keyifli bir sohbetten sonra, bu mürid beni kendisinin liderliğinde Şeyh Nâzım Camisi'nde her pazartesi akşamı bir grup

Türk kökenli mürid tarafından gerçekleştirilen zikir törenine davet etti. Bu grubun katıldığım ilk zikir gecesi ile alan çalışmam başladı. Ondan sonra bu mekânda gerçekleştirilen zikir gecelerine düzenli olarak katılmaya devam ettim.

Kısa bir süre sonra başka mekânlarda farklı mürid gruplarının katılımıyla gerçekleştirilen diğer zikir toplantıları olduğunu öğrendim. Örneğin Peckham Camisi'nde düzenli olarak Perşembe geceleri gerçekleştirilen bir zikir meclisi vardı. Burası tüm topluluk üyeleri tarafından en fazla önemsenen yerdi; çünkü Şeyh Londra'da olduğu zaman toplu zikri her Perşembe gecesi burada yaptırmaktaydı. Burada zikre katılanlar etnik ve ulusal köken açısından bir çeşitlilik arz etmekteydiler. Peckham, düzenli olarak ziyaret etmeye başladığım ikinci yer oldu.

Üçüncü olarak İngiliz müridler tarafından merkezî Londra'da "Doğu-Batı Merkezi"nde eskiden Yahudi olan bir mühtedî mürid liderliğinde organize edilen bir toplu zikirden haberdar oldum. Bu zikir de Cuma akşamları gerçekleştirilmekteydi.

Alan çalışmamın başlangıç aşamalarına, esas itibariyle, bu üç yerde gerçekleştirilen zikir etkinliklerine düzenli olarak katılımım damgasını vurdu. Her katıldığım zikirde yeni insanlarla tanıştım, daha önce tanıştığım topluluk üyeleriyle bağlarımı geliştirdim ve pekiştirdim. Bu arada, bazı müridlerle olan ilişkilerim öylesine ilerledi ki bunlar beni gönüllü olarak topluluğun Londra'daki diğer çevrelerine götürerek topluluğun bazı önde gelen, popüler ve prestijli üyeleriyle tanıştırdılar. Bu "dostlar" benimle aşağı yukarı aynı yaşlarda olan genç Türk müridlerdi.

Zaman geçtikçe müridlerden (erkekler kadar kadınlardan da) zikir, mevlid veya Kur'an okumak üzere yapılan toplantılar için davetler almaya başladım. Buna ek olarak Cuma namazlarına Şeyh Nâzım Camisi'nde (Dalston-Kuzey Lond-

ra) katılmaya ve namazdan sonra orada bulunan müridlerle konuşarak, evlerine ya da çalıştıkları yerlere giderek onlarla daha sık birarada olmaya başladım.

Böylece bir-iki ay içerisinde Londra ve çevresinde topluluğun etkinlik ağının genişliği hakkında bir fikir sahibi oldum. Çok geçmeden çalışma planım Hint Altkıtası kökenli müridlerin etkinliklerini içine alarak daha da genişledi. Genellikle her Cumartesi gecesi, sıklıkla da Cuma ve Pazar geceleri, bu alt-grubun liderliğini yapan Mısırlı seyyid Şeyh Yusuf ya da onun yardımcısı Filistinli Şeyh Ali tarafından yaptırılan zikir meclisleri gerçekleştirilmekteydi. Bu zikir meclisleri ya büyük toplantı salonlarında ve camilerde (ki onlar arasında oldukça spektaküler olması nedeniyle Woking Camisi'ni özellikle zikretmek gerekmektedir) veya Londra'daki Hint-Pakistan Müslümanlarının evlerinde düzenlenmekteydi.

Bu şekilde, zikir meclisleri merkezinde gerçekleştirilen etkinlikler çalışma programımı doldurmaya başladı. Bu noktada zikir yapmak üzere biraraya gelmenin, ilgili bölümde de (bkz. Bölüm 3) belirtildiği gibi, yalnızca "törensel" bir amaç taşımaktan öte topluluk üyelerinin birbirleriyle iletişim kurmaları ve toplumsal ilişkilerine süreklilik kazandırma için bir ortam sağladığını hatırlatmakta yarar görüyorum. Dolayısıyla, bu toplantılara etkin bir katılım gerçekleştirerek topluluğun yaşamı hakkında en iyi şekilde bilgilenme olanağını buldum.

Bu aşamada karşıma çıkan ve aslında alan çalışmasının sonuna kadar süregelen pratik bir zorluk, topluluğun nabzının geceleri atmasıydı. Zikir meclisleri pek çok zaman gece yarısına kadar devam ettiği ve ben bir arabaya sahip olmadığım için Londra ve çevresinde ulaşım benim için en büyük sorun haline geldi. Öyle ki eve sabaha karşı döndüğüm zamanlar oldu. Bu arada haftada bir gün Türk mürid-

lerin aralarından birinin evinde toplu halde kıldıkları sabah namazlarına da katılmaya başladım. Namaza katılmak ve onu takip eden kahvaltı ve sohbeti kaçırmamak için sabah saat 3.30 civarında yollara düşmem gerekti. Bu dönemde gündüzleri göreli olarak daha az meşgul olduğumu söyleyebilirim; ancak zaman ilerledikçe gündüzleri de müridlerle buluşarak, eşim ve kızımla birlikte evli-çocuklu müridlerin evine aile ziyaretleri yaparak ve bazı müridlerin çalışma yerlerine giderek tüm günlük yaşam aktivitemi alan çalışmasına yoğunlaştırdım. Evime dönüp, tarikat çevresinden uzakta olduğum kısa serbest zamanları ise gözlem, izlenim ve deneyimlerimi kağıda dökerek değerlendirdim.

Başlangıçtan Şeyh Nâzım'ın Londra'ya varışına (Mart 1992) kadar devam eden dönem alan çalışmasının birinci bölümü olarak nitelendirilebilir. Bu, benim açımdan Londra'daki Nakşibendî topluluğun yaşamına uyum sağlama dönemiydi. Dinî/İslâmî bir topluluk içerisinde katılarak gözlem yapmak, dinî pratikler açısından deneyim sahibi olmamı gerektirdi. Önceden hemen hiçbir şey bilmediğim için İslâmî ibadet pratiklerine ilişkin bazı kitaplar okuyarak, esas itibariyle dinî bir atmosferde uygun davranış kalıpları ve tutumlar konusunda acemiliğimi üstümden atmaya çalıştım. Namazlarda ve diğer seremonilerde okunan belli duaları ezberledim. Kendi yaşantımı (bu arada aileminkini de) içerisine girerek "keşfetmeyi" amaçladığım bu yeni dünyanın gereklerine göre yeniden tanzim etmek durumunda kaldım. Bu, benim için kolay bir dönem olmadı. Kaygı ve tedirginlik duyguları bu döneme damgasını vurdu.

## *Şeyh ve Ben*

Şeyh Nâzım Londra'ya Ramazan başlamadan kısa bir süre önce Mart ayının başında geldi. Onu karşılamak üzere kala-

balık bir mürid topluluğuyla birlikte ben de Heathrow'a gittim. Uzun ve sabırsız bir bekleyişten sonra karısıyla beraber gümrük kapısının çıkışında belirdiğini gördük. Şeyhlerini görmenin sevinciyle müridler (hem erkek hem de kadınlar birlikte) ona doğru koşarak elini öpmek için çabalamaya başladılar. "Mürşid" ile müridlerinin bu duygusal "kavuşma"sı havaalanı terminalinde kısa süreli bir kargaşaya yol açtı. Sonra Şeyh Nâzım daha fazla gecikmeden ikindi namazını kılmak üzere çevresindeki kalabalığı terminal salonunun bir köşesine yöneltti. Orada arkasındaki yaklaşık elli kişi ile beraber Londra'daki ilk namazını kıldı.

Aslında bu görüntüye yabancı değildim; yakın zamanlarda, diğer pek çok İslâm ülkesi gibi Türkiye'de de namaz cemaatlerinin (özellikle Cuma namazlarında) cami dışına, sokaklara taştığını görmek oldukça alışıldık bir durumdu. Ancak bu gördüğümde Türkiye'de karşılaştığımdan önemli ölçüde farklı bir yan vardı. Türkiye'de namazı kılanların çevreden geçenlere adeta tehditkâr biçimde, çevreden geçenlerin de namaz kılan gruplara nefretle bakmalarına bağlı olarak bir karşılıklı düşmanlık hissinin yarattığı gerginlik, genellikle havaya hakimdi. Heathrow'daki görüntü ise böylesi bir düşmanca tedirginlik havasından uzaktı; çevredekiler şaşkınlık içinde olmakla birlikte ilgi ve biraz da sempati ile namaz kılanları izlerken namaz kılan topluluk da çevrelerine son derece ilgisiz bir şekilde dinî vecibelerini yerine getirmekteydi. Bir Batı-Hıristiyan ülkesinde azınlık olmanın bilinci ile nüfusunun ezici bir çoğunluğu (her ne kadar "nominal" anlamda da olsa) Müslüman olan bir ülkede yaşanan laiklik-İslâmlık kutuplaşmasının sert esen rüzgârlarının hakim olduğu hava arasındaki farkın, birbirinden böylesine farklı tutum ve davranış kalıplarının ortaya çıkmasında rolü olsa gerektir.

Şeyh Nâzım'ın Londra merkez olmak üzere İngiltere'deki

üç aylık ikameti, alan çalışmamın en yoğun ve zor dönemini oluşturdu. Bu dönem boyunca Şeyhi gece-gündüz her yerde izlemeye çalıştım. Onunla (müridlerin de izlediği) uzun bir kişisel görüşme yapma imkânını buldum. Daha önemlisi, ondan gelen davet teklifi ile, diğer bir grup müridle birlikte İngiltere'nin Leicester, Sheffield, Newcastle, Manchester, Birmingham gibi diğer büyük şehirlerini de içine alan İskoçya seyahatine katılma ayrıcalığına sahip oldum.

Şeyh Nâzım ile ilk karşı karşıya gelmem, havaalanı terminalinde söz konusu oldu. Müridleri ile hasret gidermesini tespit etmek üzere fotoğraf çekerken aniden onu karşımda buldum ve orada bulunan herkesin yaptığı gibi elini öperek kendisine "Hoş geldiniz" dedim. Bunu bazı müridlerin sabırsızca beni Şeyhe tasavvuf üzerine araştırma yapmak üzere Türkiye'den gelmiş bir öğrenci olarak takdim etmeleri izledi.

Bununla birlikte, Şeyh Nâzım ile kelimenin tam anlamıyla tanışmamız oldukça uygunsuz bir zamanda, uzun bir sabah namazı performansının ardından sabaha karşı saat 6'da oldu. Bana sadece alan çalışmasının değil, fakat belki de hayatımın en kötü ve acı deneyimini yaşattı. Bu deneyim beni belli bir süre alan çalışmasına devam edip etmeme konusunda kararsızlığa ve ikircikliliğe sevketti. Çünkü, her ne kadar daha önce de topluluk üyelerinin şahsıma yönelik incitici davranışlarına zaman zaman maruz kaldıysam da, bu defaki, dayanılmaz ölçüdeydi. Bir araştırıcı/yabancı olarak topluluğun ve Şeyhin benim üzerimdeki gücünün ve benim onlar karşısındaki zayıf ve âciz pozisyonumun acı bir gerçek olarak suratıma çarpılmasıydı bu.

Namazdan sonra Şeyh, çoğu Türk olan müridlerle sohbet etmeye başladı. Sonra beni gördü ve "Ne yazıyorsun?" diye garip bir soru sordu. Bir anlık duraklamadan sonra "Tez yazıyorum" şeklinde belki yine aynı gariplikte bir yanıt verdim. Bunun üzerine bana yeterli kaynak bulup bulamadığı-

mı sordu. Kendisine çalışma yaptığım okulun kütüphanesinin İslâm üzerine oldukça zengin olduğunu belirttim. Şeyh bana Arapça ve Eski Türkçe bilip bilmediğimi sordu. "Hayır" yanıtını alır almaz da patladı: "Yazıklar olsun. Arapçası yok, Eski Türkçe bilmez, İngilizce bilmez;[170] ama tasavvuf üzerine çalışma yapmak ister". Bir anda şoka uğradım. Şeyh bu gergin anda, istesem de istemesem de onun gözünde bir temsilcisi olduğum bir rejime, benim nezdimde, hücum ederek konuşmasına devam etti:

> "Hiçbir kâfir memleketinin yapmadığını yaptılar İslâm'a!.. İslâm'ı çalışsın diye Batı'ya gönderiyorlar. Ne Eski Yazı bilir ne Arapça bilir; ama tasavvufu çalışmak ister. Yahudi'den gelişigüzel şeyler öğrenecek sonra da abuk sabuk şeyler yazacak ve 'Doktor' olacak. Hepsi İslâm'a zarar vermek için."

Tam bu noktada bir Türk mürid söze karışarak kendisinden hiç beklemediğim ve her şeyi benim için çok daha kötü hale getiren şeyler söyledi: "Haklısınız! Aynı bunun gibi biriyle Manchester'da karşılaştım.[171] Her gün kavga ediyordum onunla." Yaşadığım sarsıntı müthişti. Kendilerini tanıdığım ve o ana kadar iyi ilişkiler içinde olduğumu düşündüğüm müridlerden destek bulma umudu hiç yoktu. Şeyh beni Türkiye Cumhuriyeti rejiminin kendince "İslâm-karşıtı" bulduğu politikalarının günah keçisi yapan ağır konuşmasına devam etti. Sert ve kızgın bakışlarını üzerime devire devire soruyordu: "Burası [İngiltere] İslâm memleketi mi?

---

170 Şeyh bana İngilizce bilip bilmediğimi sormadan bu konuda hükme vardı. Muhtemelen beni kendisine ilk takdim eden müridler kendi aralarına yeni katıldığımı söyledikleri için Şeyh buradan İngiltere'ye Türkiye'den yakında geldiğim, dolayısıyla İngilizceyi de bilmediğim kanısına varmıştı. Yukarıdaki konuşmanın ilerleyen safhasında üç yıldır Londra'da olduğumu öğrendiğinde yaşadığı şaşkınlık bu ihtimali desteklemektedir.

171 Bahsettiği benim gibi Türk hükümetinin bursuyla İngiltere'de doktora yapmak üzere Manchester'a gelmiş bir diğer Türk öğrenciydi.

İslâm burada çalışılıp öğrenilir mi? İslâm memleketi mi kalmadı? Mesela Şam'a gitmek dururken burada işin ne?" Bu kızgın ve düşmanca sorulara karşılık vermeye çalıştığım her fırsatta, her şey daha kötüye gitti. Yani, konuştukça battım ve kendime olan tüm güvenimi kaybettim. Tüm istediğim artık orada olmamaktı.

Şeyhin soruları ve iğneleyici yorumları bana ne zamandan beri Londra'da bulunduğumu sorana kadar dayanılmaz bir şekilde devam etti. Kendisine üç yıldır Londra'da bulunduğumu söyleyince şaşırdı. Londra'ya yeni geldiğimi sandığını söyleyerek, üç yıl geçtikten sonra kendilerini "bulabildiğim" için beni kutladı (!). O anda bir başka mürid, (muhtemelen Şeyhin bunca olumsuzlayıcı konuşmasından sonra beni aralarına kabul etmiş olma gafletinde bulunduklarından Şeyhin tepkisinin belki kendilerine de yönelebileceğinden korktuğu için) onlarla da yeni tanıştığımı söyleyerek beni aralarına getiren müridin adını söyledi. Babası da Şeyhin Kıbrıs'ta önde gelen müridlerinden biri olan bu müridin ismini duyar duymaz Şeyh bana dönerek onu nereden tanıdığımı soran gözlerle baktı. Rencide edici biçimde geçen dakikalardan sonra, bu, konuşmak için son şansım gibi görünmekteydi.

Şeyhe adı geçen müridi iki yıl önce Peckham'daki zikir törenine ilk kez katıldığımda tanıdığımı söyledim. Peckham'da gördüğüm manzaranın ne kadar etkileyici olduğunu vurgulayarak, bu çarpıcı görüntüden sonra bir Nakşibendî şeyhi olarak kendisi ve Londra'daki topluluğu hakkında daha fazla şey öğrenmeye karar verdiğimi belirttim. Gerçekte İslâm'ın tarih boyunca uzak diyarlara yayılmasında tasavvuf ve tarikatların büyük rol oynadığını, bunun bugün de geçerliliğini sürdürdüğünü, çünkü Batılıları İslâm'a getirenin de Peckham'da görüldüğü gibi tasavvuf olduğunu söyledim. İslâm'ı Batı'da çalışmak gibi bir düşüncenin ka-

famda gelişmesinin ve ilgimi özellikle kendisinin pozisyonu ile topluluğunun etkinliklerine yöneltmemin nedeni buydu. Ayrıca, evet haklıydı, Arapça ve Osmanlıca bilmemek benim için bir handikaptı. Ama işte biraz da bu nedenle tasavvuf konusunda tarihsel yönelimli ya da ağırlıklı bir çalışma yerine kendisininki gibi günümüzde etkinlik sürdüren bir topluluğu odak alan bir çalışma yapmak istiyordum. Her halükârda kendisine ve topluluğun diğer üyelerine rahatsızlık verdiysem bundan büyük üzüntü duyduğumu belirterek sözlerimi tamamladım.

Şeyh söylediklerimden etkilenmiş göründü. İlk söylediği, eğer sorularımı hazırlarsam bana yardım etmeye hazır olduğuydu. İslâm'da tasavvuf ve tarikat konusuna bakışımı beğendiğini belirterek, "Bizim Diyanet'te bile yok bu fikirler" şeklinde bir ifade kullandı. Böyle düşündüğüm için beni tebrik etti. Bu uzun ve sinir bozucu konuşmanın son noktası bu oldu. Şeyh orada bulunan ve sabah namazı için gelmiş olan herkese artık ayrılabileceklerini ve eve gidip dinlenmelerini söyledi. Diğerleriyle birlikte Şeyhin evinden ayrıldım.

Eve geldiğimde zihinsel ve duygusal olarak kendimi tam anlamıyla tahrip olmuş hissetmekteydim. Kafamdaki hakim görüntü, Şeyhin ve müridlerin karşısındaki sus-pus olmuş, âciz ve hazin durumumdu. İlkin hiçbir şekilde alan çalışmasına devam etme imkânı kalmadığını düşündüm.

