

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA
CEMAATLERDE KADIN:
İSMAİLAĞA ÖRNEĞİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Filiz KAFADAR

İstanbul
Aralık, 2019

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA
CEMAATLERDE KADIN:
İSMAİLAĞA ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Filiz KAFADAR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Kadir CANATAN

İstanbul
Aralık, 2019

ÖNSÖZ

Toplumun gündelik yaşamdaki pratiklerinin kaynağının izini sürmenin heyecanı ile başladığım yüksek lisansımda, özelde araştırmış olduğum tarikat cemaatlerinin, sosyolojik anlamda oldukça fazla veri kaynağına sahip oldukları ve konunun çok farklı yönlerden araştırılmaya müsait olduğu kanaatindeyim. Bu çalışmanın, farklı yönlerden yapılacak araştırmalarda bir basamak görevi görmesi en büyük temennimdir.

Başta desteklerinden dolayı değerli tez danışmanım Prof. Dr. Kadir CANATAN'a, tez çalışmamın başından itibaren desteğini esirgemeyen Doç. Dr. Alev Erkilet hocama, tez sürecinde moral desteği sunan yakın arkadaşlarıma, maddi manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim sevgili eşim Turgay Kafadar'a, tez sürecinde destek ve duasını esirgemeyen canım anneciğim Aynur Seyhun'a ve bu zorlu süreçte bana tahammül gösteren sevgili çocuklarım Rana Ceren, Muhammed Kerem ve Bilal Erdem'e teşekkürlerimi sunarım.

Filiz KAFADAR

İstanbul 2019

ÖZET

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ BAĞLAMINDA CEMAATLERDE

KADIN:

İSMAİLAĞA ÖRNEĞİ

Filiz KAFADAR

Yüksek Lisans, Sosyoloji

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kadir CANATAN

Aralık-2019, 114 Sayfa

Gündelik hayat sosyolojisinin sosyal bilimlerdeki geçmişi çok uzun yıllara dayanmamakla birlikte araştırmacıların ilgisini kısa zamanda kendisinde toplayabilmiştir. 60'lı yıllarda başlayan ve gecikmeli de olsa Türkiye'de sosyal bilimler alanına dahil olan gündelik hayat sosyolojisi, farklı perspektiflerden inceleme konusu olmuştur. Sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji, etnometodoloji vb. gibi anlamaya yönelik mikro-sosyoloji teorileri bağlamında incelendiği gibi eleştirel teorilerle de incelenmektedir.

Toplumsal araştırmalarda dinin ne denli önemli olduğunu, mensuplarının gündelik hayatlarındaki pratiklerden hareketle okumaya çalışmak, sosyal bilimler açısından daha isabetli çıkarımlar yapmaya olanak verecektir. Türkiye'de dini geleneğin oluşmasında ve yaygınlaşmasında tasavvufun yeri azımsanmayacak kadar önemlidir. İrfani bakış açısı, Osmanlı'dan günümüze gelinceye kadar, toplumun dini inanışlarına ve pratiklerine yön vermektedir.

Dini gruplarda ya da cemaatlerde kadınların (görünmeyen) lokomotif güç olduğu birçok araştırmada ortaya konulmaktadır. Bu araştırma, cemaat üyesi olan kadınların gündelik yaşamlarına *Gündelik Hayat Sosyolojisi* merceği ile bakabilmenin imkânları üzerine yoğunlaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Kadınlar, Tasavvuf ve Tarikatlar, İsmailağa Cemaati.



ABSTRACT
THE WOMEN IN COMMUNITIES IN THE CONTEXT OF THE SOCIOLOGY
OF DAILY LIFE:
THE CASE OF ISMAILAGA

Filiz KAFADAR

Master, Sociology

Thesis Advisor: Prof. Dr. Kadir CANATAN

December-2019, 114 Page

Although ‘the sociology of everyday life’ in social sciences has not a long history, it has attracted very soon the attention of researchers. In Turkey starting from the 1960s, albeit with some delays, the sociology of everyday life involved in the field of social sciences. It has been under examination from different perspectives as Symbolic interactionism, phenomenology, ethnomethodology, micro-sociological theories as well as critical theories.

Attempts to read in social studies the importance of religion, based on the practices of its members in their daily lives, will allow more accurate inferences. The Sufism has an important role in the formation of the religious traditions in Turkey. From the Ottomans to the present day, the ‘*Irfani*’ perspective has guided the religious beliefs and practices of society.

Many studies demonstrated that women are the (invisible) locomotive power in religious groups or communities. This research focuses on the possibilities of looking at the daily lives of community members through the lens of Sociology of Everyday Life.

Keywords: Sociology of Everyday Life, Women, Sufism and Sects, Ismailaga Community.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLO LİSTESİ.....	ix
BİRİNCİ BÖLÜM.....	1
GİRİŞ.....	1
1.1. Problem.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	3
1.3. Yöntem.....	5
1.4. Sınırlılıklar.....	7
1.5. Araştırmanın Tasarımı.....	7
İKİNCİ BÖLÜM.....	8
GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ.....	8
2.1. Sosyolojide Yapı-Fail Tartışmaları.....	8
2.2. Gündelik Hayat Sosyolojisi İle İlgili Yaklaşımlar.....	17
2.2.1. Herbert Blumer/ Sembolik Etkileşimcilik.....	18
2.2.2. Herold Garfinkel/ Etnometodoloj.....	20
2.2.3. Peter Berger / Fenomenoloji.....	25
2.2.4. M. De Certeau/ Strateji ve Taktikler.....	27
2.2.5. Henri Lefebvre/ Modern Gündelik Hayat.....	29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	32
BİR DİNİ GRUP OLARAK İSMAİLAĞA CEMAATİ	32
3.1. Nakşibendilik Geleneği ve İsmailağa Cemaat i.....	39
3.2. Cemaatin Genel Görüntüsü ve Kurumsal Yapısı.....	46
3.3. Tarikatın Temel Felsefesi.....	49
3.3.1. İlim.....	50
3.3.2. Amel.....	51
3.3.3. İhlas.....	52
3.4. Kitapları ve Eğitim Çalışmaları.....	54
3.4.1. Kaynak Kitaplar.....	54
3.4.2. Fıkıh Kitapları.....	54
3.4.3. Hadis Kitapları.....	54
3.4.4. Arapça Dilbilgisi Kitapları.....	54
3.4.5. Ahlak kitapları.....	54
3.5. İsmailağa Cemaatinde Kadınlar.....	59
3.6. Kadınların Eğitimleri.....	62
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	64
İSMAİLAĞA CEMAATİNDE KADINLAR	64
4.1. Kadınların Demografik Özellikleri.....	64
4.2. Kadınların Giyim Tarzı ve Anlamı.....	68
4.3. Kadınların Aile İçi İlişkileri.....	72
4.4. Kadınların İsmailağa Cemaatini Tercih Etme Sebepleri.....	76
4.5. Kadınların Cemaate Bakış Açılıarı.....	78
4.6. Kadınların Günlük Yaşamında Sohbetin Yeri.....	82
4.7. Kadınların Eğitim Faaliyetleri.....	84
4.8. Kadınların Gündelik Hayatları.....	87
SONUÇ	94
KAYNAKÇA	101

TABLO LİSTESİ

Tablo 4.1: Kadınların Demografik Özellikleri.....	67
--	----



BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Problem

Sosyolojik kuramların anlaşılmasını kolaylaştıran önemli argümanlardan biri, sosyolojik perspektifleri sınıflandırma çalışmalarıdır. Margaret Polama (1979), toplumsal gerçekliğe ilişkin varsayım ve metodolojileri açısından sosyolojik kuramları üç grupta sınıflandırmaktadır.¹ Sosyolojiyi sınıflandırırken tek bir kriter kullanmayan Polama, pozitivist/naturalist sosyoloji, hümanist/yorumlayıcı sosyoloji ve değerlendirci sosyoloji olmak üzere üçlü bir sınıflandırmaya gitmiştir. Sosyolojinin başladığı ve geliştiği süreçte temelde tek ikilem etrafında tartışmaların yapıldığını ifade eden Polama, sadece Pozitivist/naturalist sosyolojinin değil hümanist/yorumlayıcı sosyolojinin de bilimsellik iddiasında olduğunu söylemektedir. Polama, klasik dönem sosyoloji anlayışında birbirine muhalif bu ikilemin, çağdaş sosyolojide yaklaştıklarını ve sonuç olarak çağdaş dönem sosyolojisinin, toplumu çözümlenmede başvuracağı birden fazla varsayımı bünyesinde barındırandan yeni teoriler üretmek durumunda olduğunu ifade etmektedir.

Sosyolojiye isim babalığı yapan Auguste Comte, çoğu uygar ulusun yaşamakta olduğu kritik durumdan çıkış yolunu gösteren yeni toplumun zorunlu temelini yalnızca pozitvizmin sağladığını yazmaktaydı.² Sosyolojinin gelişmesine katkı sağlayan Emilie Durkheim ve eleştirel perspektifle toplumdaki çatışmalara dikkat çeken Karl Marx klasik sosyolojide öne çıkmış ve ortaya koydukları fikirlerin sentezleriyle yeni kuramların oluşmasına önayak olmuşlardır. Doğa bilimlerinin hâkim olduğu klasik sosyolojinin kırılma noktasını oluşturan Max Weber, anlamacı

¹ Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş (Ankara: Palme, 2012), 6.

² Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay (Ankara: Bilim Sanat, 1998), 53.

vestehern bakış açısıyla sosyolojiye yeni bir yön kazandırmıştır. Gündelik hayat sosyolojisi ise bu kırılmanın bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak klasik teorisyenlerin makro düzeydeki toplumsal değişime ve kaos ortamına ilgilerinin yoğunlaşması, gündelik hayat sosyolojisinin zamansal olarak daha geç yaygınlaşmasının temel sebeplerden biri olarak görülmüştür.

Gündelik hayat sosyolojisi, farkında olmadığımız ve sorgulama imkânı bulamadığımız günlük rutinelere kuş bakışı bakabilme imkânı sağlamaktadır. “Gündelik hayat” bir insanın gündelik olarak yaptığı, düşündüğü, hissettiği şeyleri içine alan bir kavramdır.³ Bu durumda, gündelik hayat analiz edilirken toplumsal pratiklerin yanında, bunları yönlendiren his ve düşüncelerin de hesaba katılması gerekmektedir. Günlük rutinlerin basit, düzensiz, rastlantısal ya da bireysel görülerek toplum incelemelerinde hesaba katılmaması da, bahsi geçen gecikmenin nedenleri arasında zikredilebilir. Toplumsal yapılar, tek tek bireylerin bir araya gelmesi ve etkileşimi ile oluşur. Dolayısıyla, gündelik hayatı analiz etmeden toplumsal yapıyı anlamak mümkün olmadığı gibi, toplumsal yapıyı görmezden gelerek de bir gündelik hayat sosyolojisinden bahsetmek mümkün değildir. İkisi arasında diyalektik bir bağ bulunmaktadır.

Gündelik hayat sosyolojisini bilimsel çerçeye çekebilmek için uzun uğraşlar veren sosyal bilimcilerden bahsedilebilir. Bunların arasında, sembolik etkileşimci yaklaşımla Herbert Blumer gündelik hayat sosyolojisinde temeli oluşturan isimdir. Yöntem ve kuram olma konusunda tartışmalara neden olan Harold Garfinkel etnometodolojik yaklaşımıyla gündelik hayatın izlerini sürmede önemli metodolojik katkı sağlamıştır. Fenomenolojik yaklaşımıyla Peter Berger, gündelik hayatın anlamları üzerine yoğunlaşmaktadır. Gündelik hayata eleştirel bakış açısı getiren Henri Lefebvre, modern dönemin gündelik hayatı kuşatan gücünü vurgularken, M. De Certeau ise iktidarın gücüne karşı güçsüz olanın taktikleri ile yeniden ve yeniden üretilen gündelik hayat vurgusu yapmaktadır. Gündelik hayatı inceleyen daha bir çok isimden bahsedilebilir ancak araştırmanın genel seyri bu isimlerin yaklaşımlarıyla devam edecektir.

Gündelik hayat sosyolojisinin uygulanacağı yerlerden birisi toplumsal gruplardır. Araştırma konusu olan İsmailağa Cemaati, toplumsal gruplar içinde yer alan dini

³ Ensar Çetin, *Gündelik Hayat Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet, 2013), 27

gruplara örnek gösterilebilir. Sosyal bilimlerde daha geniş anlamı olan *cemaat* kavramı, toplumumuzda dini grupları tanımlamak için kullanılmaktadır. Dini cemaatler, sosyolojik araştırmalar için geniş bir alana sahiptir. Ekonomik, sosyal, psikolojik, eleştirel ya da yapısalcı perspektiflerle incelenmeye müsait bir zemindir. Bu zeminin daha sağlıklı anlaşılmasına imkân sağlayacak olan gündelik hayat sosyolojisidir.

Kalkış noktası aynı din olan ancak farklı biçimleriyle toplumda yer alan cemaatlerin; kendine has disiplinleri, hiyerarşik yapıları, din ve toplum algıları, kadın ve erkek olarak bireye biçtiği rolleri itibariyle çeşitlilik göstermektedir. Gündelik hayat sosyolojisi bağlamında cemaatlerin analiz edilmesiyle bu farklılıkların kaynağına ulaşmak mümkündür. Zira her cemaat mensubu, kendi düşünce ve his dünyasından beslenerek davranış sergilemektedir. Araştırma konusu olan İsmailağa Cemaati kadınlarının gündelik hayat pratiklerine yön veren saikler; sembolik etkileşimci, fenomenolojik, etnometodolojik ve eleştirel perspektifler çerçevesinde incelenmektedir. Araştırma, gündelik hayat sosyolojisiyle cemeet üyesi kadınların gündelik yaşamlarının analiz edilmesinin imkânlarını yakalamaya çalışmaktadır. Böylelikle, Türkiye özelinde önemli yeri olan dini cemaatlerin toplumdaki yeri, üyelerin cemaat içindeki yeri ve cemaatin üyeler tarafından nasıl algılandığı sorularına cevap aranacaktır.