Bu hissiyatı denetlemek ve yaşadığım ızdırap verici deneyimin en önemli sonucunun ayırdına varmak zaman aldı. Ne kadar rencide edici, hatta utandırıcı olursa olsun, Şeyh sonuçta benim varlığımı onaylamış ve bana yardım edeceğine söz vermişti. Her şey çok daha kötü olabilirdi: O ağır ve saldırgan ifadelerin ardından beni kovabilir ve bir daha gözüne görünmememi isteyebilirdi. Bu, olmamıştı. Sonuçta bu acı deneyimi içime gömerek alan çalışması macerasına

devam etmek üzere kendimi hazırladım.

Bununla birlikte, olayın etkisi beni birkaç hafta topluluk etkinliklerinde çok fazla ön plana çıkmaktan alıkoydu. Arkadaşım olan müridler Şeyhin öfkesinin kişisel olarak beni değil fakat İslâm'ı ve tasavvufu Batı'da öğrenmeyi seçmeme yol açan "cahilliğimin" sorumlusu olan "dinsiz" Türk devletini hedef aldığını söylediler. Buna ek olarak Şeyhin üniversitedeki Yahudi fitnesine dikkatimi çekmek istediğini söylediler. Bana en yakın olanlardan İzmirli bir mürid Şeyhin sözlerini şu şekilde değerlendirdi:

> "Eğer o ağır sözleri sana söylediyse, bu, onlara dayanabileceğini bildiği içindir. Sana çok sert fakat aynı ölçüde de önemli şeyler söyledi. Ama bu gibi sözleri onlara [diğer müridleri kastederek ve kendini ayırderek] hiçbir zaman söylemez; çünkü bilir ki onlar bu sözlere dayanamazlar. Bu nedenle söyledikleri ne kadar sert olursa olsun sana konuştuğu için mutlu olmalısın."

Zamanla kendime güvenimi yeniden kazanarak Şeyhi gittiği her yerde mümkün olduğu ölçüde izlemeye başladım. Ramazan ayındaydık ve her şey bu kutsal ayın gereklerine uygun olarak belli bir düzen çerçevesinde sürmekteydi. Yoğun ibadet gereği olarak yaşam düşük bir tempoda seyretmekteydi. Kesin olan bir nokta vardı: Şeyh artık beni tanımıştı. Bulunduğum bir iftar davetinde bana ilk defa ismimle hitap etti ve hatırımı sordu. Orta yaşın biraz üzerindeki bir Türk mürid daha sonra şu yorumu yaptı: "Şeyh sana adınla hitap etti. Bu demektir ki artık onun defterine 'kaydedildin'. Bundan sonra artık dünyada hiçbir şeyden korkma".

Şeyh ile olan ilişkimde yeni bir aşama Ramazan Bayramı sonrasında kendisiyle yaptığım görüşmeye bağlı olarak gerçekleşti. Dergâh'ta bir öğle namazı sonrasında verdiği soh-

betin ardından Şeyh müridlerin sorularına yanıt veriyordu. Aniden bana dönerek, anlamlı bir şekilde, "işlerin nasıl gittiği"ni soran bir ifade ile baktı.[172] Ona kendisine sormak istediğim soruları hazırladığımı ve kendisi için uygun bir zamanda konuşmaya hazır olduğumu söyledim. Şeyh olumlu bir yaklaşım sergileyerek kendisiyle yapacağım konuşmanın Türkçe bir sohbet olacağını ve bunu dinlemek için Türk müridlerin de hazır bulunmaları gerektiğini söyledi. Orada bulunan Türk müridlerden birine seslenerek konuşmanın o gece yapılacağını ve kendisinin Dergâh'ta gerekli düzenlemeleri yapmasını söyledi.

Şeyhe yöneltecegim soruları belli amaçlar gözeterek hazırladım. Her şeyden önce, ailesi, eğitimi ve dinî açıdan geçmişi hakkında bilgi edinmeyi amaçlayarak, tasavvufa yöneliminin nasıl başladığını, bunda ailesinin etkisi olup olmadığını, bir mürid olarak Şam'da geçen günlerinin kayda değer yanlarının neler olduğunu, dünyanın dört bir yanına seyahat etmeye nasıl başladığım ve başlangıçtaki hedeflerinin neler olduğunu, bu hedeflere ne ölçüde ulaşabildiğini sordum. İkinci olarak Şeyhin İslâm dairesi içerisinde ve bir sûfî olarak nerede durduğunu netleştirmek amacıyla, İslâm'ı öğretme yolundaki metodolojisi, tasavvufun "mürid"-"mürşid" gibi temel kavramları, bir şeyh ile bir âlim arasındaki fark ve Nakşibendî tarikatının diğer tarikatlarla karşılaştırmalı olarak yeri ve önemi hakkında sorular sordum. Üçüncü olarak, konuşmayı yapmadan önce müridlerin benden sormamı rica ettikleri (örneğin Mehdi'nin ne zaman nasıl ortaya çıkacağı gibi) soruları kendisine yöneltim. Ancak tüm bunların ötesinde hem Şeyhe hem de topluluk üyelerinde, amacı tasavvuf ve tarikat konusunda bil-

---

172 Şeyh, bunu pek çok insana sıklıkla yapar. Müridlerin kendisinin kalplerine seslendiğini, kendileriyle gönül yoluyla bağlantı kurduğunu ileri sürdükleri durumlar böyle anlarda gerçekleşir.

gilenmekten başka bir şey olmayan samimi ve "zararsız" bir kişi olduğum izlenimi pekiştirmeyi amaçladı bu sorular. Bu şekilde hakkımda, özellikle kendileri arasında bulunma sebebim açısından kafalarında yer alan kuşkuları (bkz. "Yabancı Olmak" başlıklı alt-bölüm) bir nebze daha olsun ortadan kaldırma umudunu taşımaktaydım.

Görüşme farkedilir bir başarıyla sonuçlandı. Şeyh sorula-
rın içeriğinden ve onları ortaya atarken kullandığım üslûptan memnun göründü. Müridler daha sonra olumlu izlenimlerini ve memnuniyetlerini ifade ettiler. Alan çalışmasında ilk defa kendimi rahatlamış ve güvenimi tam anlamıyla kazanmış hissettim.

### *Şeyhle Seyahat*

Şeyhle olan ilişkimde üçüncü ve son aşama beni İngiltere'nin diğer şehirlerine yaptığı gezide kendisine katılmaya davet etmesine bağlı olarak gelişti. Şeyh bu geziyi İngiltere'nin diğer bölgelerinde yaşayan müridlerini görmek ve onları memnun etmek amacıyla her yıl gerçekleştirmekteydi. Müridler arasında bu gezide Şeyhe eşlik etmek için kor-
kunç bir rekabet söz konusuydu Yalnızca bir kısmı Şeyhin iznini alarak geziye katılabiliyorlardı ve bu yıl da durum farklı değildi. Müridlerin onunla birlikte yola çıkmak için baskılarına bir tepki olarak Şeyh onlara kendisini izlememelerini, çünkü gideceği yerlerde kalmayı düşündüğü mekânların fazla kişiyi barındırmaya müsait olmadığını söyledi. Bu uyarıya karşın pek çok mürid ona kendisine katılıp katılamayacaklarını sormakta ve izin istemekte ısrar etti. Bu, Şeyh için oldukça bunaltıcı bir dönemdi.

Bu huzursuzlukları gözlediğim için, geziye katılma konusunda girişimde bulunmak bir yana böyle bir düşünce dahi kafamda şekillenmedi. Daha önce yaşadığım acı deneyimle-

re bağlı olarak kendimi böyle bir istek ya da talepte bulunabilecek bir pozisyonda görmüyordum. Her şeyden öte alan çalışmam esas olarak Londra'yı kapsıyordu. Bu nedenle kendimi böylesi zor bir araştırma döneminden sonra bir-iki haftalık bir dinlenmeye hazırlamaktaydım.

Fakat en beklenmedik şey oldu. Dergâh'ta ikindi namazını kıldırdıktan sonra yola çıkmak üzere ayrılmadan bir-iki dakika önce Şeyh aniden ismimi çağırarak etrafına bakındı ve beni gördükten sonra, "Sen gel bizimle! Çalışman için senin gelmen gerekir" dedi ve geziye katılan Kıbrıslı bir Türk müridi işaret ederek, "Onun arabasına bin" dedi. Bir kez daha şoka uğradım. Ancak bu sefer o ilk talihsiz diyaloğun üzerimde yarattığından tümüyle farklı duygulara sahiptim. Sadece eşimi arayarak neler olup bittiğini anlatabilmek için kısa bir süreye sahiptim. Arabaya atladım ve diğer "şanslı" kişilerle birlikte İngiltere'nin kuzeyine doğru yolculuğumuza başladık. Ancak eşimin ani rahatsızlığına bağlı olarak yolculuğumu yarıda keserek geri dönmek durumunda kaldım ve geziye üç ayrı şehirde olmak üzere dört gün katılabildim.

İlkin Leicester'e gittik. Burada Şeyh müridi olduğu anlaşılan Pakistanlı bir işadamının evinde kaldı. Diğerleri ya bir İslâm merkezinde veya camide gecelediler ya da bizim yaptığımız gibi tüm geceyi Şeyhin kaldığı evin önünde parkedilmiş arabalarda konuşarak geçirip evde kılınan sabah namazına katıldılar.

Yolculuk boyunca diğer bazı müridlerle dostluğumu ilerletme fırsatı buldum. Bunlar arasında özellikle aynı arabayı paylaştığım Londra'da doğup büyümüş olmakla birlikte köken itibariyle Kıbrıs Türkü olan kırk yaşlarında bir mürid ile bir Alman çift vardı. Alman çift, özellikle erkek, çok uzun zamandan beri Şeyh ile birlikte olup Kıbrıs'taki tekkede yaşamaktaydı.

İkinci durağımız Şeyhe bağlanmış hatırı sayılır bir topluluğun bulunduğu Sheffield idi. Geceyi diğer birkaç mürid ile birlikte, kendisini Londra'dan tanıdığım bir İngiliz müridin evinde geçirdim. Sheffield'daki topluluk iki büyük altgruptan oluşmaktaydı. Bunlardan birisi Güney Asya kökenli insanların oluşturduğu ve Mısırlı seyyid Şeyh Yusuf'un liderliği altında toplanan, onu kendi başına Şeyh kabul eden grup idi. Diğer grup ise köken itibariyle çeşitlilik gösteren, aralarında İngiliz müridlerin de bulunduğu ve denetimleri altındaki *Haqqani House, Sufi Centre* adlı bir cami çevresinde etkinlik göstermekteydi. Güzel bir tesadüf sonucu, Londra'ya geri dönmeden önce ilk grubun toplandıkları mekânı da görme imkânına sahip oldum (izleyen sayfalara bkz.).

Ertesi gün için plan, öğle namazından sonra Newcastle'a hareket etmekti. Ancak beklenmedik bir gelişme oldu ve Newcastle yerine İngiltere kırsal alanında, Bakewell (Derbyshire) yakınlarında bir prehistorik sit alanı olan Arbor Low'a gittik. Burada, bölgeyi kendi ayinleri için düzenli olarak kullanan "şeytanataparlar"ı korkutmak amacıyla Şeyhin öncülük ettiği bir zikir yapıldı (bkz. Bölüm 3, s. 129).

Newcastle'da Şeyh ile birlikte bir Pakistanh ailenin evinde kaldık. Ertesi gün öğle yemeğinden sonra Şeyhe karım rahatsızlandığı için Londra'ya dönmek zorunda olduğumu söyledim. Şeyh kendisi ve topluluğu üzerine bir çalışma yaptığım için, "cemaati"ni daha iyi tanımam ve daha geniş çaplı olarak görmem için beni yanında getirdiğini, bu nedenle kalmamda yarar olduğunu söyledi. Kendisine teşekkür ettim ve eşimin zor durumda olduğunu belirterek iznini istedim. Sonunda kabul etti, fakat bu sefer de Londra'ya nasıl döneceğim üzerinde durmaya başladı. Kendisine trenle dönebileceğimi söyledim. Hiçbir karşılık vermedi. Ancak Newcastle'dan ayrılmadan önce, kendisini bir Londra kasabası olan Woking'den görmeye gelen ve aynı gün geri döne-

cek olan Güney Asya kökenli müridler grubundan birini yanına çağırdı ve beni işaret ederek bir şeyler söyledi. Daha sonra yanına çağırarak onların beni evime götüreceklerini söyledi. Şeyhe bu jestinden dolayı teşekkür ederek elini öptüm.

Şeyh yola koyulduktan sonra, eşlik edeceğim grup öğle yemeği yedikten sonra Newcastle'dan ayrıldık. Ancak gelişmeler beklediğimden farklı yönde oldu. Önce Sheffield'a geri dönerek Mısırlı seyyid Şeyh Yusuf'a bağlı alt-grubun oldukça büyük, üç katlı bir evdeki toplantılarına katıldık. Kendilerine katıldığım gruptakiler bu ziyaretin sadece birkaç saat alacağını söyledilerse de Şeyh Yusuf çok meşgul olduğu için onu görmek için uzun bir süre beklemek durumunda kaldık. Sonunda geceyi burada Güney Asya kökenli müridlerle birlikte geçirdik. Pek çok konuda sohbet ettik ve sabaha karşı Londra'ya gitmek üzere hareket ettik. Böylece Şeyh Nâzım topluluğunun bir alt-grubunun göreli olarak izole dünyasına da girme fırsatını bulmuş oldum.

Gittiğimiz şehirlerde Şeyh Nâzım evlerde, camilerde ve toplantı salonlarında pek çok konuşma yaptı. Pek çok insanı dinledi ve onlara dertleri ne ise ona göre tavsiyelerde bulundu. Namazları kılmak üzere karayolundaki dinlenme yerlerinde ve benzin istasyonlarında durduk. Bu, benim için İslâmî pratiğin radikal siyasal İslâm'ın tehditkâr çehresinden farklı bir yüzünü ortaya seren bulunmaz bir fırsattı. Betimlemek gerekirse, görünen, güler yüzlü ve neşeli bir "ihtiyar" tarafından başı çekilen ve ulusal-etnik çeşitliliğin ayırt edici karakteristiğini oluşturduğu bir Müslüman topluluğun İngiltere'nin kırsal bölgelerinde kendi halinde yaşamın tadını çıkarmasıydı.

Şeyh ile olan ilişkilerim kendisinin Londra'ya dönmesinden sonra en üst düzeye çıktı. Artık, daha önceki dönemlerde olduğu gibi, Şeyhin bulunduğu yerlere gidebilmek

için kendimce imkânlar yaratmak için mücadele etmem gerekmiyordu. Bunun yerine Şeyh kendisi, örneğin yemek için davetli olduğu yerlere giderken beni de yanında götürmeye başladı. Bu ortamlarda benim ilgi alanımdaki konularda konuştu ya da, kanaatimce, benim "duymamı" dolayısıyla kaydetmemi istediği düşüncelerini dile getirdi. Her tür ortamda Şeyhi izleme konusunda yetenek ve hırsa sahip bazı müridlerin dahi bulunmadığı toplantılarda bulunma imkânına sahip oldum. Bu Şeyhin yaklaşık üç aylık bir süre kaldıktan sonra Londra'dan ayrılmasına kadar devam etti. Dover limanından müridlerin duygusal bir uğurlaması ile ayrılarak Fransa'ya gitti.

## *Şeyhden Sonrası*

Şeyhin 1992 Haziran başlarında Londra'dan ayrılışı alan çalışmamın ikinci kısmının sonuna işaret eder. Üçüncü ve son bölümde ise daha önceki çalışma sürecinde çeşitli konularda topladığım bilgilerde yer yer bulunan boşlukları doldurmak için çaba harcadım. Kendilerine yeteri kadar zaman ayırıp bilgilendiğim bazı grup ya da bireylerle bağlantılarımı azaltarak diğer gruplara ve özellikle Şeyh Londra'da iken tanıştığım bazı önemli şahsiyetlere dikkatimi yönelttim. Bu müridlerin evlerine giderek bunlarla topluluğun Londra'daki tarihi, kişisel ve gruplar-arası çekişmeler ve İslâm'ı, tasavvufu ve Şeyhin pozisyonunu kavrama ve algılama biçimleri üzerine oldukça yararlı konuşmalar yaptım.

Bu döneme damgasını vuran en önemli etkinlik, iki hafta süre ile bir Türk müridin yanında işçi olarak çalışmamdı. Alan çalışması boyunca yaptığım bazı ekstra harcamalar, malî durumumu oldukça sarsmıştı. Türk müridlerle toplandığımız bir ortamda bu durumu dile getirdiğimi anımsıyorum. Bazıları borç verme teklifinde bulundularsa da bu-

nu reddettim. Sonra onlardan ev-içi dekorasyon işi yapan bir mürid, bana yeni aldığı bir dekorasyon işinde bir elemana ihtiyacı olduğunu söyleyerek iş teklifinde bulundu.[173] Teklifini kısmen içinde bulunduğum ekonomik sıkıntı nedeniyle, fakat daha önemlisi bunun bana bir müridi tarikat-dışı yaşamında gözlemleme ve onu daha iyi tanıma fırsatı vereceğini düşünerek kabul ettim. Böylece bir müridin tarikat bağlılığının onun iş yaşamına ne ölçüde etkisi olduğunu öğrenme imkânına sahip olacaktım. İki hafta boyunca, hafta sonları da dahil olmak üzere her gün, oldukça ağır koşullarda çalıştık, öğle yemeklerini beraber yedik, namaz kıldık ve topluluk içindeki ilişkilere değgin pek çok ilginç konuda konuştuk. Bunlar diğer ortamlarda böylesine kolay ve ayrıntılı biçimde açığa çıkarılamayacak olan konulardı. Bu süreçte müridin Şeyhe olan bağlılığının derecesini öğrenmek ve tarikat üyeliğinin özel (aile) yaşamı ve iş yaşamı ile ne şekilde ilişkilendiğini de tespit etmem mümkün oldu. Zaman zaman işini yapmak ile tarikat etkinliklerini sürdürme konusunda nasıl arada kaldığında ve bu nedenle yaşadığı duygusal sıkıntılara da şahit oldum.