1.2.Araştırmanın Amacı ve Önemi

Dinin toplum açısından önemi nedir sorusu sorulduğunda bundan neyin anlaşıldığı önemli bir husustur. Din ve toplum iki ayrı olgu kabul edildiğinde, birincisi dinin toplum üzerindeki etkisi; ikincisi toplumun din üzerindeki etkisi; üçüncüsü karşılıklı etkileşimleri ile ortaya çıkan sosyal ve dini formlar; dördüncüsü, bizzat “din” merkezli oluşan gruplar ve cemaatlerdir.⁴ Bu araştırma din merkezli oluşan grup ve cemaatleri merkezine almaktadır.

Toplumunu oluşturan çok çeşitli insan birliktelikleri söz konusudur. Toplumsal gruplar sosyolojinin araştırma alanı olarak önemli bir yer teşkil eder ve temelde yığın ve grup ayrıştırması yapılmaktadır. Toplumsal grup: “*Resmi ya da gayri resmi üyelik*

⁴ Mustafa Tekin, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Rağbet, 2016), 20.

kriterleriyle tanımlanan, görece istikrarlı bir karşılıklı ilişkiler modeliyle birlik olma duygusunu paylaşan ya da kendilerini birbirlerine bağlı hisseden çok sayıdaki kişinin oluşturduğu bir kümelenme” ⁵ olarak tanımlanabilir. İnsanlar, toplum yaşamında “ortak” bazı değerlerde buluşarak bir araya gelirler ve gruplar oluştururlar. Bir araya gelen bu insan toplulukları, kendi içlerinde biz duygusu oluştururlar ve diğer topluluklardan, toplumdan görece ayrışırlar.⁶ Dini gruplarda bu ayrışmaları ve biz duygusunu oluşturan ve besleyen, gruba has bir dünya görüşü, ritüeller, yeme-içme-giyinme gibi gündelik pratikler bulunmaktadır. Tüm bu özellikleriyle birlikte dini gruplar toplumdaki diğer insanlarla etkileşim halindedir. Dini grup ya da cemaatlerin büyük bir kısmı kadim tasavvuf geleneğinden gelmektedir. Yaygın olarak bilinen tasavvufun bir hal ilmi ve manevi terbiye olduğudur. İbn Haldun bu hususa şöyle dikkat çekmektedir.

*Tasavvuf, Batını ve ahiri ameller icra edilirken, bu husustaki hududu aşmadan Allah karşısında gösterilmesi gereken güzel edebe riâyetkar olmak, kalbi fiillere birinci derecede önem vererek bunun gizli cihetini denetlemek ve bu suretle kurtuluşa haris olmaktır.*⁷

Bu tanımlamanın yanında tasavvufun tarihsel ve toplumsal karşılığı görmezden gelinmemelidir. Bu manada tasavvuf akademik bir çalışma olmanın ötesinde günümüzde toplumsal karşılığı olan tarikat ve cemaatler üzerinden varlığını sürdüren organizmalardır. Sosyal yapısıyla o artık sosyal bilimlerin nesnesi olmaktadır.⁸ Tarikatlar, prensip ve kuralları bakımından ilahiyat sahasının bir konusu olurken, üyeleri ve onların gündelik hayatları bakımından sosyolojinin konusu olmaktadır. Bu

⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Ankara: Bilim Sanat, 1999), 285.

⁶ Tekin, *Din Sosyolojisi*, 243.

⁷ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ, 4. bs (İstanbul: Dergah, 2016), 82.

⁸ Hür Mahmut Yücer, “*Ortak Sosyal Bilimsel Çalışmaların Önemi: Sosyoloji ve Tasavvuf Disiplinleri Arasındaki İmkanlar Üzerine*” VI. Tasavvuf Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı, Karabük 2017.

konuda yapılan araştırmaların çoğalmasý hem gündelik hayat sosyolojisi hem de tasavvuf sosyoloji çalışmalarını daha zengin bir literatüre ulaştıracaktır.

Merkezi İstanbul Fatih'te bulunan İsmailağa Cemaati, kökleri itibariyle çok gerilere giden tasavvuf geleneği içinde değerlendirilebilecek bir cemaattir. İsmailağa cemaatinin sayısı bilinmeyen ve herhangi bir denetime tabi tutulamayan yaygın Kur'an kursu ağı bulunmaktadır. Bu kurumlar aracılığıyla yaptıkları faaliyetlerde, topluma ulaşma konusunda önemli başarı gösterdikleri görölmektedir. İsmailağa cemaatinin yoğunlaştığı konulara bakıldığında, özellikle pratik hayata yönelik tavsiye ve yönlendirmeleri dikkat çekmektedir.

Kadınların cemaat içindeki aktif rolü göz önünde bulundurulursa, gündelik hayat pratiklerinin analiz edilebilmesi için kadın merkezli bir araştırma yapılması daha isabetli görölmektedir. Araştırmanın amacı, bu çalışmaları yürüten kadınların gündelik hayat pratiklerinin bir fotoğrafını çekerek, sosyal/dini grupların çeşitli renklerini ortaya çıkarmak, toplumdaki etki düzeylerini araştırmak ve dini cemaatlere dair okumaları daha anlaşılır hale getirmektir.

1.3.Yöntem

Yöntem, bilimin veya somut bir araştırmanın yöneldiği amaca ilişkin düşünsel bir girişim ve tutumu ifade eden bir araştırma planıdır.⁹ Plandan bağımsız bir bilimsel araştırma düşünölemediği gibi doğru plan yani metodun tercih edilmesi de önemlidir. En temelde nicel ve nitel olmak üzere iki farklı metodolojiden bahsetmek mümkündür. Bir tarafta nicel araştırma yöntemiyle katı toplumsal gerçeklikler, diğer taraftan da nitel araştırma yöntemiyle toplumsal gerçekliğin özgülüğü ortaya konulmaktadır. Birincisine pozitivism ikincisine de yorumlayıcı paradigma hakimdir. Gündelik hayat sosyolojisinin kaynağı anlamacı ve yorumlayıcı sosyolojiye dayanmaktadır. Anlamacı ve yorumlayıcı bakış açısında, pozitivismin katı gerçeklik sayılıtlarından öte çoklu gerçekliklerin olduğu kabul edilmektedir. 19. yy. sonlarından itibaren, tek bir gerçeklikle toplumların açıklanamayacağı gerekçesiyle pozitivist bakış açısını temsil eden bilim insanlarına eleştiriler yöneltilmektedir.

⁹ Barlas Tolan, *Sosyoloji* (Ankara: Gazi, 2015), 200.

Bugün bu paradigmayı kullanan birçok bilim insanı dünyanın kesin olarak bilinemeyeceğini kabul etmektedir.¹⁰

Gündelik hayat, özgüllüğü ve birbirinden farklı gerçeklikler barındırması onun nitel metodolojiyle analiz edilmesini gerektirmektedir. Nitel araştırmacılar buldukları çevreyi ayrıntılı olarak betimlemeye çalışırlar. Bu betimleme esnasında olayları ve insan davranışlarını, bağlamsal ve süreçsel olarak anlamaya çalışır. Araştırmacı, betimlemeye çalıştığı sosyal gerçekliği muhatabın gözüyle analiz etmeye çalışır. Böyle bir çalışma için uygun olan yöntem saha araştırmasıdır. Saha görüşmesi, bir araştırmacıyla bir üyenin ortak ürünüdür.¹¹ Saha araştırmalarında kullanılan mülakat yöntemi, yapılandırılışlarına göre; tam yapılandırılmış, yarı yapılandırılmış ve yapılandırılmamış olarak üçe ayrılmaktadır. Bu araştırmada kullanılan yarı yapılandırılmış görüşmelerdir. Bu format konuşma sürecinde farklı sorularla konunun açılmasına ve konu hakkında yeni fikirlere ulaşılmasına yardım eder.¹² Dolayısıyla açık uçlu hazırlanmış olan sorular, görüşme sürecinin seyrine göre şekil almıştır.

Saha araştırması için belirlenen 30 kişi ile birebir görüşmeler yapılmıştır. Görüşme yapılacak kişilerin tespit edilmesinde cemaatte aktif rol alması tercih sebebi olmuştur. Ancak aktif olmayan kişilerle de görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada hemen her yaştan kadın yer almaktadır. Ancak değerlendirme yapılırken çoğunluklu olarak 30-40 yaş arası kadınlar gözününde tutulmuştur. Zira genç üyelerin gündelik hayatlarını etkileyen daha geniş bir alan vardır. Dolayısıyla gençler daha farklı konu başlıkları altında incelenmelidir.

Mülakat görüşmeleri çoğunlukla referans üzerinden gerçekleştirilmiş, referans olmadan sadece iki görüşme yapılmış ve katılımcılar kartopu yöntemi ile çoğaltılmıştır. Cemaatin kadın üyelerinin içe kapalı yapısı, mülakatlar konusunda

¹⁰ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, çev. Ali Ersoy ve Pelin Yalçınoğlu, 4. bs (Ankara: Anı, 2014), 10.

¹¹ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2*, çev. Sedef Özge, 8. bs (Ankara: Yayınodası, 2016), 585.

¹² Saharan B. Merriam, *Nitel Araştırma*, çev. Salahattin Turan, 3. Bs (Ankara: Nobel, 2013), 88.

ikna sürecinde sıkıntı yaşanmasına neden olmuştur. Neden bu araştırmayı yaptığım konusu, görüşme öncesinde uzun uzadıya anlatılmaya çalışılmıştır. Görüşme yapılan kadınların büyük çoğunluğu hoca olduklarından dolayı görüşmeler zaman zaman vaaz ortamına dönüşmüştür. Bununla beraber kadınların kullandıkları dış kıyafet, katılımcı belirlemede kolaylık sağlamıştır.

1.4. Sınırlılıklar

Araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturmak için temelde başvuru kaynağı Ali Esgin ve Güney Çeğin editörlüğünde hazırlanmış “Gündelik Hayat Sosyolojisi, Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar” isimli eserdir. Bununla birlikte;

- ✓ Araştırma 2018–2019 yılları arasında İstanbul genelinde ulaşılma imkânı bulunan 30 kadınla yapılmıştır.
- ✓ Araştırma yarı yapılandırılmış mülakatlar ve katılımcı gözlem tekniğiyle yapılmıştır.
- ✓ Katılımcı gözlem için kadınların sohbet ortamları, mülakatlar için ise Kur’an kursları tercih edilmiştir.

1.5. Araştırmanın Tasarımı

Tüm bu çalışma dört bölüm halinde tezde yer almaktadır. Birinci bölümde: tezin konusunun problematiği, önemi, yöntemi ve sınırları ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde cemaat üyesi kadınların gündelik hayatlarını mercek altına alacak kuramsal çerçeve yer alacaktır. Bu bölümü oluşturan gündelik hayat sosyolojisi işlenmeden önce, geçmişten bugüne sosyolojideki yapı-fail tartışmaları ve gündelik hayat sosyolojisine giden kuramsal izler sürülerek analiz edilmektedir. Bu bölümde, faili merkeze alan kuramlara özel başlık açılarak gündelik hayat sosyolojisine kuramsal katkıda bulunan isimler yer almaktadır. Üçüncü bölümde: araştırmaya konu olan İsmailağa Cemaatinin, dini bir grup olarak genel yapısı, tarihsel serüveni, felsefesi, eğitim programları ve özelde kadın üyeler ve çalışmaları incelenmektedir. Dördüncü bölümde ise: yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen veriler gündelik hayat sosyolojisi bağlamında açıklanmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ

Gündelik hayat sosyolojisi bu araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Gündelik hayatın muğlak yapısı onun, tanımlanması ve kuramsal zemine yerleştirilmesinde zorlukların yaşanmasına neden olmuş ve hala olmaktadır. Ancak tüm bu zorluklara rağmen *Gündelik Hayatla* ilgili çeşitli kuramsal çalışmalar yapılmıştır.

Dini cemaatlerde kadınlar, özellikle cemaatin felsefe ve prensiplerini yeni kuşaklara aktarmakta büyük rol oynamaktadır. Dolayısıyla, kadınların cemaat yapısına yükledikleri anlam ve kadınların gündelik hayatında cemaat yapısının etkisi ayrı bir anlam kazanmaktadır. Fail, eylemi ve onu yönlendiren sebepler gündelik hayat sosyolojisinin cevabını aradığı temel sorulardır. Ancak fail ve eyleme geçmeden önce sosyoloji geleneğinde yapı fail tartışmalarına gözetmek, gündelik hayatın önemini ortaya çıkarmak için yararlı olacaktır.

2.1.Sosyolojide Yapı-Fail Tartışmaları

Yapı-fail ikilemi, sosyolojinin kuruluşundan günümüze kadar süre gelen tartışmaların başında gelmektedir. Araştırmanın konusu olan "Gündelik Hayat Sosyolojisi" fail odaklı mikro sosyoloji kuramlarından biridir. Sosyolojiyi tanımlamak için süreci, metodolojiyi ya da paradigmayı temel alan tasnifler yapıldığını ve Poloma'nın üçlü tasnifinden bahsedilmişti (1-Naturalist/pozitivist sosyoloji 2- Hümanist/yorumlayıcı sosyoloji 3-Değerlendirici sosyoloji). Natüralist /Pozitivist sosyolojide, yapı merkezdedir ve birey yapının güdümünde "*düşük kapasiteli yaratıklar*" olarak yer almaktadır. Hümanist/ Yorumlayıcı sosyoloji, bireye vurgu yapmaktadır ve yapıyı devre dışı bırakmıştır.¹³ Yapı fail tartışmaları da pozitivist ve hümanist sosyoloji arasındaki iki farklı bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Sosyolojinin 18. yüzyılda ortaya çıkması, topluma dair bundan önce hiçbir kelam edilmediği anlamına gelmemektedir. Orta çağ felsefe geleneğinden 18. yüzyıla kadar

¹³ Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 1-8.

birçok filozofun toplum yaşamına dair fikirleri kaynaklarda yer almaktadır. En belirgin örneğini 14. yüzyılda İbn Haldun'da gördüğümüz toplum bilimi örneği, toplumsal yaşamı çeşitli yönleriyle analiz etmiş ve mevcut toplumsal gerçekliği, çoklu bir neden-sonuç ilişkisine bağlayarak çözümlenmeye çalışmıştır. Ancak sosyoloji olarak kavramsallaşması temel alındığında 18. yüzyıl bir milat olarak bilinmektedir.