## Baskılar: "Gerdeğe Girmek ya da Girmemek"!

Çalışmanın başlangıcından itibaren tarikat üyelerinin kafasında kendi pozisyonumu açık hale getirmeye çalıştım: "Araştırma konusu olarak tasavvufu, daha özelde ise onların tarikatını seçmiş ve aralarına yaşamları ve etkinlikleri hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla katılmış bir araştırmacı/öğrenci". Başlangıçta müridler her ne kadar toplulukları dışından biri olarak aralarındaki varlığıma ilişkin belli

173 Alan çalışması boyunca müridlerin pek çok konuda yardımlarını gördüm.

kaygıları zaman zaman belli etseler de genelde bu açıklamayı tatmin edici bulmuş göründüler. Ancak zaman geçtikçe yaptığım işin geçerliliğini şu temelde sorgulamaya başladılar: Kendisini bütün kalbiyle tarikata adamamış biri onun ne olduğunu gerçek anlamda kavrayamaz. Yani bir kimsenin sadece belli bir tarikatın üyelerinin ne yaptığını ve nasıl yaşadığını gözlemlemekle tasavvufun esasının (özünün) ne olduğunu ortaya çıkarmasının mümkün olmadığını ileri sürdüler. Bunun yerine, böyle bir amacı olan biri, "onu" yaşamaya çalışmalıydı. Bir başka deyişle, tasavvufî çevrelerin şu ünlü "tatmayan bilmez" deyişi uyarınca tarikat dünyasını onu "tatmaksızın" anlamanın benim için boş bir umut olduğunu söylemek istiyorlardı. Kısaca, imalı biçimde, beni mürid olmaya ikna etmeye çalışıyorlardı! Şu sözler cemaatleri üzerine bir araştırma yaparak tasavvuf ve tarikat hakkında bilgi sahibi olma düşünceme tepkisini dile getiren Türkiyeli bir müride ait:

> "İçinden [kalbinden] hissetmedikçe tarikat hakkında hiçbir şey anlayamazsın. [Bu nedenle] tarikatın ne olduğunu anlamak için mürid olmak zorundasın. Bizi izleyebilir ya da bizimle konuşabilirsin; ama bu sana ancak "dışta" olanı gösterir. "Özde" olanı anlayamazsın. Senin iş direksiyonun başına oturmadan araba kullanmayı öğrenmeye benziyor. Araba kullanmanın nasıl olduğu üzerine pek çok kitap okuyabilirsin. Fakat eğer onu tatbik etmezsen bu şekilde kitap okuyarak araba kullanmayı öğrenemezsin. Araba kullanmanın nasıl bir şey olduğunu öğrenmek için arabayı kullanmak zorundasın."

Alan çalışmasının erken aşamalarından itibaren buna benzer şekilde ne demek istediğini açık-seçik olmaktan ziyade imalı olarak anlatan pek çok konuşmaya muhatap ol-

dum. Kendisine tasavvuf üzerine bazı kitaplar okuduğumu söylediğim bir başka müridin oldukça ilginç metaforik ifadelerle yüklü şu sözleri buna en güzel örneği teşkil etmektedir: "Gerdeğe girmeden gerdek nedir bilemezsin. Bu da aynı şeydir. Gerdek gecesinin ne olduğuna dair pek çok kitap okuyabilirsin; fakat o geceyi yaşamadan nasıl bir şey olduğunu bilemezsin."

Başlangıçta mürid olma yönünde bir baskı bu şekilde sözel ifadelerle bana yöneltildiğinde, sadece sessiz bir şekilde gülümsemekle yetindim. Daha sonra, bunun artık yetersiz kaldığını hissettiğim aşamada, yapılan telkinlere, kendimi henüz hazır hissetmediğimi çünkü müridliğin kolay bir şey olmadığını, cesaret ve deneyim istediğini söyleyerek karşılık verdim. Son olarak bu açıklama tarzının da işe yaramadığı noktalarda, "Şeyhin gelmesini bekleyelim ve görelim" demek durumunda kaldım. Bazı müridler diğerlerinin beni mürid olmaya zorlamalarına karşılık, yalnızca Şeyhin kendisinin beni tarikata "çekebileceğini", çünkü sahip olduğum "akademik" pozisyona bağlı olarak başka ("sıradan") insanlardan daha inatçı olduğumu söyleyerek onları frenlemeye çalıştılar. Bu arada, zaman ilerledikçe artık her yeni tanıştığım müridden geldiği için bunaltıcı derecede sıklaşan "mürid olup olmadığım" sorusuna (tasavvuf terminolojisinden yararlanarak) "taktik" bir yanıt geliştirdim ve "mürid değilim ama *muhib*'im"[174] demeye başladım.

Yalnızca bir keresinde mürid olma yönünde gelen bu zorlamalardan kaçamadım ve "umumi isteğe" uymak zorunda kaldım! Şeyh Nâzım gelmeden önce Hint-Pakistan kökenli müridlerin Slough'da gerçekleştirdikleri bir zikir toplantısına katılmıştım. Zikir, topluluğun bu alt grubu içerisinde söz sahibi iki Arap müridden biri olan Filistinli Şeyh Ali ta-

---

174 Bir tarikata müridlik ölçüsünde bağlanmamış olmakla birlikte belli bir sempatisi olan kişiye muhib denmektedir.

rafından yaptırılmaktaydı. Her zamanki gibi Şeyh Ali genel bir konuşma yaparak zikrin İslâm'daki önemine, İslâm'da tasavvufun yerine ve tasavvufa karşı Vahhabî düşmanlığına değindi. Buna benzer konuşmalar bu alt-grup çerçevesinde gerçekleştirilen her zikir toplantısında tekrarlanır ve tarikat üyesi olmayanları sûfî-Nakşibendî İslâm anlayışı konusunda bilgilendirmeyi amaçlar. Konuşmasının sonunda Şeyh Ali zikirden sonra mürid olmak isteyenler için bir biat töreni olacağını belirtti.

Zikirden sonra Şeyh Ali tasavvufî İslâm'ın ve zikir yapmanın faziletleri üzerine konuşmaya devam etti. Sonra ayağa kalktı ve çevresindekilere bakınarak "Kim biat etmek istiyor?" dedi. O anda çevredeki herkes gibi ben de ona doğru ilerlemekteydim. Aniden yüzünü bana dönerek, "Gel! Biat etmek mi istiyorsun?" diye sordu. Bu beklenmedik çağrı karşısında şaşırdım. Her şey birkaç saniye içinde gelişti ve hiçbir şey söyleyemeden Şeyh Ali elimi tuttu ve çevredeki herkes ellerini bizim ellerimizin üzerine koymaya başladılar.[175] Şeyh Ali Şehadet'i zikretmeye başlayarak töreni başlattı. Diğerleri onun söylediklerini tekrar ettiler.

Bu yaşadığım, biçimsel olarak en azından bu alt-grup özelinde artık topluluğun bir üyesi, yani bir mürid olarak görünmeme yol açtı. Gerçekte ise olayın yaşandığı mekânda bulunanların beklentisine uygun biçimde davranmaya zorlanmıştım. Bir anlamda bu, ortamın (hal ve şartların) benim üzerimdeki gücü ve hâkimiyeti idi. Bu, bir alan çalışmasında gücün antropologdan çok içerisinde yer alarak yaşamlarını tanımaya çalıştığı topluluğu oluşturan bireylerde olduğuna işaret eden bir örnek olarak alınabilir. Bir alan çalışmasında antropoloğun kontrolü dışındaki bu "politik" süreçler ve koşullar, yani antropolog ile topluluk üyeleri arasındaki iktidar ilişkilerinin seyri, hem çalışmanın gidişa-

---

175 Biat töreninin ayrıntıları konusunda bkz. Bölüm 2, ss.114-117.

tı hem de bilgi edinimi üzerinde belirleyici etkide bulunur (Escobar 1993: 378). Antropolog ile topluluk üyeleri arasındaki iktidar ilişkilerine bağlı olarak çalışmanın antropolog tarafından başlangıçta planlanan hedeflerden saparak farklı yönlere gitmesi, hatta sonuçta araştırmanın ne hakkında olacağını bile topluluğun belirlemesi söz konusu olabilmektedir (Tedlock 1987: 334-335).

Filistinli mürid için, benim beklentiye uygun davranışım ona pek çok ortamda kullanabileceği bir propaganda malzemesi yarattı. Daha sonraki pek çok toplantıda, katılanlara beni şu şekilde takdim etti: "Bu kardeşimiz Londra Üniversitesi'nden ve İslâm üzerine bir doktora tezi yazıyor. Çok temiz bir kalbi var. Bir-iki buluşmamızdan sonra, biat etmek için elini herkesten önce uzattı."

Bir başka zaman benimle yakın dostluk içindeki Türkiyeli bir müride benim de yanlarında bulunduğum bir konuşmada düşüncelerini ifade ederken, topluluk üyeleri tarafından aralarındaki pozisyonuma ilişkin olarak üretilmiş olan "kulis" söylentilerine ilişkin ipuçlarını da ortaya serdi. Ona kendimi İslâm üzerine doktora yapan bir öğrenci olarak ilk tanıttığım ve yardımını istediğim zaman, benden kuşkulanmış ve Londra'ya Şeyh Nâzım'ın etkinlikleri konusunda bilgi toplamak için gelmiş bir "casus" olduğumu düşünmüştü. Daha sonraları ise iyi/temiz bir kalbe sahip olduğumu düşünmeye başlamış, hele ki biat için elimi herkesten önce uzattığımda bana olan güveni daha da artmıştı. Artık benim doktorayı unuttuğumu iddia etmekteydi. Bu noktada araya girerek hâlâ doktoraya devam ettiğimi belirtmek gereğini hissettiğimde bana gülerek şu karşılığı verdi: "Artık o talî iş oldu".

# "Yabancı" Olmak

Alan çalışmasını gerçekleştirirken en çok sıkıntı içine düştüğüm zamanlar bir Batı üniversitesinde doktora yapmaya yönelik olarak topluluk üyelerinden gelen olumsuzlamalar söz konusu olduğundaydı. Özellikle İslâm ve onunla ilişkili konular açısından Batı üniversitelerini hedef alan yoğun bir Nakşibendî eleştirisi söz konusuydu. Batı üniversitelerine karşı bu kuşku ve güvensizlik, "İslâm'ı Yahudiler öğretiyor" şeklindeki yaygın inançtan kaynaklanmaktaydı. Genel olarak konuşmak gerekirse, Londra'daki Şeyh Nâzım çevresinde yer alanlar, Şeyhin kendisi de dahil olmak üzere, Oxford ve Cambridge gibi üniversitelerin Yahudilerin kontrolu altında olduğundan ve İslâm çalışmaları alanındaki derslerin Yahudi veya Hıristiyan akademisyenler tarafından verildiğinden emindiler. Bu akademisyenler İslâm'ı öğrencilere yanlış, çarpıtılmış ve sınırlı biçimlerde tanıtmaktaydılar. Şeyhin yukarıda aktarılan benimle ilk konuşmasında sarfettiği sözler, bu düşünceyi ortaya seren bir örnektir. Bir başka zaman Şeyhin İngiltere'de ilahiyat alanında doktora yapan bir başka Türk öğrenciye söylediği şu sözler de aynı minval üzredir: "Burada ne doktorasından bahsediyorsun? Yahudiden doktora alıyorsunuz? Onların İslâm bilgisi sınırlıdır. Onların İslâm diye size vereceği saman gibi tatsız, tuzsuz ve lezzetsizdir".

Bu çeşit iddialar oldukça sık olarak konuşma ve tartışmalarda ortaya atıldı. Bu gibi durumlarda, böylesi bir akademik kurumla bağlantım dolayısıyla açıkça ya da imalı kınama ya da yergilerin hedefi oldum. Ayrıca bir yandan doktora yaptığım okulun (*SOAS*) tarikat üyelerince, özellikle de İngiliz müridler tarafından çok iyi bilinen kötü şöhreti (oryantalizmin kalesi olmak ve hükümet ya da gizli servisler ile olan bağlantıları gibi), öte yandan da antropoloji bilimi-

nin doğuşu itibariyle sömürgecilik bağlantısı dolayısıyla taşıdığı günah, alan çalışması sırasında bu müridlerle olan ilişki ve etkileşimimde üzerimde yabana atılmaz bir gerginlik ve rahatsızlık yarattı.

Dahası, tarikata bağlanmadan onun hakkında bilgilenmek isteyen biri olarak, yapmaya çalıştığım işin geçerliliği de müridler tarafından sıklıkla gündeme getirilerek sorgulandı. Burada söz konusu olan, muhtemelen, onlar hakkında bir şeyler (Tez) yazma planımdan duydukları kaygıydı. Topluluğa övgüler düzen bir metin kaleme alacağımı garanti eden bir taahhüt söz konusu değildi. Kanımca, başlangıçta beni aralarına kabul ettiklerinde, benim de kısa bir süre sonra yaşadıkları dünyanın "güzelliklerini" keşfederek mürid olacağım beklentisindeydiler. Daha önce de benim gibi belli bir merak dürtüsü ve ilgi ile misafir olarak yanlarına gelen ve/fakat sonra mürid olup sürekli "orada" kalmaya karar verenler olmuştu. Benim durumumun ötekilerden farklı olduğunu, yani bu dünyaya kalıcı biçimde katılmak yerine bir araştırma konusu olarak yaklaşmakta ısrar ettiğimi kavradıkları zaman bana karşı olan tutumları daha kuşkucu olmaya başladı.

Bir gece bazı müridler arasında Peckham Camisi'nde çıkan bir kavgadan sonra olayı bir grup Türk müridle tartışıyorduk. Onlardan biri anîden ve beklenmedik bir şekilde bana bu olaylar hakkında not tutup tutmadığımı müstehzî bir ifade ile sordu: Öyle ya, bu kadar şey akılda tutulamazdı! Kendisine "evet" diye yanıt verdiğimde, "Helâl olsun! Yaz bakalım. Yaşamadan yaz!" dedi. Tam köşeye sıkışmış hissederken, mucizevî şekilde bir başkası lâfa karışarak, "Hangimiz yaşıyoruz ki?" dedi. Diğeri ona "Şeyh Efendi yaşıyor" şeklinde karşılık verdi. Bu noktada araya girerek sadece bu olayları değil Şeyh hakkında da yazmakta olduğumu söyleyerek bir çıkış yolu bulabildim.

Doğrusunu söylemek gerekirse, çalışmanın başlangıcından sonuna kadar müridler benim hakkımdaki kuşkularını hiçbir zaman tümüyle terketmediler. Kafalarının bir köşesinde her zaman aralarında ne işim olduğu konusunda bir soru işareti varolmaya devam etti. Kısacası, bir "casus" olabileceğim ihtimaliyle her zaman kuşkularını çektim. Bir keresinde bir mürid yarı şaka yarı ciddi olarak benim MIT'ten olduğumu düşündüğünü söyledi. Hatta Şeyh bile dolaylı olarak bir konuşmasında bunu ima etti. Hemen hepsi o en kötü olasılığın korkusunu üzerlerinden atamadılar: Acaba onlar hakkında bilgi toplamak için beni "Hükümet" mi göndermişti?! Tüm bunlar alan çalışması sürecini benim için zor, eziyetli ve bazen de dayanılmaz kıldı. Sonuç olarak kabul etmek gerekir ki topluluk üyeleri ile ilişkim hiçbir zaman tam bir güven içinde olamadı. Bunu, bana son derece yakın ve dostane davranan müridler ile olan ilişkilerimde bile zaman zaman hissettim.

## "Müslüman" O mak!

Alan çalışması deneyiminin oldukça önemli bir diğer boyutu, Müslüman kimliği ile toplumsal görünürlük kazanan bir kimsenin, modern ve laik kesimlerin gözündeki "öteki"lik pozisyonu karşısında ne tür bir hissiyata sahip olabileceğine dair bana düşündürdükleriydi. Bir başka deyişle, belli (ve şüphesiz oldukça sınırlı) bir dereceye kadar günümüz Türkiye'sinde her birimizin öyle ya da böyle hem seyirci hem de aktör olarak içerisinde yer aldığımız revaçtaki "laiklik *versus* İslâm" filmini, daha önceki pozisyonumun tam zıt yönünde hem izleme hem de oynama durumunda kaldım. Kendimi bir "İslâmcı" pozisyonunda ya da İslâmcı bir dünya görüşünün savunucusu gibi hissettiğim zamanlar oldu. Kullandığım

ifadelerde özellikle topluluk üyeleri tarafından kullanılan İslâmî *lingua franca*'ya doğru belirgin bir kayma söz konusuydu.[176] Bu hemen her zaman neredeyse kendiliğinden olmaktaydı ve ancak konuşmaların derinleşen safhalarında davranışımdaki bu "ikili oynama"nın ayırdına varabiliyordum.

Peckham Camisi yanında Türkiye'nin modern ve Batıcı kesimlerinden gelen bir grup Türk göçmen tarafından işletilen bir kafeterya vardı. Ramazan boyunca burası iftardan sonra pek çok mürid tarafından düzenli olarak çay ya da kahve içmek ve sohbet etmek için uğranılan bir yerdi ve ben de diğer müridlerle birlikte buraya sıklıkla gitmekteydim. Doğal olarak onu işleten Türklerle tanışma ve konuşma fırsatı buldum. Ancak ifade, söz ve tutumları farkedilir derecede tuhaftı. Hakkımda bir parça daha bilgi sahibi olunca (Londra Üniversitesi'nde doktora yaptığımı belirttim, ancak o ortamda olma nedenimi, yani araştırma yaptığımı söylemedim) bana karşı olan ilgileri daha da arttı. Çünkü diğerlerinden farklı olarak karşılarında yeşil sarıklı, çember sakallı ve çok az insana nasip olabilecek bir şansla Londra Üniversitesi'nde doktora yapan bir Türk öğrenci vardı. Bu, Türkiye adına ne utanç verici bir durumdu. (!)

Bir konuşmamızda kafeteryayı işleten genç adam, yüzündeki her zamanki manidar ifade ile, bana İngilizceyi öğrenip

---

176 Bu tespiti alan çalışmasının ilişkimizde yol açtığı sarsıntılara bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalarımızdan birinde, eşimin, konuşma biçiminin ve kullandığım ifadelerin ne kadar değiştiğinin ve bunun onu ne kadar korkuttuğunun farkında olmayışım hakkında yakınmasından hareketle yapıyorum. Burada sırası gelmişken alan çalışması boyunca karımın ve kızımın yardım ve katkılarını gördüğüm pek çok durumlar olduğunu da belirtmek isterim. Onların Londra'daki varlıklarına bağlı olarak bazı evli müridlerle "aile" görüşmeleri yapma imkânı söz konusu oldu. Bu müridlerin evlerine ziyaretler yaptık onları kendi evimizde misafir olarak ağırladık. Böylece bu müridlerin tarikat etkinlikleri dışında kalan özel/aile yaşamları hakkında bilgilenme fırsatı bulmuş oldum. Bu aile toplantıları aracılığıyla bu müridler ile eşlerinin bizimle beraberken olan tutumu ve davranışlarının tarikattan diğer insanlarla beraberken olduğundan ne kadar farklı olduğunu da görme şansına sahip oldum.