“Sosyoloji” kavramı başlangıçta “sosyal fizik” tanımıyla Auguste Comte (1898/1857) tarafından kullanılmıştır ve Comte, sosyolojinin kurucu babası olarak tanınmaktadır. Auguste Comte tarafından, toplumları anlamada yeni bir tarz geliştirmiştir. Dönemin tüm bilimsel çalışmalarında olduğu gibi toplum bilimlerinde de o günün hâkim paradigması olan pozitivistliğin etkisi görülmektedir. Ona göre: toplumsal çalkantılar sadece pozitivistliğin tam denetim sağladığında sona erecektir.¹⁴ Auguste Comte'un öncülüğünde doğan Fransa sosyolojisinin beslendiği kaynak “felsefi pozitivistlik”dir. Felsefi pozitivistlik, düşüncenin metafizik bağlardan ve hatta her türlü metafizik sorunlardan tamamıyla kurtulması, bilginin ampirik bilimler, özellikle tabiat bilimleri örneğine göre kurulması demektir. O, pozitivistlik bilimler silsilesine, orada eksik olan sonuncuyu, yani sosyolojiyi eklemiş ve bu bilimi başlangıçtan itibaren pozitivist felsefe ruhuna uygun olarak tasarlamıştır.¹⁵ Comte, sosyolojisini oluştururken bazı isimlerin etkisi altında kalmıştır. Örneğin; Yasaların hiyerarşik yapısına olan inancıyla Monquieu'dan, tek bilimsel anlayışın tüm bilimleri açıklayabileceğine ve ilerlemeye olan kesin inancıyla Saint Simon'dan ve idealist bir gelecek tasavvuruyla da Condorcet'ten etkilenmiş olduğu Comte'un fikirlerinde görülmektedir.¹⁶

Positivistliğin izini sürerek sosyolojisini oluşturan Comte; faili göz ardı ederek, yapıyı ön plana çıkarmaktadır. Comte'un sosyolojisinde önemle altını çizdiği ve toplum çözümlenmelerini onlar üzerinden yaptığı temel fikirleri vardır. Bireylerin değil toplumsal olguların öncüllüğü, toplumsal statik ve toplumsal dinamik kavramları ve

¹⁴George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki, 2012)15.

¹⁵Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, 2. bs (Ankara: Doğu-Batı,2015), 39-40.

¹⁶ G.A.Goodwin & J.A. Scimecca, *Klasik Sosyolojik Teori*, Haz. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say,2015), 45-46.

üç hal yasası fikri onun sosyolojisinin çerçevesini oluşturmaktadır. Ancak Comte'un son dönemlerinde dine dair oluşturduğu fikirler de dikkate değerdir. Fakat Comte'un dine yüklediği anlam mistik bir içeriğe sahip değil, laik bir din tanımıdır.

Comte'un toplum çözümlerinde öne sürdüğü bir diğer husus da toplumsal statik ve toplumsal dinamik fikridir. Toplumsal statik düzene, toplumsal dinamik ise ilerleyerek değişime işaret etmektedir. Comte'un toplumsal dinamik fikrinin açılımını, üç hal yasası ile ilgili görüşünde bulmak mümkündür. Üç hal yasası, beşerî gelişimin, genel toplumsal gelişimin ve son olarak, tüm insanlığın gelişiminin betimlemesidir.¹⁷ Ayrıca Comte'a göre, sadece dünya bu süreçten geçmez aynı zamanda gruplar, toplumlar, bilimler, bireyler ve hatta zihinler aynı üç aşamadan geçer.¹⁸ Teolojiden geçerek metafizik bir aşamaya geçen toplumlar nihayetinde en mükemmele ulaşarak pozitif aşamaya ulaşır. Bu aşama toplumların refahı için gelebilecekleri en yüksek mertebedir. Comte'a göre insanlık tarihi pozitif yönde sürekli level atlamaktadır. Bu sürecin ise, şüphesiz olumlu yönde olacağına inanmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında *Auguste Comte'un tarih tasavvuru idealisttir*¹⁹ denilebilir. Comte'un son dönemlerin üzerinde durduğu husus “din”dir. İnsan pozitif evreye ulaştığında tüm sorun ve kavgalardan kurtulacak, ortak değerler üzerinde diğer insanlarla konsensüs sağlayacaktır. Döneminde çok alaka görmeyen bu fikrini “insanlık dini” olarak tanımlayan Comte'a göre, bu yeni sevgi dininin rahipleri sosyologlar, papası ise Comte olabilir.²⁰ Ancak Comte, bu fikrini olgunlaştırma fırsatı yakalayamamıştır. Netice itibarıyla Comte'un sosyolojisinde, toplumsal yapılara ısrarlı bir vurgu vardır. Comte'a göre toplumun denetlenmesi ve düzenlenmesi gerekmektedir.

Sosyolojinin kuruculuğunu yapan Comte'un ardından sosyolojinin geliştiricisi olarak Emile Durkheim'in (1858/1917) ismi zikredilebilir. Durkheim, selefi gibi determinist bir paradigmaya sahiptir ve toplumsal düzen fikrini savunmaktadır. Ancak “Dini hayatın ilkel biçimleri” isimli kitabında Durkheim, tabii bilimler kadar sosyal bilimlerde, bu fikrin kesin kabul görmediğine işaret eder:

¹⁷ Goodwin & J.A. Scimecca, *Klasik Sosyolojik Teori*, 49.

¹⁸ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 15.

¹⁹ Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, 57.

²⁰ Goodwin & J.A. Scimecca, *Klasik Sosyolojik Teori*, 45.