öğrenemediğimi sordu. Soru, bana göre İngiliz toplumuyla temas kurmadan adeta bir caminin izole dünyasında yaşıyor olduğum düşüncesine bağlı olarak İngilizceyi hakkıyla öğrenebilecek biri gibi görülmediğimi ima ediyordu. Hiç kimsenin bu ülkede İngilizceyi bilmeden doktora çalışması yapamayacağını söyleyerek soruyu yanıtladım. O zaman aynı yerde çalışan genç bir Türk kadın mütehakkim, küstah ve karşısındakini küçük gören bir eda ile "Ne çalışıyorsun ki sen?" diye bir soru sordu. O anda İslâmî kimliğe sahip bir insanın böylesi bir durumda neler hissedebileceğini tahmin edebilir durumda olduğumu düşünüyorum. Kuşkusuz ortada açık-seçik olarak hakaret belirten ifadeler yoktu. Ancak imalar, düşünceleri ve duyguları aksettirmeye yetiyordu. Karşı karşıya bulunduğum bu "modern" ve Batıcı Türk dostların yüzünde "İslâmcılar" olarak nitelenen insanları değersiz bulan aşağılayıcı ve düşmanca ifadeyi okumaktaydım. Bu deneyim aynı zamanda İngiltere'ye ilk geldiğim yıllarda karşılaştığım benim gibi doktora yapmaya gelmiş bazı "Müslüman" Türk öğrenciler ile ilk tanışmamızdan sonra, onların o zaman bana fazlasıyla saldırgan gelen tutumlarının kaynağına ilişkin yorumlamalar yapmamda da yardımcı oldu; onlar da beni yukarıda betimlenen "modern/Batıcı" ve laik kesim içerisinde değerlendiriyor ve bu kesim tarafından nasıl algılandıklarını sezdikleri için olsa gerek, diyalog ve etkileşim söz konusu olduğunda böylesi bir sezginin yarattığı refleksle oldukça saldırgan bir üslûp sergiliyorlardı. Alan çalışması yaptığım dönemde bu arkadaşlar hâlâ Londra'da idiler ve birkaç kez Şeyhi ziyaret ettikleri zaman karşılaştık; tabiî ki beni daha önce tanıdıklarından farklı bir halde gördüler. Kendileri ile uzun uzadıya konuşma fırsatımız olmadı; ancak yine daha çok imaya dayalı olan davranış ve sözlerinden, kendi tespitlerince "doğru yol"u bulmuş olmamdan dolayı memnun oldukları anlaşılıyordu!...

## "Yerli" ya da "Yabancı"?

Antropolojik bir alan çalışmasında "yabancı" ve "yerli" olmak üzere iki karşıt perspektif ayırt edilebilir. "Yabancı" perspektif bir başka toplum veya kültürden gelen ve alan çalışmasını gerçekleştirdiği toplumsal ortama yabancı olan bir antropoloğun perspektifidir. Yerli perspektif ise kendisi incelediği topluluk ya da kültürün içinden gelen ya da en azından kendisini bu toplumsal ortama ait veya onun parçası gibi hisseden bir antropoloğun perspektifidir. Her iki perspektif de belli avantajlar ve dezavantajlar taşımaktadır. Yabancı bir antropolog için her şey yenidir ve hiçbir şey olağan olarak alınmaz. Toplumun ve kültürün üyesi olan birine doğal veya normal olarak görülen ve bu nedenle fazla dikkat verilmeyen, hatta ayırdına varılmayan tutum ve davranışlara, yabancı bir antropolog, her şey onun için yeni olduğundan daha duyarlı ve uyanık biçimde yaklaşarak bunları dikkatlice gözlemleyip kaydeder.

Diğer taraftan yerli bir antropolog dilden kaynaklanan güçlüklerle karşılaşmayacak ve kültürün çeşitli yüzlerini kavramada ve ortaya sermede daha donanımlı olabilecektir. Yabancı-yerli perspektif ikiliği, benim de yoğunlaşma alanım olan din antropolojisindeki çalışmalar açısından bakıldığında, dindar olmayan bir kişinin "dindarlığın ne olduğu" ya da dindar bir kişiyi anlamasının mümkün olup olmadığı sorusu etrafında süregelen bir tartışma yaratmaktadır.[177]

---

177 Dini davranışı anlamak ve açıklamak isteyen bir araştırıcının din konusuna yaklaşırken kişisel düşünce ve dini inanışlarının olup olmaması konusu, Durkheim'den bu yana sosyal bilimcilerin üzerinde tartıştıkları bir konudur. İncelenen ya da irdelenen konu din olduğunda, Durkheim, araştırıcının inançlı kişiye ve onun inandığı dinin ideallerine en azından "sempati" ile bakan bir kişi olması gerektiğini söyler (Pickering 1984: 96-97) Durkheim'a göre, nasıl ki şiiri anlamak için bir insanın şiir kulağına sahip olması gerekirse, dinin ne olduğunu anlamak için de dini bir duyu ya da duyguya sahip olmak gerekir (a.g.y.). Bununla birlikte, Durkheim, sempati duygusunun sınırları olduğunu ve sempatinin özdeşliğe varmaması gerektiğini de vurgula-

Kendi alan çalışmam temelinde ve yukarıda aktarılanlara dayanarak, bir üçüncü kategoriyi tartışmaya açmak istiyorum: Bir araştırıcı (antropolog) aynı anda hem "yabancı" hem "yerli" kategorisinde ya da pozisyonunda olabilir. Türkiye kültür iklimi içerisinde yaşayan ve en azından "nominal" anlamda Müslüman olarak kabul edilen bir antropoloğun Türkiye orijinli bir Müslüman topluluk ile bilgi olarak ve anlam yaratan semboller düzeyinde paylaştığı çok şey olabilir. Ancak toplumun modern-laik kesimden geldiği ve İslâm'ı pratikte yaşamına geçirmediği, yani "amelli" olmadığı için, "yabancı"dır. Bu, yukarıda tanımlanan iki kategoride ortaya çıkabileceklerden çok daha farklı sorunlar ve baskılarla araştırıcıyı karşı karşıya bırakmaktadır. Batılı ya da başka bir dine mensup bir araştırıcının belli bir konudaki bilgisizliğini anlayışla karşılayabilen ve hoşgören topluluk üyeleri, aynı konuda sizin bilgisizliğinizi sorgulayabilir ve sizi rencide edebilir. Çünkü siz ("sözümona" da olsa) Müslümansınızdır ve Müslüman bir ülkede yaşamaktasınızdır. Öte yandan amelli yani "namazında-niyazında" bir Müslüman araştırıcının rahatlıkla sorup doyurucu ve doğru yanıt alabildiği soruları siz sorduğunuzda şüphe uyandırabilir ve yanıltılabilirsiniz. Çünkü siz, en azından görüntü itibariyle, toplumun laik-modern kesimlerinin özelliklerini taşımaktasınızdır. Yani, duruma göre "yerli" ya da "yabancı" pozisyonuna düşebilirsiniz. Bunu belirleyecek olan, dünyalarını keşfetmek amacıyla aralarına katıldığınız insanlardır.

"Müslüman yeşili"ne irkilerek bakan bir dünyadan İslâm'ın "yeşil" dünyasına beni götüren ve sonunda bir süre

---

maktadır. Eğer bilim adamı tamamiyle özdeşlik içinde olmak arzusu duyarsa kendisinin özgün yaklaşımın ve durum üzerinde yaptığı irdelemenin ortaya çıkaracağı hiçbir şey yoktur. Öyle ya da böyle, "farklı" olmak zorundadır. Ve Durkheim, bu bağlamda, sınırı çizer: Hiçbir bilim adamı, inanmada mevcut dogmatizmi, bu dogmatizmin "gerçek" hakkında metafizik iddialar ortaya atmaya vardığı noktada kabul edemez (a.g.y.).

her ikisinin arasında, bir anlamda boşlukta bırakan deneyimin nihaî noktada bana düşündürdüğü şu ki, kimliklerden öte duygular ve hisler de doğal olmayıp "söylem"ler içerisinde yaratılmaktadırlar. Üstelik belli bir söylemin dünyasında yer alanların ne kimlik ne de "hissiyat" seçenekleri sonsuz sayıda olup, bu bakımdan bireyler üzerinde söylemin kısıtlayıcı etkide bulunduğu söylenebilir:

> Her toplumda, söylem, neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini, belli bir konu hakkında kimin konuşmaya hak sahibi olduğunu, neyin mantıklı/aklî eylemi ve neyin saçma eylemi oluşturduğunu ve neyin "doğru" neyin "yanlış" olduğunu belirleyen kurallar, yani bir tür "dışlama kuralları" şeklinde kendisini gösteren sınırlamalar bağlamında ortaya çıkar. Bu kurallar, farklı yerlerde ve zamanlarda, farklı biçimlerde bir söylemin koşullarını sınırlarlar. Dolayısıyla tüm toplumlarda zorunlu biçimde fakat fazla sorgulanmaksızın ortaya çıkan bir makbul, aklî, sorumlu, doğru ve sağlıklı söylem, bir de makbul olmayan, akıl-dışı, sorumsuz ve yanlış ["öteki"] söylem vardır (White 1990: 89).

# Sonuç

"Senenin dört mevsimi var. Her mevsimde insanlar yediklerini ve giydiklerini değiştirirler; ama gövdeleri değişmez... Tarikat, tarikattır: İster Şam'da olsun, ister Avrupa'da, ister Amerika'da, tarikat Allah'a giden yoldur. Lâkin, irşad şekli her bir yerin ve insanlarının hususiyetine bağlı olarak bir yerden diğerine değişir. Mürşid nasıl bir yol tatbik edip izleyeceğine buna göre karar verir. Avrupa'da başka, Şam'da başka, Kıbrıs'ta başka, Türkiye'de başka, Mısır'da başka, Uzak-Doğularda başka ve Amerika'da başkadır" (5 Nisan 1992 - Dergâh; kişisel görüşme).

Şam'da yıllar önce Büyük Şeyh Dağıstanî'nin yanındaki tarikat yaşantısı ile bugün kendisinin Londra'da başını çektiği tarikat yaşamı arasında herhangi bir değişiklik varolup olmadığı şeklindeki soruma Şeyhin yanıtı bu şekildeydi. Verdiği karşılıktan, ilk bakışta Şeyhin değişmeyi reddettiği ve tarikatın "değişmez" bir kurum olduğunu önerdiği sonucuna varmak mümkün. Bununla birlikte sözleri, farklı

yerlerde/yörelerde tarikatın işlerliğine biçim vermede toplumsal bağlamın belirleyici öneminin farkında olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, Şeyh Nâzım'm Londra'da başını çektiği tarikat pratiğinin başka ortamlarda söz konusu olandan farklı olduğu, Şeyhin kendisi tarafından da ifade edilmektedir. İşte bu nedenle bazı müridler bana Londra'da vaktimi boşa harcadığımı, çünkü burada "gerçek" bir tarikat dünyasını tanımamın mümkün olamayacağını, eğer Şeyhi "gerçek" bir tarikat ortamında izlemek istiyorsam Kıbrıs'taki tekkeye giderek orada olan bitenleri görmem gerektiğini söylediler. Burada, yani Londra'da her şey o ya da bu yönde bozulmaya uğramıştı ve benim tarikat dünyasını "sâfiyane" şekliyle tespit etmem çok güçtü.

Tüm bu "uyarı"lara karşın, Şeyh Nâzım'ın Londra'daki Nakşibendî topluluğu üzerinde çalışmaya devam ederek bunu bir noktada tamamladım; sonuç yukarıdaki sayfalarda aktarılanlardır. Burada kısa bir özet vermek gerekirse; topluluk içerisinde Şeyhin yokluğunda birbirleriyle ilişkileri son derece gevşek olan üç ana alt-grup ortaya çıkmaktadır. Bunlar (Kıbrıslı ve Türkiyeli) Türkler, Hint Altkıtası kökenli göçmenler ve Batılı (çoğunluğu İngiliz) mühtedîlerdir. Gruplar kendi içlerinde daha küçük alt-gruplara ayrılabilmektedirler. Şeyh Londra'da iken tüm gruplar onun öncülüğünde gerçekleştirilen etkinlikler etrafında biraraya gelirler; ancak aralarındaki sınırlar tümüyle kaybolmaz. Bütün bu grupların üyelerinden oluşan karışık topluluklara yönelik etkinlikler yaptırmaktan öte, Şeyh Nâzım her bir alt grubun tek başına yoğunlaştığı kısmen özel sayılabilecek toplantı ya da davetlere de katılır. Kendisi her bir grubun, hatta her bir mürid-tekinin kendisinden farklı beklentiler içinde olduğunun farkındadır ve bundan dolayı söyleminde yer alan temalar kendisini dinleyenlerin yapısına göre değişir. İnsan malzemesi açısından, böylesi çeşitlilik arz eden ve

kendisinden farklı beklentileri olan bir topluluğu kendisine çekme başarısı, söylemindeki bu zenginliğin yanısıra, insanlarla uğraşırken esnek, toleranslı ve "sevimli" bir tutum içinde olmasına ve karizmatik kişiliğine bağlanabilir.

Bu çalışmada toplumsal pratik ve dünya görüşünün belli başlı boyutları üzerinde durularak bu tarikat çevresinin söylemindeki nüanslar ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri sergilenmeye çalışılmıştır. Söz gelimi, zikir ritüeli ile nefs kavramı arasındaki ilişki ele alınarak "nefsin marifeti" olduğuna inanılan kötü/zararlı insanî istek ve arzuların üstesinden gelmenin en geçerli yolunun zikir yapmak olduğu vurgulanmıştır. Nefs kavramının, insanın "doğal" olduğu iddia edilebilecek ve dizginlenemeyen güç/iktidar arzusu için bir anahtar metafor olduğunu düşünmek mümkündür. Nakşibendîler tarikatın aslî amacının insanda nefsin gücünü kırmak olduğuna inanmaktadırlar; bunu başarmanın en etkili yolu ise, "insanın Allah'ın kudreti önünde bir 'hiç' olduğunu sürekli hatırda tutmasını sağlayan" zikirdir. Şeyh Nâzım'ın Londra'daki Nakşibendî çevresinde zikir, klasik Nakşibendî zikrinin gerçekleştirilme biçiminden farklı şekilde icra edilmektedir. Bu, toplumsal bağlamın Şeyhin söylemine olduğu gibi ritüelin biçim ve içeriğine de damgasını vurduğunu göstermektedir.

Nefs konusunun tartışmasından sonra, bununla arasında bir bağlantı kurulabileceği düşüncesiyle modern dünyaya Nakşibendi yaklaşımı üzerinde yoğunlaşılmıştır. Nakşibendîler için adına çağdaşlık ("modernite") denilen her şey, dünya üzerinde "nefs"in ("Şeytan"ın) hakimiyetinin bir ifadesidir. Bu bölümde aynı zamanda, modern dünya üzerine Nakşibendî reddiyesi ile moderniteye karşı postmodern tepki arasındaki zamansal çakışıklık ile tematik benzerliğin de altı çizilmiştir. Ancak modernist dünya görüşüne karşı çıkmaları bir yana bırakılırsa, Şeyh Nâzım'ın Londra Nakşi-

bendî çevresi günlük yaşamlarında modern yaşamın pek çok pratik araç-gereçlerini özümsemekte hiçbir çekingenlik içinde değildir.

Daha sonra modern dünya üzerine Nakşibendî reddiyesi, "Mehdi" beklentisi ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü, Nakşibendîlere göre, bu "kirlenmiş" dünyanın açmaz ve çıkmazlarından kurtulmanın tek yolu Mehdi'nin ortaya çıkmasıdır. Mehdi ile ilgili anlatılarda dikkati çeken en önemli nokta, topluluğun son derece değerli olduğu inancını pekiştirmesidir; bu onlara haysiyet ve kendine güven aşılayan bir dil kullanımının bünyesine hakim olduğu bir hikâyedir.

Şeyh ve takipçilerinin bu dünyanın siyasal gerçeklikleri hakkında ne düşündüğü konusuna, Türkiye örneğine geniş ölçüde gönderme yapılarak değinilmiştir. Şeyh Nâzım Osmanlıcıdır ve Osmanlı'nın yeniden ihya edilmesini savunmaktadır. Kendisi bugünkü laik Türkiye Cumhuriyeti'ni izlediği anti-İslâmî politikalar nedeniyle şiddetle eleştirmekle birlikte, rejime karşı siyasal bir mücadeleden yana görünmemektedir. Saltanatın Müslümanlar için mevcut tek siyasal seçenek olduğunu ileri sürmekte ve İran tipi bir İslâmî cumhuriyeti ya da "şûra" kavramı temelinde gerçekleştirilmek istenen İslâmî demokrasi gibi formülasyonları reddetmektedir. Radikal-militan İslâm'a karşıdır ve onu benimseyenleri İslâm'ı dünyaya yanlış tanıtmakla suçlamaktadır. Dünyanın her tarafındaki Müslümanları, geçmişte Halifeliğin bir sembolü olan ve şimdi Türkiye'de bir müzede saklı tutulan Peygamber Sancağı, "Sancak-ı Şerif", altında birleşmeye çağırmaktadır.

İslâm bünyesinde siyaset meselesi ile uğraşmaya, Nakşibendîler tarafından tasavvufî İslâm'ın en büyük "iç düşmanı" olarak görülen Vahhabîliğin siyasal ve ideolojik ilkelerine karşı duyulan Nakşibendî antipatisinin tartışmaya açılmasıyla devam edilmiştir. Vahhabî İslâm'ını ve onun sözcü-

lerini yoğun bir şekilde kötüleyerek, Nakşibendîler, gerçekte kendi İslâm anlayışlarının "öteki İslâmlar" karşısında "doğru model" olarak onaylanmasını sağlamaktadırlar.

Son olarak, bu İslâm-içi karşıtlık sürecinin tartışmasından, tarikat-içi rekabet ve çatışma süreçlerinin incelenmesine geçilmiştir. Bazı önde gelen müridler ile topluluk içerisinde şer'i bilginin taşıyıcısı olarak ortaya çıkan imamlar arasında İslâm'da bilginin kaynağı ve otorite konusunda odaklaşan bir sürtüşme söz konusudur. Müridler Şeyhi İslâmî bilginin edinilmesinde merkezî figür olarak görürler ve doğrudan Kur'an'dan öğrenmeye ikincil önem atfederler. Müridler için, bir âlimin sahip olduğu şer'i bilgi, dinî otorite kaynağı olarak hiçbir anlam ifade etmez. Bu ancak âlimler Şeyhin kendilerinden daha yüksek bir pozisyonda olduğunu kabul ederlerse mümkün olur. Diğer taraftan hem bir mürid hem de bir âlim olmak, önemli derecede bir güç getirebilir. Şeyhe uzun bir süreden beri bağlı olmak, iyi bir iş ve mevki sahibi olmak ve zenginlik de topluluk içerisinde güç, liderlik ve itibar için potansiyel temelleri oluşturur.