*Determinizm prensibi, fizik ve tabii bilimlerde kesin bir şekilde yerleşmiş olmakla birlikte, onun sosyal bilimlere dahil edilmesi, yalnızca bir yüzyıl önce başladı ve otoritesi hususundaki itirazlara sosyal bilimlerde hala rastlamak mümkündür. Toplumların zorunlu yasalara tabi oldukları ve bu yasaların tabii bir alan teşkil ettikleri şeklindeki düşünce, derinliğine ancak birkaç zihne sızmıştır.*²¹

Durkheim, sosyolojisini toplumsal olgular üzerine bina etmektedir. Ona göre *toplumsal olgu*, “*yerleşmiş olsun olmasın, birey üzerinde bir dış baskı uygulayabilecek her yapma biçimi toplumsal olgudur.*”²²Durkheim'ın toplum çözümlemesinde merkezine yerleştirdiği şeyin *toplumsal olgu* olduğu görülmektedir. Bu olgular, bireyin dışında bulunan ve sahip oldukları bir zorlama gücü sayesinde, kendilerini ona kabul ettiren davranma, düşünme ve hissetme biçimlerinden oluşurlar.²³ Toplumsal olgular bireyin sadece davranışlarını değil düşüncelerini de etkileyen toplumsal fenomenlerdir. Durkheim, toplumu, toplumsal olguların toplamı olarak, nesnel, şeylere benzeyen öğeler olarak, her türlü değişme girişimine karşı koyan ve onları kişisel irade gücüyle değiştiren “eylemlerimizi şekillendirmeye zorlayan” kalıplar olarak tanımlamaktadır.²⁴

Durkheim'ın bireyciliğe karşı çıkışını, yaptığı toplum tanımlarından anlamak mümkündür. Onun bireyciliğe eleştirisi iki temel unsurdan oluşur:

- *Toplumun (sadece) bireylerin toplamı olduğunu varsaymak temel bir hatadır, yani Durkheim toplumun özelliklerinin sadece (kendini oluşturan) bireylerin özelliklerinin toplamı olduğu görüşünü eleştirir.*
- *Bireyler kesinlikle toplumdaki önce var olmazlar, yani bir öğreti olarak bireycilik sadece belirli bir toplum tipinde mümkündür; bireyciliğin*

²¹Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, 2. bs (Ankara: Eskiye, 2011), 44.

²²Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, 37.

²³A.g.e., 31.

²⁴Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*,127.

*varsaydığı bireyler sadece belirli türden toplumlarda var olabilir.*²⁵

Durkheim toplumsal olguların ancak başka toplumsal olgularla açıklanabileceğini savunmaktadır. *İntihar* kitabında bu düşüncesinin bir nevi pratiğini yapmaktadır. Bir toplumsal olgu olarak baktığı *intihar* vakıalarının sebeplerini bireylerin öznel yaşadığı problemlerde değil başka bir toplumsal olgu ya da olgularda aramaya çalışmıştır. İlkel toplumlardan hareketle modern toplumları açıklamaya çalışan Durkheim, intihar olgusunun da modern toplumdaki bütünleşmenin zafiyetinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre, insanlar modern toplumlarda daha bireyselleşir ve toplumsal bütünlüğünü kaybeder. Bu da bir başka toplumsal olguya neden olur. Dolayısıyla; Durkheim'i ilgilendiren şey esasen intihar değil, normal toplumsal bütünleşme koşullarının nasıl işlediklerini göstermektir.²⁶ Kısaca, normal seyrinde işleyen bir toplumsal bütünleşme toplumdaki düzenin normal işlemesini sağlar ancak bütünleşme zayıfladığında onun gördüğü işlev de bozulmaya başlar. Ve patolojik bir durum ortaya çıkar. Ancak Durkheim'a göre toplumda kötü olarak adlandırılan olgular her zaman patolojiye sebep olmaz. Bazen bu işlev bozan olgular daha büyük bir problemi bertaraf edebilir. Dolayısıyla bozuk işleve sahip olan olgular yaygınlaşma eğilimi gösterdiğinde problematik hale gelir ve toplumda anomaliye sebep olur.

Durkheim'ın toplumsal çözümlemeyi belli yasalara oturtmaya ve bu yasaları genelleştirmeye çalıştığından, bireyci bir yaklaşım onun bu düşüncesine uygun değildir. Birey merkezli bir bakış açısı yasaların genelleştirilmesinin önünde bir engel olarak görülmektedir.

Durkheim sosyolojisinde, mekanik ve organik dayanışma sonucunda ortaya çıkan farklı iş bölümü anlayışı, yine hayatının son dönemlerinde maddi olmayan -din- toplumsal olgulara dair düşünceleri yer almaktadır. Ancak ağırlıklı olarak toplumsal olgular ve onların birey üzerindeki etkisi yapı-fail tartışmaları bağlamında, konunun anlaşılması bakımından daha uygun görülmüştür.

²⁵E.C Cuff, W.W.Sharrock & D.W.Francis, *Sosyolojide Perspektifler*, çev.Ümit Tatlıcan, 2.bs (İstanbul: Say, 2015), 71.

²⁶Randall Colins, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Sentez, 2015), 191.

Durkheim'dan daha önce yaşamış bir başka isim Karl Marx (1818/1883) Almanya'da düşünceleriyle birçok kişiyi etkilemiştir. Ancak düzene değil çatışmaya vurgu yapmasından dolayı Comte ve Durkheim'ın tam karşısında yer almıştır. Dönemin baskın muhafazakâr düşüncesi karşısında Marx ciddi bir dirençle karşılaşmıştır. Dolayısıyla "sosyoloji" kuramı, Marxçı kurama karşı ve daha genel olarak sosyalist kurama karşı bir tepki olarak gelişmiştir.²⁷

.Marx hem filozof hem ekonomist hem de sosyolog olan ilk düşünürlerden biridir ve tüm bu unsurları dikkate alan bir toplum kuramı ortaya koymuştur. Toplumların yaşam temellerini nasıl ürettiklerini, doğa ile ilişkilerini nasıl düzenlediklerini ve bu ilişkiler sonucunda hangi toplumsal ilişki biçimlerinin ortaya çıktığını analiz etmiştir.²⁸

.Marx, tüm toplum yapısını, ilişkilerini, düşüncelerini ve tarih anlayışını ekonomik temelli sınıf çatışmaları üzerinden tanımlamaktadır. En meşhur eseri olan *Komünist Manifesto* kitabına başlarken “*Tüm toplumların bugüne kadarki tarihi sınıf savaşımının tarihidir.*”²⁹ şeklinde bir toplum tanımı yapmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda Alman düşüncesinde hâkim güç olan G.W.F. Hegel'in felsefî fikirlerinden ve metodolojisinden -diyalektik yöntemden- yararlanan Marx, kendi deyimiyle "Hegel'i ayakları üzerine oturtarak" bir yandan tarihi açıklamaya çalışan ve öte yandan toplumsal yapıyı dönüştürerek insan ruhunu özgürleştirecek bir plân sunan bilimsel bir tarihsel materyalist teori geliştirmeye çalıştı.³⁰ Hegel diyalektik yaklaşımı fikirler dünyasına uyarlarlarken (yani A ve B fikirlerinin çatışması, C fikrinin ortaya çıkmasını sağlar), Marx ve Engels bu yöntemi, fikirler (teori) ve toplumsal gerçeklik (pratik) arasındaki etkileşimi açıklamak üzere maddi dünyaya

²⁷Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*,6.

²⁸Rudolf Richter, *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmettin Doğan, 2. bs (İstanbul: Küre, 2013), 68.

²⁹Karl Marx & Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. C. Üster-N. Deriş, 23.bs (İstanbul: Can, 2016), 49.