Nakşibendî söylemini incelerken önce Nakşibendîlerin kendilerinin de bir topluluk olarak içerisinde yer aldıkları modern "toplum" karşısındaki pozisyonları, sonra onların öteki İslâmî oluşumlar karşısındaki pozisyonları ve son olarak da topluluk içerisinde birbirleri karşısındaki pozisyonları ele alınmıştır. İslâmî sınırlar içerisindeki, yani "öteki" Müslümanlar ile Nakşibendîler arasındaki ve Nakşibendîlerin kendi aralarındaki, rekabet ve çekişme süreçleri üzerinde özel olarak durulmuştur. Çalışma boyunca temel amaç, İslâm antropologlarının, İslâm'ı yekpâre ve uyumlu bir bütün olarak tanıtlayan yaygın görüşü değiştirme yolundaki çabalarına bir katkıda bulunmaktı. Bu görüş, ironik biçimde, hem İslâm'dan yana olanlar hem de İslâm'a karşı olanlar tarafından (şüphesiz karşıt perspektiflerden) ileri sürül-

mektedir. Kanımca bu, İslâm'ı olduğu gibi, yani ne "idealleştirilmiş bir ütopya" ne de "Allah'ın gazabı", fakat yalnızca "yaşanan bir gerçeklik" olarak görmemizi engelleyen bir görüştür.

Bu çalışma içerisinde eksik kalan ve gerçekleştirilmesi başka çalışmalara kalmış bazı önemli noktalar olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Bunlardan biri Şeyh Nâzım'ın Londra Nakşibendî topluluğunu karşılaştırmalı bir bağlamda değerlendirmektir. Elinizdeki çalışmanın söz konusu topluluğu, başlıbaşına bir örnek olarak ele aldığını, örneğin bu topluluğun diğer "yeni dinî hareketler" ile, yaşanan toplumsal süreçler ve örgütsel çerçeve açısından taşıdığı paralellikler üzerinde durmadığını kabul etmek gerekir. Örneğin, kendi mesajlarını yaymak için tıpkı Yehova Şahitleri ya da Hare Krishna mensupları gibi çalışmaları gerektiğini ileri süren bazı müridler vardır. Ayrıca dine yönelik "güncel" ilginin sadece İslâm ile sınırlı olmadığı ve pek çok büyük din sisteminde ve inanç kültlerinde de gözlemlenen dünya çapında geçerli bir olgu olduğu da bilinmektedir. Bu nedenle Şeyh Nâzım örnek olayının, daha geniş bir çerçevede, Nelson'un (Weber'e nazire olarak) "dünyanın yeniden efsunlanması" dediği gelişme bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.[178]

Dünyanın başka yerlerinde Şeyh Nâzım'a bağlı diğer topluluklar içerisinde yapılacak çalışmalar, tarihsel ve toplumsal bağlamların bir tarikatın karakterine şekil verme derecesi hakkında daha kapsamlı bilgi sahibi olmamıza katkıda bulunabilir. Şeyh Nâzım'ın sürekli olarak seyahat etme stratejisi, onu, bir tekkede yerleşik olup tarikat etkinliklerini orada sürdüren ve müridlerini orada kabul ederek onlarla ilgilenen pek çok tarikat şeyhinden ayırmaktadır. Her ne

---

178 Tasavvufun, Yeni Dini Hareketler ile ilişkili biçimde ve ihtida (*conversion*) hâdisesi bağlamında ele alındığı kısa bir değerlendirme için bkz. Köse 1996.

kadar Şeyh Nâzım da Kıbrıs'ta kendisine ait bir tekkeye sahipse de onun şeyhlik anlayışında anahtar unsur, yerleşik değil sürekli hareket halinde olmasıdır. Benim Londra'da yaptığım çalışma, Daphne Habibis tarafından Şeyh Nâzım'ın Lübnan'daki topluluğu üzerine yapılan çalışmayı izlemiştir (Habibis 1985). Eğer başka araştırıcılar da Şeyh Nâzım'ın başka yerlerdeki çevrelerinin değerlendirmelerini ortaya çıkarabilirlerse, sonunda tasavvufun günümüz dünyasındaki yeri ve niteliği üzerinde son derece değerli karşılaştırmalı bir malzemeye sahip olabiliriz.

9. Bölüm'de Şeyh Nâzım topluluğunun Londra'daki Türk kökenli bir başka İslâmî çevre olan "Aziziye cemaati" ile hasmane ilişkisine değinildi. Bu çevre Şeyh Nâzım ve takipçileri tarafından "Vahhabî" olarak nitelendirilmektedir. Ancak bölüm içerisinde ki tartışma büyük ölçüde Şeyh Nâzım çevresinin Aziziye hakkındaki düşünce ve değerlendirmeleri temelinde yapılmıştır ve bu nedenle de tek yanlıdır. Aziziye üzerine yapılacak bir çalışma, Türk İslâmı içerisindeki hizipleşmeler üzerine son derece yararlı ve alternatif bir perspektifi öğrenmemizi sağlayabilir.

Şeyh Nâzım'ın Londra Nakşibendî çevresinin daha başka karşılaştırmaları, (a) Türkiye orijinli diğer Nakşibendî çevreler ile, Cumhuriyet Türkiyesi'nin laik-Kemalist deneyimine karşı geliştirdikleri tutumlar bağlamında; (b) diğer Nakşibendî olan ya da olmayan Müslüman çevreler ile, bu çevrelerin içerisinde yer aldıkları modern toplumlar hakkındaki düşünceleri bağlamında; (c) inanç sistemlerinde merkezî yer işgal eden milenaryan mesajlara sahip diğer Müslüman, Yahudi ya da Hıristiyan hareketler ile, eskatolojik söylemler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya sermek amacıyla yapılabilir.

Şeyh Nâzım topluluğuna bakışımızı daha bütünlüklü kılmak için yapılması gerektiğine inandığım bir başka girişim,

topluluğun Londra'daki kadın çevresi üzerinde odaklaşmaktır. Elinizdeki çalışmanın kısmen de olsa "Nakşibendî erkeği"nin kadına bakışını, bu bakıştaki nüansları, ortaya serdiğini ummaktayım; ancak erkeklerin bu perspektifinin başlıbaşına ele alınarak "Nakşibendî kadını"nın erkeğe bakışıyla karşılaştırılması, yakın zamanların popüler ve hassas konularından "İslâm'da kadının yeri" ya da "İslâm'da cinsiyet kimliği" hakkındaki bilgi dağarcığımıza son derece değerli bir katkıda bulunabilecektir.

Kuşkusuz bu çalışmada çizilen "söylemsel harita" görelidir. Bu, içerisine uzatmalı bir misafir olarak girdiğim bir dünyayı benim yorumlamam, gözlerimin önünde akıp giden bir yaşamı benim okuma biçimimdir. Kitabın son bölümünde açımlandığı üzere, Nakşibendîler ve ben, aramızda ortak bir zemin tesis etmenin çeşitli yollarını aradık ve bulduk. Aramızdaki etkileşimden yukarıda sayfalar ,boyunca aktarılan değerlendirme "kendine has" biçimiyle ortaya çıktı. Bu anlamda çalışma, "mutlak" bir nesnellik iddiasında olmayıp özneldir; ama aynı zamanda salt bu nedenle, bir o kadar da "samimi" olduğu umulabilir.

*Her şeyin ne ise o olarak kaldığı bir dünyada bilimin (hiç bir zaman tartışma konusu yapılmayan) dili de, Vahşilerin söylemi olarak değil, Vahşiler üzerine bir söylem olarak kalmaya devam ediyor – belki de kaderin bir oyunu bu. Onlar gibi biz de, bütünü kaybetmeden ve hiçbir yerde kalmadan, aynı anda hem biri hem diğeri olma, aynı zamanda hem burada hem orada olma özgürlüğünü elde edemeyiz. Mutlak hale geldiğinde sessizliğin içinde yok olacak bir bilginin tuzağına düşmek kimsenin işine gelmiyor belli ki.*

Pierre Clastres
*"Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu"*ndan

# EK 1

## SEYH MUHAMMED NAZIM EL-HAKKANI'NIN SINSILE-I TARIKÂTI ALIYEYI NAKŞIBENDIYELERI

1 — Hz. Muhammed Mustafa (S A V.)
2 — Seyyidilhülefâ, Seyyidilevliyâ Ebû Bekirissiddiyk (R A )
3 — Selmân-ı Fârisi (R.A.)
4 — Imâm ı Kâsım Ibn-I Muhammed bin Ebû Bekirssiddiyk (R.A.)
5 — Imâm ı Câferissâdık (R.A.)
6 — Bâyezid-il Bistâmi (K.S.)
7 — Ebul Hasen-il Harkanı (K.S.)
8 — Ebu Ali Fârmedi (K.S.)
9 — Yûsuf-ül Hemedâni (K.S.)
10 — Ebul Abbas (Hızır A.S.)
11 — Abdülhâlık Gucdevâni (K.S.)
12 — Hâce Ârif Riğveri (K.S.)
13 — Hâce Mahmûd Incir-I Feğnevi (K.S.)
14 — Ali Râmitani (K.S.)
15 — Hâce Muhammed Baba Semmâsi (K.S.)
16 — Seyyid Emir Külâl (K.S.)
17 — Kutbüttarika Şah Muhammed Bahaüddin Nakşibendiy-yil Buhâri (K.S.)
18 — Alâüddin Muhammed-il Attâr (K.S.)
19 — Yâkub-ül Çarhi (K.S.)
20 — Ubeydullâh-il Ahrâr Semerkândi (K.S.)
21 — Muhammed-üz Zâhid (K.S.)
22 — Dervîş Muhammed-il Buhâri (K.S.)
23 — Hacegi-i Emkinekki-I Semerkândi (K.S )
24 — Muhammed-il Bâkibillâh Semerkândi (K.S.)
26 — Müceddid-u Elf-I Sâni Imâm Rabbâni Ahmed Farukî Serhendi (K.S.)
26 — Urvet-ül Vüskaa Muhammed Me'sûm-ürrabbâni (K.S.)
27 — Hâce Seyfüddin-ürrabbâni (K.S.)
28 — Nur Muhammed-il Bedvâni (K.S.)
29 — Habîbullâh Mirzâ Cân-ü Cânan-ül Mazhar (K.S.)
30 — Gulâm Ali Abdüllah-üd Dehlevi (K.S.)
31 — Ziyâ-üddin Ebil'Nasan Muhammed Hâlid-il Bağdâdiy Işşâmi (K.S.)
32 — Şeyh Ismâil Erzerumi (K.S.)
33 — Has Muhammed Şirvâni (K.S.)
34 — Şeyh Muhammed Yeragi (K.S.)
35 — Seyyid Cemâleddin Gumukiyyil Hüseyni (K.S.)
36 — Ebu Ahmed-Issufûri (K S.)
37 — Ebu Muhammed-ül Medeni (K.S.)
38 — Seyyid Şerafüddiyn Dağıstani (K.S.)
39 — Sultan-ül Evliyâ Abdullah Dağıstâni-I (K.S.)
40 — Seyyid-dûd Halife Hz. Şeyhuna üstâzına Şeyh Muhammed Nazım El-Hakkani (K.S.)

A'lâllahü Teâlâ derecatihim âlima ve nafeana biberakâti enfasihimil kudsiyye bihürmeti men lâ nebiyye bedehu.

EL - FÂTIHA

# EK 2

## The Naqshbandiyya Awrad:



### TO BE RECITED DURING THE DAY AND NIGHT ANYTIME AFTER FAJR, WITHIN 24 HOURS



1) 3 times: Ash-hadu an-la-ilaha illal-lahu Wahdahu la-Shareeka lahu, wa-ash-hadu anna Muhammadan abduhu wa Rasuluhu, Salla allahu Ta'ala alayhi wasallam.

2) 70 times: Astaghfiru-llah.

3) 1 time: Surat Al-Fatiha: A'oozu Billahi Mina-ash-Shaitan-Nir-Rajeem. Bismillahi-Hir-Rahmanir-Nir-Raheem. Al-Hamdu-lil-lahi Rabbil A'alameen. Ar-Rahmanir Nir-Raheem. Maliki Yaw-mid-Deen. Iyyaka Na'-budu wa Iyyaka Nasta'eenu. Ih'dinas-siratal-Mustaqeem. Siratal-ladhina an-amta alai-him. Ghairil magh'dubi alai-him wa-ladh-dhalleen. (Amin)

4) 7 times: Surat Al-Inshirah: Bismillahi-Hir-Rahmani-Nir-Rahim. Alam Nashrah laka Sadrak. Wa'wada'na anka Wizrak. Al-ladhee anqada dhi'rak. Warafa'na laka dhikrak. Fa'inna ma'al usri yusra. Inna ma'al usri yusra. Fa'idha faragta fansab. Wa ila Rabbika farghab.

5) 11 times: Surat Al-Ikhlas: Bismillahi-Hir-Rahmani-Nir-Rahim. Qul Huwa allahu Ahad. Allahus Samad. Lam Yalid wa-lam yulad. Wa-lam yakun lahu kufuwan Ahad.

6) 1 time: Surat Al-Falaq: Bismillahi-Hir-Rahmani-Nir-Rahim. Qul A'oozu bi'Rabbil Falaq. Min-Shar'ri ma Khalaq. Wa Min Shar'ri ghasiqin idha waqab. Wa Min Shar'ri-n-Naffa'ati fil-uqad. Wa Min Shar'ri hasidin idha hasad.

7) 1 time: Surat An'Nas: Bismillahi-Hir-Rahmani-Nir-Rahim. Qul A'oozu bi'Rabbin-Nas. Malikin-nas. Ilahin-nas. Min Shar'ril was'wasil Khannas. Allathee yuwas-wisu fee sudurin-nas. Minal Jinnati Wan'nas.

8) 9 times: La ilaha illa Allah.

9) 1 time: La ilaha illa Allah Muhammadur Rasul Allah.

10) 10 times: Allahumma Salli-ala Muhammadin wa-ala'alee Muhammadin-Wa-Sallim.

11) 1 time: *present this to Rasul Muhammad (S.A.W.) and to all the prophets and saints particularly to Sheikh Nazim, Sultan-ul-Awliya Sheikh Abdullah Daghestani and our Master Sheikh Muhammad Nazim Al-Haqqani by reciting the following du'a:*

Du'a: Ila Sharee'ati Nabiyyi Salla allahu alayhi wa sallam, wa Alihi wa sahbihi, wa ila arwahi Muhammadil Mina'l-Anbiya'i wal-Mursaleen wa Khulafaa'i Sharee'Tihim wa ila arwahi-l-A'immatil'Arba'a, wa ila arwahi Mashayikhina fi-Turuqatin Naqshbandiyya'i'Aliyyah. Khususan ila Rabi-l-mamFi-Turiqa Wa Ganthi-l-Khafiqa Khawja Sheik Baha'u'd-Din Naqshband Muhammad-il-Uwaisiyy-il-Bukhari, wa Sultan-ul-Awliya Sheikh Abdullah Daghestani wa Ustadhina Sheikh Muhammad Nazim Al-Haqqani. (Al-Fatiha)

12) 1 time: Surat Al-Fatiha: Bismillahi-Hir-Rahmani-Nir-Rahim. Al-Hamdu-lil-lahi Rabbil A'alameen. Ar-Rahmanir-Nir-Raheem. Maliki Yaw-mid-Deen. Iyyaka Na'-budu Wa'iyyaka Nasta'eenu. Ih-dinas-Siratal-Mustaqeem. Siratal-Ladhina an-amta alai-him. Ghairil magh'dubi alai-him wa-Ladh-dhalleen. (Amin)

13) 3 times: Allaho-Allaho-Allaho-Haq.

14) 1500 times: Allah.

15) 300 times: Allahumma Salli-ala Muhammadin wa-ala'alee Muhammadin wa Sallim.

16) 1 time: One Juzu (Chapter) from the Qur'an or 100 times Surat Al-Ikhlas.

---

### PART II - NOT COMPULSORY - OPTIONAL

1) 100 times: La ilaha illa Allah.

2) 100 times: Astaghfir-allah-hal-Azeem wa Ata'oobu Ilaihi.

3) 100 times: Ya Latif.

4) 100 times: Bismillahi-Hir-Rahmani-Nir-Rahim.

5) 100 times: Hasbiya Allahu wa ni'mal wakeel.

PRINTED IN NAIROBI, KENYA

# EK 3

*An evening with*

# A NAQSHBANDI SUFI MASTER

*Sheikh Nazim Al-Haqqani of the most distinguished Naqshbandi Sufi Order will be at London to give a talk. You are invited to an evening of spiritual association and discussion*



*The Naqshbandi Sufi Order has techniques for Spiritual development which have been handed down through the generations for over 1400 years. It has been and is a pivot of Spiritual enlightenment in mankind which has had a far reaching effect on many different cultures and religions.*

**"Our lord said to Rasul-Allah (peace be upon him).**

**"Oh Mohammed, to reach My Divine Presence, there are so many ways! As many as the breaths of all creatures!".**

**Each day, one man has twenty four thousand breaths.**
**How many then for all mankind, for all creatures?**
**As many as that number, there are ways for reaching to Allah our Creator ".**

*"Mercy Oceans" Part 1.*

**Friday 4th May from 7.30 p.m.**
*Food will be provided*

**Old Hampstead Town Hall** *(Camden Council)*
*Haverstock Hill, Belsize Park NW3*
*(Opposite Belsize Park Tube Station)*

*Everyone Welcome*
*Admission free*

*Telephone for further details:*
*0865 725827*
*0491 641157*

# EK 4*

Hazırlayan: Şeyh Nazım (K.S)

TERAZI

14/02/92S
Sayı: 8

Her fikri değerlendirir -Çünkü fişkı ve dışkı tarlaya gübredir.-

TANRI'nın yüce ismiyle başlayalım. İşimiz rast gider. Şeytanla yürüme, sonun felâket olur. Gine de keyfin bilir. Tanrı insanı zorlamıyor çünkü insana akıl verdim diyor. Aklını kullansın iyiyi seçsin!. işte ISLAM işte MÜSLÜMANLIK! Herşeyin iyisini bulmak ve alâsını seçmek.

BIR BAŞLIK "ABD dine sarılıyor". - Gazetelerden-
Dünya üzerinde Super Güç ve devlet olan Amerika sürpriz bir girişimle dinin Amerikan insanın hayatında tam yerini alması için bütün mekteplerde ibadet mecburiyetini getirmiştir. Bundan böyle Amerika' da Anayasa hükmüyle Müslüman talebeler -öğrenciler- Kur anı Kerim, Hristiyanlar İncil okuyacaklar. -gazeteler-

Mütalealarız -görüş- Hayret! Nasıl oluyor da Amerika gibi süper bir devlet ger. saymaya ve dini on plâna almıya karar verebildi. Elbette ki Amerikan hükümetini bu kararı almaya mecbur eden bir sebep veya sebebler vardır. Çünkü durup durduğu yerde Amerika çıkıp da mekteblerde ibadet mecburiyeti koymazdı ve gine gazete verdiği haberin daha inandırıcı olması için bir de fotoğraf koymuş ve altına da üniversite talebelerinin toplu olarak derse girmezden önce buşu içerisinde dua yaptıklarını yazmıştır.

Türkiye'de Laikliğin 55. yıldonumu kutlanmıştır. -gazeteler-
Geçen hafta içersinde Türkiyede LAİK rejime geçiliğin 55. yıldonumü münasebetiyle kutlamalar yapılmıştır. Demokratik bir Hukuk Devletinde herkes fikrini soyleyebilir ve savunabilir. Bundan cesaret alarak bizde fikrımızı beyan edeceğiz. Simdi Acerika dünya üzerinde yegane süper güç ve devlet oldugu halde LAIK değildir. Çünkü LAIK olmuş olsa idi devletin bütün dini merasimlerden mutlaka uzak tutulması ve Anayasa hükmüyle mekteblere ibadet mecburiyeti konmaması gerekirdi. Parlamentosunda Mukaddes Kitabları Incili tutan ve uzerine yemin eden bir devlet parasının üzerine 'IN GOD WE TRUST' yalnız Tanrıya güveniriz ve dayanırız yazdıran bir devlet Laik olamaz. Cumhur Başkanı Papaz huzurunda Incil üzerine yemin veren bir devlet Laik olamaz Laik devlet bizim gibi Dini kökünden sökup atan devlet olur ki eğer biz Amerikanın halâ laik sistemde oluşunu Iddia ediyorsak o zaman da Süper Laik olmak imtiyazını kimse bizden alamaz demektir. Bu imtiyaz bize bir tahsisdir.

Mutalea -goruş- ve fikir beyanı-
Pek alâ Dünyada çağdaşlıkta Lider ülke olan Amerika Hristiyanlığı Devletten koparmadan her işlerini en yuksek cüzeyde başarır ve bununla gurur duyarken bizim Laiklikde ısrarımız ve İSLAMı devletten şiddet ve hiddetle uzak tutuşumuzdaki hikmet ve sır nedir?! Bunu sorabilmek hakkımız acaba varmıdır? Gine Laiklik kalkarsa ne olacak deye de sorabılırmiyiz. Ve gine Laiklik Milletce hazmolundu mu?
Ve bir soru daha, Laiklik Türk Milletine ne kazandırdı?

---

(*) Kıbrıs'ta düzenli dağıtılan bildiri - bülten.

# EK 4 (Devamı)

Meşhur TIME dergisinin Amerikada başlatılan 'DİNE ve dindarlığa doğru' başlatılan kampanyayı 'Amerikanın kutsal savaşı' başlıklı haberi ile verdi. -gazetelerden- TÜRKİYE

Aslında ABD genelinde ALLAH ve DİN inancının yaygınlaşması yolunda büyük bir kampanya başlatıldı. - gazetelerden- ve ABD Ba-kanından ilk okul talebesine -öğrenci- kadar herkesin her gün ALLAH ı anmaya ve dinin icablarına uygun olarak hareket etmesi için kampanya başlatıldı. - gazeteler-

DİKKAT DİKKAT

Amerikan TIME dergisinde yer alan bir araştırma haberinde, ABD toplumunda din ve Allah inancıyla yetişen kişilerin daha güvenli vatandaşlar olduklarının ve hayatta daha başarılı kişiler olarak görüldüklerinin anlaşılması üzerine, Allah inancı ve ibadet alışkanlığının bir devlet politikası olarak ilkokuldan üniversitelere kadar teşvik edilmesine karar verildiği bildirildi.

TIME dergisinde 'Amerikanın kutsal savaşı' başlığı altında yayınlanan bu araştırma haberinde, dinsiz ve manevîyatsız toplumların kesin bir çöküş içine girdiğinin görülmesi üzerine, yeni yetişen nesillerin hangi dinden olursa olsun... 'Dindar vatandaş' olabilmesi için planlı bir çalışmanın Devlet öncülüğünde yapılması kararı alındığı ifade edildi. -gazeteler- TÜRKİYE-

Acaba TÜRKİYE de böyle bir karar alınsa nasıl ve neler olurdu siz düşününüz ki böyle bir kararı alan ABD yani Amerikadır. Aslında Dünyaya yeni bir şekillendirme vermeyi düşünen Amerika bütün müttefiklerine ve bu arada bize de bu yeni şekillendirmeyi elbette ve kat'iyyetle - kesinlikle - empoze ettirecektir. Ve nihayet Dünyaya bundan başka da çıkar yol yoktur.

# KAYNAKÇA


Abel, A. 1965. 'Al-Dadjdjal'. *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). Vol. 2.

Abu-Manneh, B. 1982. 'The Naqshbandiya-Mujaddidiya in the Ottoman Lands in the early 19th century'. *Die Welt Des Islams*. 22: 1-36.

Abu-Manneh, B. 1990. "*Khalwa* and *Râbita* in the Khalidi Suborder". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic ve T. Zarcone. Istanbul: Isis.

Abu Nasr, J.M. 1965. *The Tijaniyya: a Sufi Order in the Modern World*. London: Royal Institute of International Affairs.

Adams, C.C. 1933. *Islam and Modernism in Egypt*. Humphrey: Oxford University Press.

Adas, M. 1987 (1979). *Prophets of Rebellion - Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ahmed, A.S. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London: Routledge.

Ahmed Hilmi, Ş.F. 1979. *Islâm Tarihi*. (Sadeleştiren: M. Rahmi). Istanbul: Sağlam Kitabevi.

Ajmal, M. "Sufi Science of the Soul". *Islamic Spirituality I - Foundations* içinde (der.) S. H. Nasr. London: Routledge.

Akay, H. 1991. *İslâmî Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İslâm Bilgi Merkezi Yayınları.

Akpınar, T. 1993. *Türk Tarihinde İslâmiyet*. İstanbul: İletişim.

Aktar, C. 1993. *Türkiye'nin Batılılaştırılması*. Istanbul: Ayrıntı.

Al-Azmeh, A. 1986. "Wahhabite Polity". *Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern State* içinde (der.) I.R. Netton. London: Croom Helm.

Algar, H. 1974. "Silent and vocal zikr in the Naqshbandi order". *Akten des VII Kongresses für Arabistic und Islamwissenchaft* içinde (der.) A. Dietrich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Algar, H. 1975. "Some Notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia". *Studies of Comparative Religions*. 9 (2): 69-96.

Algar, H. 1976. "The Naqshbandi Order: a preliminary survey of its history and significance". *Studia Islamica*. 44: 123-152.

Algar, H. 1990a. "A Brief History of the Naqshbandi Order". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic ve T. Zarcone. Istanbul: Isis.

Algar, H. 1990b. "Political Aspects of Naqshbandi History". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic ve T. Zarcone. Istanbul: Isis.

Anderson, S. 1922. "Dervish orders of Constantinople". *The Muslim World*. 12 (1): 53-61.

*Anonim*. 1993. *The Wahhabi Fitna: Answer to the Innovators of the Present Day*. Oakland, Ahl as-Sunna wal-Jama'a Publications.

Arberry, A.J. 1990. *Sufism - An Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin.

Arvasî, A. 1990. *Rabıta-i Şerîfe*. (Sadeleştiren N.F. Kısakürek). İstanbul: Büyük Doğu.

Arvasî, A. 1991. *Tasavvuf Bahçeleri*. (Sadeleştiren N.F. Kısakürek). İstanbul: Büyük Doğu.

Asad, T. 1983. "Anthropological Conceptions of Religion; Reflections on Geertz". *Man*. 18: 237-59.

Asad, T. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Paper Series. Washington: Georgetown University Centre for Contemporary Arab Studies.

As-Siddiq, A. 1985. *Al Mahdi, Jesus & The Anti-Christ*. (çev.) Imam Ahmad Darwish. London: As-Siddiquyah Publishers.

Atacan, F. 1990. *Sosyal Değişme ve Tarikat - Cerrahîler*: İstanbul: Hil Yayın.

Atacan, F. 1993. *Kutsal Göç-Radikal İslâmcı Bir Grubun Anatomisi*. İstanbul: Bağlam.

Ayata, S. 1991. "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Naksibendi Islam in Konya and Trabzon". *Islam in Modern Turkey - Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde (der.) R. Tapper. London, I.B. Tauris.

Azamat, N. 1988. "Abdulhakim Arvasi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Cilt 1: 211-212.

Bağdadî, M.H. 1994. *Halidiye Risalesi* (Haz. Y. Çiçek). İstanbul: Ünıran.

Bali, R.N. 1996a. "Seçimlerin Yahudi'ye yaramasını istemiyorsanız...". *Birikim*. Sayı 86-87.

Bali, R.N. 1996b. "Popüler milliyetçi edebiyatta Yahudi imgesi". *Birikim*. Sayı 81.

Barclay, H.B. 1963a. "A Sudanese Religious Brotherhood: Al-Tariqa Al-Hindiya". *The Muslim World*. 53 (2): 127-137.

Barclay, H.B. 1963b. "Muslim Religious Practice in a Village Suburb of Khartum". *The Muslim World*. 53 (3): 205-211.

Barclay, H.B. 1964. *Buurri al-Lamaab - A Suburban Village in the Sudan*. New York: Cornell.

Barley, N. 1986. *The Innocent Anthropologist - Notes from a Mud Hut*. Reading: Penguin.

Basilov, V.N. 1984. "Honour Groups in Traditional Turkmenian Society". *Islam in Tribal Societies* içinde (der.) A.S. Ahmed ve D.M. Hart. London, Routledge.

Bauman, G. 1992. "Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society". *Understanding Rituals* içinde (der.) D. De Coppet. London: Routledge.

Beki, M.A. Tarihsiz. *Türkiye'de Nurculuk*. İstanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı - Türkiye'nin Sorunları Dizisi.

Bennigsen, A. ve S.E. Wimbush. 1985. *Mystics and Commissars - Sufism in the Soviet Union*. London: C. Hurst and Company.

Berkes, N. 1957. "Historical Background of Turkish Nationalism". *Islam and the West* içinde (der.) R. N. Frye. Netherlands: Mouton.

Bilgin, İ.E. *Devrimci Sûfî Hareketleri ve İmam-ı Rabbani*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği.

Bora, T. 1995. "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar". *Birikim*. Sayı 71-72.

Brinner, W.M. 1987. "Prophet and Saint: The Two Exemplars of Islam". *Saints and Virtues* içinde (der.) J.S. Hawley. Berkeley: University of California Press.

Brown, L.C. 1970. "The Sudanese Malidiya". *Protest and Power in Black Africa* içinde (der.) R.I. Rotberg ve A.A. Mazrui. New York: Oxford University Press.

Burridge, K. 1985. "Millennialisms and the Recreation of History". *Religion, Rebellion, Revolution* içinde (der.) B. Lincoln. London: Macmillan.

Calverley, E.E. 1993. "Nafs". *The Encyclopaedia of Islam (New Edn.)*. Vol. 7: 880-883.

Centlivres, M. and P. and M. Slobin. 1971. "A Muslim Shaman of Afghan Turkistan". *Ethnology*. 10 (1): 160-173.

Chaudhry, H.R. 1990. "Bay'at: A Spiritual Relationship Between Pir and Mürid". *The Eastern Anthropologist*. 43(4): 325-331.

Clarke, P. 1988. "Islam in Contemporary Europe". *Islam* içinde (der.) P. Clarke. London: Routledge.

Clifford, J. and G.E. Marcus (der.). 1986. *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, A. 1968. "The Politics of Mysticism". *Local-Level Politics* içinde (der.) M. Swartz. London: Aldine publishing Company.

Corbin, H. 1986. *İslâm Felsefesi Tarihi - Başlangıcından İbn Rüşd'ün ölümüne kadar (1198)* (çev. H. Hatemî), İstanbul: İletişim.

Crick, M. 1982. "Anthropological Field Research, Meaning Creation and Knowledge Construction". *Semantic Anthropology* içinde (der.) D. Parkin. London: Academic Press.

Çağatay, N. 1972. *Türkiye'de Gerici Eylemler - 1923'den Bu Yana*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Çakır, R. 1990. *Ayet ve Slogan - Türkiye'de İslâmî Oluşumlar* İstanbul: Metis.

Damrel, D. W. 1990. "The Spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone. Istanbul: Isis.

Davies, M.W. 1988. *Knowing One Another - Shaping an Islamic Anthropology*. London: Mansell.

Davison, R.H. 1988 (2. Baskı). *Turkey - A Short History*. Huntingdon: The Eothen Press.

De Jong, F. 1983. "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970) - An Exploratory Stock-Taking". *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan* içinde (der.) G.R. Warburg ve U.M. Kupferschmidt. New York: Praeger Publishers.

De Jong, F. 1986. "Notes on Islamic mystical brotherhoods in northeast Bulgaria" *Der Islam*. 63 (2): 303-308.

Deknejian, R.H. ve M.J., Wyszomirski. 1972. "Charismatic Leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan". *Comparative Studies in Society and History*. 14: 193-214.

Desroche, H. 1979. *The Sociology of Hope*. London: Routledge.

Donohue, J.J. and J.L. Esposito (der.). 1982. *Islam in Transition - Muslim Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Douglas, M. 1975. *Implicit Meanings - Essays in Anthropology*. London: Routledge.

Eickelman, D.F. 1976. *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press

Eickelman, D.F. 1985. "Introduction: Self and Community in Middle Eastern Societies". *Anthropological Quarterly*. 58 (4): 135-140.

Eickelman, D. 1987. "Changing Interpretations of Islamic Movements". *Islam and the Political Economy of Meaning* içinde (der.) W.R. Roff. London, Croom Helm.

Eickelman, D.F. 1989. *The Middle East - An Anthropological Approach* (2. Baskı). New Jersey: Prentice-Hall.

El-Buhari, S.M. (1983). *Makamat-ı Muhammed Bahâüddin Nakşibend* (çev. Süleyman Izzi). Istanbul: Buhara.

El-Zein, A.H. 1977. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam". *Annual Review of Anthropology*. 6: 227-54.

Eraydın, S. 1981. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. Istanbul: Marifet.

Eriksen, T.H. 1993. *Ethnicity and Nationalism - Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Escobar, A. 1993. "The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-*Writing Culture* Era". *Journal of Anthropological Research*. 49: 377-391.

Esposito, J.L. 1987. *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon.

Ewing, K. 1983. "The Politics of Sufism. Redefining the Saints of Pakistan". *Journal of Asian Studies*. 42(2): 251-68.

Eygi, M.Ş. 1992. "Vehhabilere Dair". *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbîler Tarihi)* içinde (Eyüp Sabri Paşa). Istanbul: Bedir.

Eyüp Sabri Paşa. 1992. *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbîler Tarihi)* (transkripsiyon: S. Çelik). Istanbul: Bedir

Fletcher, J. 1977. "The Naqshbandiyya and the Zikr-i arra". *Journal of Turkish Studies*. 1: 113-119.

Foucault, M. 1980. *Power and Knowledge - Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (der.) C. Gordon. Brighton: Harvester.

Foucault, M. 1982. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. England: Penguin.

Foucault, M. 1986. "The Subject and Power". *Michel Foucault - Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde (der.) H.L. Dreyfus ve P. Rabinow. Brighton: Harvester.

Friedmann, J. 1971. *Shaykh Ahmad Sirhindi*. Montreal: McGill-Queens University Press.

Fusfeld, W.,1984. "Naqshbandi Sufism and Reformist Islam". *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* içinde (der.) B.B. Lawrence. Leiden: E.J. Brill.

Gaborieau, M., A. Popovic ve T. Zarcone (der.). 1990. *Naqshbandis-Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*. Istanbul: Isis.

Galip, S. 1990. "Un Gourou Nakshbendi: Şeyh Nazım Kıbrısî". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone. Istanbul: Isis.

Geertz, C. 1971. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

Gelibolulu Mustafa Ali. 1975 (1600). *Meva'idü'n - Nefais fi Kava'idi'l - Mecalis - Onaltıncı Yüzyıl Osmanlı İmparatorlugunda Gelenekler-Görenekler ve Sosyal Hayat*. (günümüz Türkçesi'ne çev. C. Yener). Istanbul: Hünkar.

Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicholson.

Gellner, E. 1970. "Concepts and Society". *Rationality* içinde (der.) B.R. Wilson. Oxford: Blackwell

Gellner, E. 1985. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, E. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

Giddens, A. 1985. *Durkheim*. London: Fontana Press.

Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Gilsenan, M. 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

Gilsenan, M. 1982. *Recognising Islam*. London: Croom Helm.

Göle, N. Tarihsiz. "Otoriter Laiklik ve İslâmi Katılım". *Türkiye'de İslamcılık*. Istanbul: Yeni Yüzyıl Kitaplığı. Türkiye'nin Sorunları Dizisi.

Gölpınarlı, A. 1969. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*. Istanbul: Gerçek.

Gölpınarlı, A. 1985. *100 Soruda Tasavvuf*. Istanbul: Gerçek.

Grosman, M. 1995. "Türk Yahudileri". *Birikim*. Sayı 71-72.

Gross, J. 1987. "The Politics of Religion in Timurid Central Asia: The Naqshbandi Sufi Order". *Avrupa İkinci Orta Asya Çalışmaları Semineri* nde sunulmuş bildiri. Londra Üniversitesi (SOAS), 7-10 Nisan 1987.

Gülalp, H. 1992. "A Postmodern Reaction to Dependent Modernization: The Social and Historical Roots of Islamic Radicalism". *New Perspectives on Turkey*. 8: 15-26.

Gündüz, İ. 1984a. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. Istanbul: Seha Neşriyat.