³⁰Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan, 6. bs (İstanbul: Sentez, 2014), 14.

uyarladılar.³¹

Sonuç olarak yukarıda zikredilen ve topluma üstten bakan yapı merkezli teoriler olarak kabul edilmektedir. Bunun tam aksine, daha esnek bir bakış açısı geliştiren Anlamacı *vestehern* sosyoloji, Weber tarafından gündeme getirilmektedir. Her iki fikrin de çıkış noktası birbirinden farklıdır. Birincisi, aydınlanma geleneği içinde pozitivizmin etkisiyle, ikincisi, Alman felsefe geleneğinin (Kant, Hegel gibi Alman felsefecilerinin) etkisiyle ortaya çıkmış ve gelişmiştir.

Max Weber, *anlamacı/yorumlayıcı* fikriyle sosyolojiye yeni bir soluk getirmiştir. Marx'ın ekonomik indirgemeci anlayışını ters yüz eden, diğer yandan Durkheim'in toplumsal olgu anlayışındaki yapı merkezli toplum bilim anlayışlarının karşısında olan bir teori geliştirmiştir. Weber, "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı" kitabında dini inanışların ekonomik ilişkileri belirlediğini ve protestanlığın özellikle de kalvinizmin dünyevi çileciliğinin, kapitalizmi ortaya çıkaran etkenlerden biri olduğunu ispatlamaya çalışır. O, modern dünyanın ekonomik sistemi olarak kapitalizmin oluşmadan önce, onun ahlakının ve zihniyetinin geliştiğini söyler.³² Marx'ın zıddı bir fikir ortaya atmıştır. Sosyolojik araştırmasında özellikle Batı dünyasını baz almaktadır çünkü rasyonelleşme Batı' da oldukça yaygınlaşmıştır. Weber sadece Batı'yı değil doğu toplumlarını da incelemektedir ancak bu incelemeyi, Doğu'nun "*neden rasyonelleşmemesi*" bağlamında yapmaktadır.

Bilimsel çalışmaların değerden bağımsız ve objektif olması gerekliliğini savunan Weber, mevcut durumun analiz edilmesini savunur, değilse bir toplumun nasıl olması gerektiğiyle sosyolojinin ilgilenmemesi gerektiğini söyler. "*Hiçbir bilim, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemez ya da toplumlara nasıl örgütlenmeleri gerektiğini öğretmez. Hiçbir bilim insanlığa geleceğinin ne olacağını bildirmez. Birinci yadsıma Weber'i, Durkheim'in karşısına, İkincisi Marx'ın karşısına çıkartır.*"³³ Toplum biliminin görevi, yargılarda bulunmak değil, verili bir toplumsal

³¹Berch Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, 2.bs (İstanbul: Bilgi Ün., 2012), 12.

³²Tekin, "Türkiye'de Sekülerizmin Eski ve Yeni Tezahürleri", *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, 308.

³³Raymon Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Alemdar Korkmaz, 8.bs (İstanbul:

bağlam içerisindeki değerlerin yapısını saptamak ve bu değerlerin toplumsal eylemi nesnel biçimde anlamak açısından taşıdığı önemi ortaya koymaktır.³⁴ Değer yargıları Weber için önemlidir çünkü değerleri davranışın oluşmasında önemli faktörler olarak kabul eder.

Modern sosyolojinin kurucu isimi olarak kabul edilen Max Weber hem idealist Alman felsefesinin etkisinde hem de pozitivistimin etkisinde kalarak sosyolojik görüşlerini geliştirmiştir. Weber, *toplumsal eylemi* merkeze alarak katı yasalara değil toplumsal düzene vurgu yapmaktadır. Weber, Durkheim ve Marx'tan farklı olarak, toplumsal olguları ya da ekonomik ilişkileri değil, *toplumsal eylemleri* ve bu eylemlerin arkasında yatan *anlamları* merkezine alan anlamacı (*verstehen*) bir sosyolojik teori geliştirmiştir. Weber *anlama* faaliyetini iki şekilde tanımlar; 1- *Gözleme dayalı anlama* 2- *Açıklayıcı anlama*. Gözleme dayalı anlama, aktörün gerçekleştirdiği eylemin gözleme anlaşılması, açıklayıcı anlama ise aktörün yaptığı eylemi hangi amaca yönelik olarak yaptığının bilinmesidir. Yani, eylemin gerçekleştiği süreçteki anlamlar kompleksi tam olarak anlaşıldığında açıklayıcı anlama gerçekleşecektir. Weber'in sosyolojisindeki anlama (*verstehen*) dan kasıt *açıklayıcı anlamadır*.³⁵ Bunu gerçekleştirmek için Weber aynı zamanda tarih ve kültür bilimlerine de önem vermiştir.

Weber anlama faaliyetini toplumsal eylemler üzerinde yapmaktadır. Weber'e göre her davranışı sosyal eylem olarak tanımlamak doğru değildir. Aktörün davranışı başkalarının davranışlarına yönelikse “sosyal eylem” olarak tanımlanabilir. Örneğin yağmurdan kaçmak için kalabalığın aynı anda şemsiye açması bir sosyal eylem değildir. Korunma içgüdüleriyle yapılan doğal bir tepkidir. Ya da aktörün nesnel bir gerçekliğe ulaşabilmek için, salt tepkisel (*taklit*) olarak yaptığı davranış da sosyal eylem olarak nitelendirilemez. Çünkü buradaki *taklit*, karşısındaki kişinin davranışına değil onun davranışında işaret ettiği nesnel gerçekliktir.³⁶ Her iki davranış örneğinde de görüldüğü gibi, ortaya çıkan davranış bir diğer aktörün

Kırmızı, 2010), 361.

³⁴Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 175.

³⁵Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, C.I (İstanbul: Yarı, 2012), 116/117.

³⁶Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 130

davranışına yönelik olarak yapılmamaktadır. Dolayısıyla Weber'in bahsettiği sosyal eylem aktörler arası bilinçli bir etkileşimi gerekli kılmaktadır.

Sosyal eylem bütün eylemler gibi dört şekilde yöneltiler.

(1) *Gereç-Ussal (zweckrational) olabilir. Yani sosyal eylem çevredeki nesnelere ve diğer insanların davranışlarıyla ilgili beklentiler tarafından belirlenebilir; bu beklentiler aktörün rasyonel olarak takip edilen ve hesaplanan kendi "hedeflerine" ulaşması için "koşullar" ya da "araçlar" olarak kullanılır.*

(2) *Değer-ussal (wertrational) olabilir. Yani başarı beklentilerinden bağımsız olarak sırf etik, estetik, dini ya da başka bir davranış biçiminin değerine olan bilinçli bir inanç tarafından belirlenir.*

(3) *Duygusal olabilir. Yani aktörün belirli duyguları ve duygu halleri tarafından belirlenir.*

(4) *Geleneksel olabilir. Yani kökleşmiş alışkanlıklar tarafından belirlenir.³⁷*

Weber, pozitivistimin nesneliliğine karşı çıkmakla birlikte, rasyonel eylem teorisiyle, aslında öznel bir yapıya sahip olan insan eylemlerinin sınanabileceğini ve onların geleceğine dair tahminde bulunulabileceğini iddia ederek pozitivistimin nesneliliğine de vurgu yapmaktadır. Weber'e göre, bireylerin ekonomik ilişkileri, onların eylemlerinin nesnel olarak anlaşılmasında önemli veri kaynağı olmaktadır. Fakat sosyolojik araştırma, kapsamına peygamberi, mistik ve duygusal eylem biçimleri gibi, anlam düzeyinde yeterli teorik kavramlar açısından formüle edilen çeşitli irrasyonel olguları da almaya çalışır.³⁸ Dolayısıyla Weber'e göre sosyolojik araştırma, sadece rasyonel eylemleri değil irrasyonel eylemleri de kapsamaktadır.