Gündüz, İ. 1984b. *Gümüşhanevi Ahmed Ziyauddin (KS) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı*. Istanbul: Seha Neşriyat.

Güneş-Ayata, A. 1991. "Pluralism versus Authoritarianism: Political Ideas in two Islamic Publications". *Islam in Modern Turkey - Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde (der.) R. Tapper. London, I.B. Tauris.

Güngör, E. 1991 (4. Baskı). *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. Istanbul: Ötüken.

Habermas, J. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Habib, M. 1969. "Some notes on the Naqshbandi order". *The Muslim World*. 59 (1): 40-49.

Habibis, D. 1985. *A Comparative Study of Workings of a Branch of the Naqshbandi Sufi Order in Lebanon and the UK*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Londra Üniversitesi (LSE).

Habibis, D. 1989. "Millenarianism and Mahdism in Lebanon". *Archives Europeennes De Sociologie*. 30 (2): 221-240.

Habibis, D. 1992. "Change and Continuity: A Sufi Order in Contemporary Lebanon". *Social Analysis*. 31: 44-78.

Haji Amina Hatun. 1992. *Lore of Light - Stories from the Lives of the Prophets*. Vol. 3. Sri Lanka: Arafat Publishing House.

Haq, S.M. 1977. "Rise of the Naqshbandi and Qadiri Silsilahs in the Subcontinent". *Journal of the Pakistan Historical Society*. 25 (1): 1-33.

Hawkes, T. 1985. *Structuralism and Semiotics*. Suffolk: Richard Clay Ltd.

Hiro, D. 1988. *Islamic Fundamentalism*. London: Paladin.

Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam* - 2. Chicago: The University of Chicago Press.

Holt, P.M. 1958. *The Mahdist State in the Sudan*. Oxford: Clarendon Press.

Hourani, A. 1970. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Oxford: Oxford University Press.

Hourani, A. 1972. "Sheikh Khalid and the Naqshbandi Order". *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented by his friends and pupils to* R *Walzer on his seventieth birthday* içinde (der.) S.M. Stern, A. Hourani ve V. Brown. Oxford: Cassirer.

İnsel, A. ve C. Aktar. 1987. "Devletin Bekâsı' İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları". *Toplum ve Bilim*. 31/39.

Kabbani, Sheikh M. Hisham. 1991. *Zikr in Islam*. Oakland.

Kadıoğlu, A. 1995. "Milletini Arayan Devlet: Turk Milliyetçiliğinin Açmazları" *Türkiye Günlüğü*. Sayı: 33.

Kaiser, R. 1990. "Prophecies and Eschatological (Millennial) Traditions of the Hopi Indians in Arizona". *Anthropos*. 85: 65-71.

Kara, İ. 1993. "Tarikat çevrelerinin İttihat ve Terakki ile münasebetleri". *Dergâh*. Sayı 43.

Kara, M. 1990a. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, M. 1990b. "Molla İlahî: Un Precurseur De La Nakşibendiye En Anatolie". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic ve T. Zarcone. İstanbul: Isis.

Kara, M. 1990c. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler - 1*. Bursa: Uludağ Yayınları.

Karlsson, I. 1996. *İslâm ve Avrupa - İnanç Ayrılığı-Yaşam Birliği*. (Çev. G. Ergün). İstanbul: Cem.

Karpat, K. 1963. "The People's Houses in Turkey: Establishment and Growth" *Middle East Journal*. 17: 55-67.

Kelâbâzî. 1992 (1979). *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf* (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh.

Kellner, D. 1989. *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge: Polity Press

Kennedy, J.G. ve H. Fahim. 1974. "Nubian Zikr Rituals and Cultural Change" *The Muslim World*. 64 (3): 205-219.

Kepel, G 1995. *Allah'ın Batısında*. (Çev. İ. Ergüden). İstanbul: Metis.

Keyder, Ç. ve İ. Savaşır. 1989. "Modernism ve Kriz". *Defter* 8: 120-36.

Kısakürek, N.F. 1992. *Son Devrin Din Mazlumları*. İstanbul: Büyük Doğu.

Kissling, H.J. 1985. "Osmanlı İmparatorluğu nda Tarikatların Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Rolleri" (Çev. T. Akpınar). *Tarih ve Toplum*. Cilt 4: 129- 133.

Knappert, J. 1991. "Mawlid". *The Encyclopaedia of Islam (New Edn.)*. Vol. 6: 895-897.

Kongar, E. 1986. "Turkey's Cultural Transformation". *The Transformation of Turkish Culture* içinde (der.) G. Renda ve C.M. Karpeter. Princeton: The Kingston Press.

Köprülü, M. E 1940. "Ahmed Yesevi". *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 1: 210-215.

Köprülü, M. F. 1984. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köse, A. 1996. *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London: Kegan Paul.

Kuşeyri, A. 1991 (1978). *Kuşeyrî Risâlesi* (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh.

Küçük, U., 1988, "Önsöz". *Ehl-i Sünnet İtikadı* içinde (Gümüşhanevi Ahmed Ziyaüddin. 1856. Günümüz Türkçesi'ne çev. A. Kabakçı-F. Günel). İstanbul: Bedir.

Kuşralı, K. 1948. "Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendiye Muhiti". *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 3(1-2): 129-51.

Lavan, S. 1974. *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective*. Delhi: Manohar Book Service.

Leach E. ve T. Graham. 1994. "The Psychology of Self in Sufism". *Sufi*. 21: 26-31.

Lemercier-Quelquejay, C. 1983. "Sufi Brotherhoods in the USSR: a historical survey". *Central Asian Survey*. 2 (4): 1-35.

Lewis, B. 1961. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, B. 1978. *The Jews of Islam*. Tel-aviv: Edition Aranne Foundation.

Lewis, B. 1996. *İslâm Dünyasında Yahudiler* (Çev. B.S. Şener). Ankara: İnge.

Lewis, I.M. 1984. Sufism in Somaliland: A Study in Tribal Islam". *Islam in Tribal Societies* içinde (der.) A.S. Ahmed ve D.M. Hart. London: Routledge.

Lewis, I.M. 1988 (2. Baskı). *Social Anthropology in Perspective - The Relevance of Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press

Lings, M. 1977. *What is Sufism ?*. Berkeley: University of California Press.

Lucas, J. 1986. *Sufism and Curing*. Yayımlanmamış MPhil Tezi. Londra Üniversitesi (SOAS).

Lundmark, L. 1985. "Prophecy and Protest: The Korpela Millenarians of Northern Sweden in the 1930s". *Ethos*. 50 (3-4): 231-247.

Madelung, W. 1986. "Al-Mahdi", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition)". Vol. 5.

Madelung, W. 1987. "Yusuf Al-Hamadani and the Naqshbandiya". *Quaderni di Studi Arabi*. 5-6: 499-509.

Magnarella, P.J. 1974. *Tradition and Change in a Turkish Town*. New York: John Wiley and Sons.

Mardin, Ş. 1981. "Religion and Secularism in Turkey". *Atatürk - Founder of a Modern State* içinde (der.) A. Kazancıgil ve E. Özbudun. London: C. Hurst.

Mardin, Ş. 1983. *Din ve Ideoloji*. İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey - The Case of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany: SUNY Press.

Mardin, Ş. 1990. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Istanbul: İletişim.

Mardin, Ş. 1991. "The Naqshbandi Order in Turkish History". *Islam in Modern Turkey - Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde (der.) R. Tapper. London, I.B. Tauris.

Mardin, Ş. 1991b. "The Just and the Unjust". *Daedalus*. 3: 118-129.

Margoliouth, D.S. 1987. "Wahhabiya". *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913- 1936* (Photomechanical Reprint). Vol.8: 1086-1090.

Markovitz, I.I. 1970. "Traditional social structure, the Islamic Brotherhoods, and Political Development in Senegal". *Journal of Modern African Studies*. 8(1): 73-96.

Martin, C.J.. 1980. "Millenarianism in Africa". *Critique of Anthropology*. 4(15): 85- 93.

Mayer, A.C. 1967. "Pir and Murshid in Pakistan: An Aspect of Religious Leadership in West Pakistan". *Middle Eastern Studies*. 3 (2): 160-169.

Meeker, M. 1991. "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey". *Islam in Modern Turkey - Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde (der.) R. Tapper. London, I.B. Tauris.

Mert, N. 1993. "Akılcı köktenciliğin yılmaz savunucusu Gellner din ve postmoderniznie karşı". *Dergâh*. Sayı 42.

Mert, N. 1994. "Postmodernizm ve İslâm veya post-Modernist İslâm". *Dergâh*. Sayı 51.

Mert, N. 1995a. "Modernleşme sürecinde Türkiye'de sekülarizni ve laiklik...". *Dergâh*. Sayı 59.

Mert, N. 1995b. "İslamıcı Sekülarizni". *Dergâh*. Sayı 65.

Mısıroğlu, K. 1990. *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*. İstanbul: Sebil.

Michon, J. 1987. "The Spiritual Practices of Sufism". *Islamic Spirituality - Foundations* içinde (der.) S.H. Nasr. London: Routledge.

Morris, B. 1990 (1987). *Anthropological Studies of Religion - An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mutman, M. ve M. Yegenoglu. 1992. "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm" *Birikim*. Sayı: 33.

Müftüoğlu, M. 1991. *Yakın Tarihimizden Bir Olay Menemen Vak'ası*. İstanbul: Risale.

Nasrullahi Efendi. 1979 (5. Baskı). *Veliler Başbuğu Şahı-ı Naksibend* (Tetkik ve Takdim: M.Ş. Eygi). İstanbul: Buhara.

Nelson, G.K. 1987. *Cults, New Religions & Religious Creativity*. London: Routledge.

Nizami, K.A. 1951. "Shah Wali-Ullah Dehlawi and Indian Politics in the 18th Century" *Islamic Culture* 25: 133-145.

Nizami, K.A. 1965. "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics". *Islamic Culture*. 39: 41-52.

Nizami, K.A. 1991. "The Naqshbandiyyah Order". *Islamic Spirituality II- Manifestations* içinde (der.) S.H. Nasr. New York: Crossroad.

Norton, J.D. 1983. "Bektashis in Turkey". *Islam in the Modern World* içinde (der.) D. MacEoin ve A. Al-Shahi. London: Croom Helm.

Norton, J. 1983. "Ethnicity, 'ethnicity' and culture theory". *Man*. 18.

O'Brien, D.B.C. 1988. "Sufi Politics in Senegal". *Islam in the Political Process* içinde (der.) J.P Piscatori. Cambridge: Cambridge University Press.

Ocak, A.Y. 1982. *Veysel Karanî ve Üveysîlik*. Istanbul: Dergâh.

Ocak, A.Y. 1983. *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.

Ocak, A.Y. 1992. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, A.Y. 1996. *Türk Sûfîliğine Bakışlar*. Istanbul: İletişim.

Oran, B. 1988. *Atatürk Milliyetçiliği-Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Parmaksızoğlu, I. 1950. "Abdurrahman Gubari'nin Hayatı ve Eserleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*. 1 (2): 347-356.

Pastner, S.L. 1984. "Feuding with the Spirit among the Zikri Baluch: the Saint as Champion of the Despised". *Islam in Tribal Societies* içinde (der.) A.S. Ahmed ve D. Hart. London: Routledge.

Pertierra, R. 1987. "Ritual and the Constitution of Social Structure". *Mankind*. 17(3): 199-211.

Pickering, W.S.F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion - Themes and Theories*. London: Routledge.

Rabinow, P. 1977. *Reflections of Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Rabinow, P. 1994. "Review of Gellner's Postmodernism, Reason and Religion". *Man*. 29(4): 997-998.

Rahman, F. 1970. "Revival and Reform in Islam". *Cambridge History of Islam* içinde (der.) P.M. Holt, A.K.S. Lambton ve B. Lewis. Cambridge: Cambridge University Press.

Rahman, F. 1979. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rentz, G. 1969. "The Wahhabis". *Religion in the Middle East - Volume 2: Islam* içinde (der.) C.F. Beckingham. Princeton University Press.

Rippin, A. 1993. *Muslims - Their Religious Beliefs and Practices - Volume 2: The Contemporary Period*. London: Routledge.

Robinson, F. 1988. *Atlas of the Islamic World since 1500*. Oxford: Equinox.

Roscoe, PB. 1988. "The Far Side of Hurun: the management of Melanesian millenarian movements". *American Ethnologist*. 15(3): 515-529.

Rose, H.A. 1923. "Some Problems in Naqshbandi History". *Indian Antiquary*. 52: 204-211.

Roy, O. 1994. *Siyasal Islâm'ın İflası*. Istanbul: Metis.

Sardar, Z. 1989. "Islamazation of Knowledge - A State of Art Report" *An Early Crescent: the future of knowledge and the environment in Islam* içinde (der.) Z Sardar. London: Mansell.

Sarıbay, A.Y. 1985a. "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve Islâm". *Toplum ve Bilim*. 29/30: 45-64.

Sarıbay, A.Y. 1985b. *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası - MSP Örnek Olayı*. Istanbul: Alan Yayıncılık.

Sarıbay, A.Y. 1995 (2. Baskı). *Postmodernite, Sivil Toplum ve Islâm*. İstanbul: İletişim.

Sarıtoprak, Z. 1992. *Islâm'a ve Diğer Dinlere Göre Deccal*. Istanbul: Yeni Asya Yayınları.

Sarup, M. 1993. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. London: Harvester Wheatsheaf

Schimmel, A. 1973. "The Sufi Ideas of Shaykh Ahmad Sirhindi". *Die Welt Des Islams*. N.S. 14 (1-4): 199-203.

Schimmel, A. 1976. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Scott, J.C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance - Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

Sertoğlu, M. 1976. "Nakşbendilik ve Hacegan Hanedanı". *Hayat Tarih Mecmuası*. 2(10): 18-22; (11): 11-14.

Shaffir, W. 1993. "Jewish Messianism Lubavitch-Style: An Interim Report". *The Jewish Journal of Sociology*. 35(2): 115-128.

Sharot, S. 1980. "Jewish Millenarianism: A Comparison of Medieval Communities". *Comparative Studies in Society and History*. 22 (3): 394-415.

Sharpe, E.J. 1971. *50 Key Words: Comparative Religion*. London: Lutterworth Press.

Sidky, M.H. 1990. "*Malang*, Sufis, and Mystics: An Ethnographic and Historical Study of Shamanism in Afghanistan". *Asian Folklore Studies*. 49(2): 275-301.

Simpson, J., 1994, 'Veil of Fears', *The Guardian*, Tuesday, February 1, 1994.

Smart, B. 1992 (1990). "Modernity, Postmodernity and the Present". *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde (der.) B.S. Turner. London: Sage.

Smith, P. 1982. "Millenarianism in the Babi and Baha'i Religions". *Millenialism and Charisma* içinde (der.) R. Wallis. Belfast: Queen's University Press.

Smith, P. 1987. *The Babi and Baha'i Religions: From Messianic Shi'ism to a World Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, W.C. 1957. *Islam in Modern History*. Princeton University Press.

Smooha, S. 1985. "Ethnic Groups". *The Social Science Encyclopaedia* içinde (der.) A. Kuper ve J. Kuper. London: Routledge.

Stevens, C. 1980. *Islam My Religion - An Interview*. London: Ta-Ha Publishers.

Süleymanoğlu, İ. 1992. *Mehdilik ve İmamiye*. İzmir: Nil Yayınları.

Şeyh Nâzım. 1980. *Mercy Oceans (Book Two) - Teachings of Mevlana Sheikh Abdul-*

*lah Ed-Daghestani En-Naqshbandi*. Konya: Sebat.

Şeyh Nâzım (Muhammed Nazım Kıbrısi).1986a. *Tasavvufi Sohbetler*. Istanbul: Nusli.

Şeyh Nâzım. 1986b. "News about the Rightly Guided One, Al The Mahdi". *A Talk by Hadrat Sheikh Nazim Al-Qubrusi Al-Haqqani*. Sheffield.

Şeyh Nâzım. 1987. *The Secrets Behind the Secrets Behind the Secrets*... Berlin: Duru Offset Print.

Şeyh Nâzım. 1988 (1981). *Mercy Oceans' Hidden Treasures*. Konya: Sebat.

Şeyh Nâzım. 1989. *Mercy Oceans - Sapphires From Serendib - Part One*. Sri Lanka: Arafat Publishing House.

Şeyh Nâzım. 1990. *Don't Waste* Sri Lanka: Arafat Publishing House.

Şeyh Nâzım. 1992. 'Şeyh Nazım ile Röportaj'. *Feyz*, 1(8).

Şeyh Nâzım. 1992b. "Görüntü Çok Mühim". *Sur*. Sayı: 193.

Şeyh Nâzım. *Tarihsiz-1*. *The Ways to the Heavens (2) The Naqshbandi Way*.

Şeyh Nâzım. *Tarihsiz-2*. "The Fruit of Real Belief and Perfect Practising is Peace" *An Interview with Maulana Sheikh Nazim al Haqqani*

Şeyh Nâzım, *Tarihsiz-3*, *The Naqshbandi Way - A Beginner's Manual*.

Talmon, Y. 1968. "Millenarism". *International Encyclopaedia of Social Sciences* Vol. 10: 349-362.

Tapper, N. ve R. Tapper. 1987. "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam". *Man*. 22 (1): 69-92.

Tapper, R. ve N. Tapper. 1991. "Religion, Education and Continuity in a Provincial Town". *Islam in Modern Turkey* içinde (der.) R. Tapper. London: I.B. Tauris.

Tapper, R. ve N. Tapper. 1994 (1987). "Allah'a Şükür Laik'iz: Bir Türk Kasabasında Fundamentalizmin Boyutları" (çev. T. Atay). *Türkiye Günlüğü*. Sayı 31: 127-146.

Tedlock, D. 1987. "Questions Concerning Dialogical Anthropology". *Journal of Anthropological Research*. 43(4): 327-337.

Tedlock, B. 1991. "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography". *Journal of Anthropological Research*. 47(1).

Ter Haar, J. 1990. "The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi". *Naqshbandis* içinde (der.) M. Gaborieau, A. Popovic ve T. Zarcone. Istanbul: Isis.

Ter Haar, J. 1992. "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order". *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* içinde (der.) L. Lewisohn. London, Khaniqahi Nimatullahi Publications.

Tevetoğlu, F. 1973. "Atatürk'ün Nakşbendi şeyhi Küfrevi-zade Abdülbaki Efendi'ye yazdığı mektuplar". *Hayat Tarih Mecmuası*. 2 (12): 20-24.

Tibi, B. 1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Life*. Oxford: Westview Press.

Toprak, B. 1981. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.

Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon.

Tuncay, M. 1981. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları.

Turner, B.S. 1978 (1974). *Weber and Islam*. London: Routledge.

*Türkiye Gazetesi Dini Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İhlas.

Uludağ, S. 1991 (1978). "Giriş: Kuşeyrî'nin Hayatı ve Eserleri". *Kuşeyrî Risalesi* içinde (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh.

Uludağ, S. 1992. "Bâyezîd-i Bistâmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Cilt 5: 238-241.

Üstün, K.,1973. *Devrim Şehidi Öğretmen Kubilay*. Ankara: Güvendi Matbaası.

Van Binsbergen, W.M.J. 1980. "Popular and formal Islam, and supra-local relations: The highlands of north-Western Tunisia, 1800-1970". *Middle Eastern Studies*. 16 (1): 71-91.

Van Bruinessen, M.M. 1978 *Agha, Sheikh and State - On the social and political organization of kurdistan*. Utrecht: Private.

Van Bruinessen, M.M. 1992. *Agha, Sheikh and State: the Social and Political Structures of Kurdistan (Revised edn.)*. London: Atlantic Highlands.

Van Bruinessen, M.M. 1993 (1992). *Kürdistan Üzerine Yazılar* . İstanbul: İletişim.

Vergin, N. 1985. "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış". *Toplum ve Bilim*. 29/30: 9-28.

Voll, J. 1979. "The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist". *International Journal of Middle Eastern Studies*. 10: 145-166.

Voll, J.O. 1982. *Islam - Continuity and Change in the Modern World*. Essex: Longman.

Watt, WM. 1988. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge.

Wensick, A.J. 1987. "Yadjudj wa-Madjudj". *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam. 1913-1936* (Photomechanical Reprint). Vol. 8: 1142.

Wensinck, A.J. 1991. "Al-Masih". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). Vol. 6.

White, H. 1990. "Michel Foucault". *Structuralism and Since - From Lévi-Strauss to Derrida* içinde (der.) J. Sturrock. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, B. 1963. "Millenialism in Comparative Perspective". *Comparative Studies in Society and History*. 6: 93-114.

Wilson, B. 1975 (1973). *Magic and Millenium*, UK: Paladin.

Yalman, N. 1968. "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey". *Archives Europeennes de Sociologie*. 10 (1): 41-60.

Yaşar, İ. 1985. *Muhaddes Emanetler* (Hazırlayan: N.B. Alsan). İstanbul: Yeni Asya.

Yılmaz, H.K. 1994. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Zarcone, T. 1993. "Hindistan'da Türk Tasavvufu: Yeseviyye Örneği" (Çev. S. Derin). *Dergâh*. Sayı 38.

Zubaida, S. 1994. *İslâm, Halk ve Devlet* (Çev. S. Oğuz). İstanbul: İletişim.

Zürcher, E.J. 1995. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim.

# Dizin


31 Mart Olayı 63

## A

Abdullah Gubarî 61
Abdülhakim Arvasî 64
Abdülhamid el-Zein 265
Abdülhâlik Gucduvânî 50, 51, 52
Abdülhamid 63
Adem-Havva 169, 187
Afganistan 222, 261
Ahmed Yesevî 52
Ahmediye 216
akıl 162, 187, 188
Alevîlik 68
Ali Abd-ül Razık 199
Ali Hoca 297
âlim 66, 110, 111, 112
âlimler 257
altın zincir 75
Anglikanizm 244
antisemitik 107, 108, 109
Araplar 231
Asil Nadir 89
Atatürk 73, 92, 247, 249, 323
ateizm 189
avam 280
Ayetullah Humeyni 82, 260, 261, 334
Aziziye Çevresi 276

## B

Babîlik 216
Bağdat 229
Bahaeddin Nakşibend 50-53, 69
Bahailik 216
Bareliler 274, 275
Başmürid 296
Batılılar 231
Bayezid Bistamı 36
beka 36
Bektasîlik 45, 68
bereket 42, 43
biat 96, 113, 114, 115, 117, 287
bid'at 270, 273, 284
bilgi 185
bilgisayar 171, 196
bilim 184
Birlik Kilisesi 128
Bosna 20
Bruney Sultanı 81
Budist 44
Budizm 101, 212
Bursa 72, 73, 224
Büyük Savaş 222
Büyükşeyh Dağıstanî 95, 221, 225, 236

## C

Cemaat-i Islâmî 274
Cemaleddin Afganî 198, 274
Cemaleddin Kaplan 247
Cerrahîye 136
Cezayir 256, 283, 288
cinsiyet 27, 28

## Ç

çağdaşlık 195
Çanakkale 73
çarşaf 204, 278

## D

Dawud Owen 98, 100
Deccal 224, 227, 228

demokrasi 258
Deobandîler 274, 275
Dergâh 81, 104, 126, 312, 317
din değiştirme 102
Diyanet İşleri Başkanlığı 244
Doğu-Batı Merkezi 127, 130, 131, 139
Dr. Fazıl Küçük 77, 92, 323
Durkheim 122, 362

# E

edeb 186, 302
Ehl-i Beyt 214, 221
Ehl-i Sünnet 60, 61, 66, 215, 246, 260, 271, 288, 289, 292
Ekber Şalı 240
el öpmek 307, 331
El-Ezher 38
El-Mekki 36
El-Sufiyye 289
El-Vahhabiyun 289
Emeviler 34
Emîr Külal 53, 54
Ensar el-Sünnet 289
Erzincanlı Fevzi Efendi 248
Erzurum Kongresi 248
Erzurumî Hacı Süleyman Efendi 71, 72
eskatoloji 25
esoteric 34
essentialism 22
etnisite 326
evliya 35

# F

Fatih-Çarşamba 71
Fatiha 144
Feyerabend 201
felsefe 199
fena 36
fena fi'ş-şeyh 135
Filistinli Şeyh Ali 338
Foucault 28, 200, 201, 291, 294
Fransız Devrimi 259
fundamentalizm 17, 18, 21

# G

gelenek 19
Girişim 292
gurur 168
Güney Asyalılar 93, 94
Güneyköy 72, 73

# H

Hace Baki Billah Kabuli 56
Hacegânlık 52
Hacer ül-Esved 222
Hacı Anne 76, 321
Hacı Bektaş 44, 45
Hala Sultan Tekkesi 70
Halep 77, 224
Halîfelik 244, 248
Halidiye 63
halife 42, 67
Halifelik 249
Halil Ata 54
Halkevleri 245
Hallac-ı Mansur 36
Halvetîlik 45
Hanbelilik 271, 289
Hanefîlik 311
Hare Krishna 101
Harîs Muhasibî 39
Hasan el-Benna 198, 274
hatm-i hacegân 52, 138, 139
havass 280
Haydarîlik 52
Hızır Aleyhisselam 51, 220
Hindistan 58
Hopîler 210
Horasan 224, 229
Hristiyanlık 44, 102
hümanizm 190
Hüseyin Hoca 312
Hz. Ali 67, 221, 224
Hz. Ebu Bekir 68
Hz. İsa 225, 226, 227, 228, 229, 235
Hz. Musa 164

# I

ibadet 165, 173
İbn Teymiye 268, 269

İbn-i Arabî 38, 269
İbn-i Suud 269
İbrahimî dinler 210, 227
İhvan ül-Müslimin 274
İmam-ı Azam 145
İmam-ı Gazali 36, 145
İmam-ı Rabbani 56, 145, 240
İmamiye 215
imamlar 324
İncil 18
İngiltere 77, 78, 85, 91
İran 222
İran İslam Cumhuriyeti 257, 259
İsa-Mesih 209, 227
İskenderpaşa Cemaati 204, 279
İslam fundamentalizmi 262, 263
İslâmi 21
İslâm dünyası 262
İslâmi Peygamberi 33, 39, 51, 66, 68, 74, 81, 83, 106, 139, 214, 221, 230, 269, 272, 273
İslâmcılık 20
İslamî milenaryanizm 208
İslamî modernistler 198
İslamileşme 263
İslamlar 265, 266
İsmailağa cemaati 277
İsrail 222, 229
İstanbul 71, 224, 231, 278

J

Jön Türkler 63, 242

K

Kabe 222
kabile 47, 48
kabirler 273
kadınlar 285, 330
Kadirîlik 45, 62, 71
kalb 124, 163
Kaplancılar 279
Kargo Kültleri 207, 212
karizma 83
Kelabazi 36
kelime-i tevhid 139, 166
kelimet-i kutsîye 50, 51
Kemalizm 242, 244
Kenyalı Muhammed İkbal Ali Han 98
keramet 43
Kıbrıs 70, 76, 77
Kıbrıs çıkartması 302
Kıbrıslılar 302
Kıyamet 218
kilise 128
Kolomb 210
komünizm 223
Konya 224
Körfez Savaşı 222
Kubbe't üs-Sulhada 221
Kubilay Olayı 64
Kudüs 229
Küfeli Ebu Haşim 32
Kuhn 200, 201
Kur'an 253, 271, 297, 306, 308, 310
Kur'an-Sünnet 33, 35, 106, 270, 272, 276
Kurtuluş Savaşı 249
Kuşeyri 36
Küfrevîzade Abdülbaki Efendi 248
Kürdistan 255
Kürt milliyetçiliği 64
Kürtçülük 252, 255

L

Laestadianism 209
laik cumhuriyet 250, 332, 335
laiklik 240, 245, 255
Londra 23, 27, 76, 77, 131, 275, 280, 282, 296, 298, 311, 313, 328, 343
Lord James Reidheaven 98
Lord Yarborough 98

M

Ma'ruf Kerhî 32, 39
marifet 185
medh-ü sena 273
Medine 221, 223, 224, 230, 268, 269
Mehdî 25, 207, 213, 214, 368
Mehdiye hareketi 216
Mehmet Ali Paşa 270
Mekke 77, 217, 220, 221, 224
*Mektûbat* 58

Melanezya 211
Menemen Olayı 332
Menzil 279
Merkez Camisi 282, 288
mesihçilik 209
Mevlana Mevdudi 198, 274
Mevlâna Halid Bağdadî 56, 62, 67, 240
Mevlevîlik 45, 71
mevlid 128
mihrab 133
milenaryanizm 207, 208
Millî Görüşçüler 279
milliyetçilik 253
Mirza Gulam Ahmed 217
mistisizm 31
Mithat Hoca 313
modern 65, 108
modernite 177, 181
monarşi 258, 260
*Muhabbet* 303
muhabbet 39
Muhammed Abduh 198, 274
Muhammed el-Mehdî 221
Muhammed ibn Abdülvahhab 268
Muhammed Ikbal 199
Mukaddes Emanetler 224, 256
musafaha 145, 146
Mustafa Kemal 242, 247, 249
Muvahhidun 271, 288
müceddid-i elf-i sâni 57, 58
müceddidîlik 62
Müceddidiye 58, 63
müftedi 97
mürid 115, 116
müridler 324
mürşid 41
mürşid-i kâmil 84

## N

Nakşibendîler 24
Nakşibendîlik 49, 51, 248
Nakşibendi 287
Necd 268, 269
nefs 123, 155, 157-175, 187, 367
nûr 162
Nurcular 279
Nurculuk 228

## O

Osmanlı İmparatorluğu 250, 251, 270
Osmanlılar 61
Osmanlılık 251, 252

## P

Peckham Camisi 80, 104, 126, 312, 314, 317, 328
Pehlevî hanedanı 260
pîr 1
PKK 254, 255
postmodernizm 177
Puncab 115
punk 83
put 247

## R

rabıta bi'ş-şeyh 137
rabıta 135, 136
rabıtatü'l-kabir 136
Râbıtatül Alemil İslamî 313
Rabia Adeviyye 39
Ramazan Güney 89
Rauf Denktaş 77
Reşid Rıza 198
rıfk 81
ritüel 122
Riyad 222
Rub el-Hali 221
ruh 124, 162, 173
Rumi Kardeşler 84
Rumlar 303
Rusya 222

## S

Saddam 222
Safeviler 61
Sahîh hadis 215
Sahib üz-zaman 220
Said-i Nursî 197
sakal 204
salâvat 134, 138, 144
Salman Rüşdi 94
Saltanat 261
Sancak-ı Şerif 256
sarık 87, 203

Saussure 286
Scott 295
sekülerizm 190
Semerkand 55
Senegal 41
senkretizm 57
sesli zikr 122
sessiz zikr 122
seyr-i sülûk 41
Seyyid Ahmed Barelî 59, 275
Seyyid Ahmed Han 198
Seyyid Kutub 198, 274
sırr-ı azam 75
Sihler 59
silsile 66
Simavlı Molla İlahî 60
sofra 145, 146
Somali 44
söylem 28
spor 197
Sudan 216
sûfî 31
Sultan 258
Sulucakaralıöyük 44
Sun Myung Moon 128
Suudi Arabistan 262, 274
Suudi Arabistan krallığı 217, 223, 268, 270, 282
Sühreverdîlik 45
Süleymancılar 279
Sünnet 272

## Ş

Şah Veliyullah Dehlevî 58, 59
Şam 62, 72, 73, 78, 223, 224, 225, 229
Şapka devrimi 64
Şazeliye 133, 136, 142
şehadet 134
Şeriat 37, 250
Şeyh Abbas 77
Şeyh Abdullah Dağıstanî 72, 73
Şeyh Adnan Kabbanî 76
Şeyh Ahmed Buharî 60
Şeyh Cemaleddin Gümüşî 74
Şeyh Ebu'l Hakır 59
Şeyh Erbilli Esad Efendi 332
Şeyh Esat Coşan 204, 205, 279
Şeyh Has Muhammed Şirvanî 74
Şeyh Hişam 76, 117, 118, 219, 220, 223, 224, 231
Şeyh Hüseyin 77
Şeyh İsmail el-Enerânî 74, 75
Şeyh Mahmud Efendi 79, 204, 277, 281
Şeyh Mehmed Zahid Kotku 64
Şeyh Mevlana Halid 136
Şeyh Muhammed Masum 136
Şeyh Muhammed Murad Buharî 61
Şeyh Muhammed Yeragî 74
Şeyh Nâzım Camisi 80, 276, 296, 337
Şeyh Nâzım Kıbrısî 22, 69, 70, 138, 224, 231, 234, 236, 251, 277, 330, 341
Şeyh Raşit Erol 279
Şeyh Said İsyanı 64
Şeyh Şamil 74, 75
Şeyh Serafeddin Dağıstanî 72, 73, 248
Şeyh Yusuf (Mısırlı) 95, 117, 118, 338
Şeyh Zeyaeddin Gümüşhanevî 63, 67
şeyh 37, 39, 40, 41, 42, 66, 110, 111, 112, 138
Şeyhler 272, 279
Şeytan 124, 129, 161, 169, 195, 227
Şiilik 61, 260
Şirk 269, 273
Şûra 259

## T

Taha Hüseyin 199
takva 39
Taoizm 101
tarikat 40, 105, 147
tarikat-ı aliyye 71
tarikatlar 44, 46, 49, 105, 136, 215, 245, 250
tasavvuf 31, 33, 34
Tebliğciler 279
tekke 40, 64
teknoloji 189, 191, 197
televizyon 196
tesbih namazı 299
tesettür 100, 101

Ticanîlik 288
Ticaniye 46, 49
Timur 53
TKP 83
Topkapı Sarayı 256
topluluk 28
Tottenham 91
Trablus 224
Trablusşam 115
Trabzon 70
Tunus 288
türbeler 269, 270, 273
Türkçe Ezan 64
Türkiye Cumhuriyeti 250, 252, 255
Türkiyeliler 302

## U

Ubeydullah Ahrar 55; 56, 60
ulema 35, 36
uyuşturucu 95

## Ü

üveysîlik 51

## V

Vadi el-Fatıma 220
Vahdet-i Vücud 38
Vahhabî 267, 285
Vahhabilik 231, 267, 268-289
velî 42 107
Veysel Karanî 51
*Volkan* 63

## Y

Yahudiler 108, 109, 110, 187, 22
229, 267
Yahudilik 209, 211
Yeseviye 52, 53
Yeşil bayrak 331
Yeşil sarık 333
Yunan İsyanı 62
Yusuf Hemedanî 50, 51
Yusuf İslam 306

## Z

Zambiya 211
Zerdüştlük 209
zikr 54, 94, 121, 122, 124, 125, 13
155, 293, 296, 309, 337, 367
zikr-i hâfî 51
zikr-i kalbî 122
zikr-i lisanî 122
zühd 31

İslâmî hareketlerin yükselişinin bütün dünyada yarattığı şaşkınlığın biraz yatışmasından sonra, yekpâre bir "İslâm"dan ziyade "İslâmlar"dan söz etmenin daha isabetli olduğu anlaşılmaya başlandı. Değişik İslâmî tarikatlar ve onların her bir cemaati, farklı İslâm yorumlarını, kültürleri ve yaşam dünyalarını varediyor. Elinizdeki antropolojik inceleme, İslâm tarikatlarının en yaygınlarından olan Nakşibendîliğin bir cemaatini ele alıyor: Şeyh Nâzım Kıbrısî cemaatinin Londra'daki kolunu... Tayfun Atay'ın çalışması, bu cemaatin din ve dünya algısını, ondan da öte gündelik hayat tecrübesini bütün boyutlarıyla yansıtıyor. Grubun tasavvuf pratiğiyle ilgili tasvir ve gözlemler, kitabın etkileyici ve özgün yanlarından biri. Atay, cemaatin modern hayatla ilişkisini düşünsel ve pratik düzlemde inceliyor - topluluğun bir Batı metropolünde yerleşik olması, modernlikle ve Batı'yla ilişkiyi daha da ilginç kılıyor. Cemaatin diğer İslâmî topluluklara ve anlayışlara bakışı ve bu çerçevedeki sert zıtlaşmalar, İslâm dünyası içindeki farklılaşmaların çarpıcı bir örneğini sunuyor. Şeyh Nâzım Kıbrısî'nin Türkiye'deki ("Kemalist") rejimle ve başka politik konularla ilgili tutumu ve bu tutumun diğer Nakşibendî cemaatleriyle kıyası, sözkonusu farklılaşmanın politik düzlemde yol açabildiği sonuçlara ışık tutucu nitelikte. Bu kitap Türkiye'de de ilgi konusu olan özgül bir İslâmî cemaat üzerine derinlikli bir inceleme - çağdaş İslâm'la ilgili merak ve tartışma konusu olan birçok şey hakkında da veriler ve teorik ipuçları veriyor aynı zamanda.

İLETİŞİM 396
ARAŞTIRMA İNCELEME 62

ISBN 975-470-592-5
9 789754 705928