Weber'in sosyolojisinde, odak noktanın yapı değil bireyin eylemleri olduğu görülmektedir. Sosyolojide yeni bir çığır açan bu düşünce içinden birçok sosyolojik düşünce türemiştir. Weber her ne kadar insan eylemi üzerine yoğunlaşsa da metodolojik olarak mikro düzeyde bir sosyoloji geliştirememiştir. Din, devlet, statü

³⁷Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 132-133.

³⁸A.g.e., 128.

grupları vs. gibi konulara ağırlık vererek toplumsal genellemelere gidiyor olması onun makro düzey bir sosyoloji geliştirildiğini göstermektedir.

2.2. Gündelik Hayat Sosyolojisi İle İlgili Yaklaşımlar

Sosyolojinin, başlangıcından itibaren baskın paradigmanın tam tersi istikamette yol alan gündelik hayat sosyolojisi, toplumun araştırma nesnesini yapılar değil aktörler arası ilişkilerin oluşturduğu gündelik yaşam olarak belirlemektedir. *Sosyoloji aslında, toplumu anlama çabasından öte bir şey değildir. Özüne bakıldığında bireye ve onun zihin algısına indirgenen bir tanım karşımıza çıkmaktadır. En başta sosyoloji birden fazla disiplinle eklemlenme özelliği taşıdığından, her türlü indirgemeci tanımdan arındırılmalıdır. Toplumda bir gerçeklik olarak aktör, aktörün eylemi, eyleme yüklenen anlam ve o anlamların oluşturduğu ortak yapısal bir zemin vardır ve bunlar birbirlerinden bağımsız değildir. Gündelik hayat sosyolojisi de bu dörtlünün her an yeniden nasıl üretilebildiğini araştırmaktadır. Yaşam dünyası, olağan ve doğal olan şeylerin (geçerli değer ve normların) dünyasıdır.³⁹ Gündelik hayatın değişken ve muğlak yapısı onun tanımlanmasında ve araştırılmasında güçlükleri beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla gündelik hayatı inceleyen tek bir perspektiften bahsetmek mümkün değildir.*

Giddens gündelik hayatın incelenmesinin önemini üç hususla özetlemektedir; birincisi, insanlar gündelik hayatlarında belli rutin işleyişe sahiptirler. Bu rutinler radikal değişimlerin yaşanmasından etkilense de yeni başka bir rutine girebilir. Bu durum insanların kendileri ve yaşadıkları toplumla ilgili bilinç düzeyinin yükselmesine imkân sağlar. İkincisi, toplumsal gerçekliği keşfedecek ve onu değiştirmeye gücü yeten bir insan faktörünün olduğu gerçeğini keşfeder. Üçüncüsü, bu inceleme aynı zamanda insana yaşadığı toplumdaki yapısal gerçeklikleri de tanıma imkânı kazandırır.⁴⁰

Gündelik hayat sosyolojisiyle ilgili birçok yaklaşımla karşılaşmak mümkündür. Gerek Alman ve Fransız gerek Amerikan sosyoloji geleneklerinde gündelik hayat

³⁹H.V. Der Loo & W. Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, çev. Kadir Canatan (İstanbul: İnsan, 2003), 145.

⁴⁰Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel (İstanbul: Kırmızı, 2012),168-169.

sosyolojisine dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Anlamacı *vestehern* sosyolojinin ışığında gelişen gündelik hayat sosyolojisi, Blumer, Garfinkel, Berger, Lefebvre, De Certeau gibi isimlerle kuramsal zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın kuramsal çerçevesi bu isimlerin gündelik hayat sosyolojisine yapmış oldukları katkılar ışığında değerlendirilecektir.

2.2.1. Herbert Blumer/ Sembolik Etkileşimcilik

Mead'in sosyal davranışçılığı olarak da tanımlanan sembolik etkileşimcilik, gelişimini Blumer'le yapsa da teorinin zeminini oluşturan isimler; Mead, Cooley, Dawey'dir. Mead'in öğrencisi ve fikirlerinin sıkı takipçisi olan Herbert Blumer, klasik sosyolojinin karşısında, birey odaklı, mikro sosyolojinin en belirgin kuramlarından olan sembolik etkileşimciliği sistemleştiren isimdir. Gündelik hayat sosyolojisinin gelişiminde de sembolik etkileşimciliğin önemli yeri bulunmaktadır. Kuramın genel çerçevesine bakıldığında ise Mead'in sosyal benlik kavramının üzerine inşa edildiği görülmektedir.

Sembolik etkileşimcilik Weber'in çizgisinde oluşmuş mikro düzey bir sosyolojik kuramdır. Sembolik etkileşimci kuramın izinde fenomenoloji ve etnometodoloji gibi birey ve davranış merkezli yeni kuramsal çalışmalar yapılmıştır. Tarihsel sürece bakıldığında yapının sorgulanması, failin edilgen ve yok sayılmasına karşı geliştirilen tepkiler, birey ve davranışı çözümleyen mikro sosyoloji yani Polama'nın tanımlamasıyla hümanist sosyoloji kuramlarının önünü açmıştır.

Sosyolojik literatürde sembolik etkileşimcilik ekseriyetle Parsonsçu sosyolojiye eleştirinin dışavurumu olarak yorumlanır.⁴¹ Parsons'ın bireye biçtiği rol, sistemin düzen ve işleyişini sağlamaya yönelik bir roldür ve sistem yani yapı, bireye gerekli rolü biçmektedir. Sembolik etkileşimcilikte ise durum tam tersi seyretmektedir. En başta toplum denilen şey bir yapı değil etkileşimler bütünüdür ve merkezinde birey ve anlamlı davranışları bulunmaktadır.

Amerika'da genel hatlarıyla iki tür sosyoloji yapma tarzından bahsetmek mümkündür. Bir yandan Parson'ın öncülüğünde ana akım sosyoloji, öte yandan kaynağını Mead,

⁴¹Berivan Binay ve Ümit Tatlıcan, "Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayat", *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, ed. Ali Esgin-Güney Çeğin (Ankara: Phonex, 2018), 152.

Dawey ve Cooley'den alan ve gerçek başarısını 1960'larda Blumer'le kazanan ana akıma alternatif bir sosyoloji yapma tarzı olarak sembolik etkileşimcilik -ya da daha genel ifadeyle, mikro sosyoloji gelenekleri- bulunmaktadır.⁴²

Blumer, simgesel etkileşimciliğe çeşitli katkılar yapmıştır. Tabii bunlar, Mead'in fikirlerinden bağımsız katkılar olarak görülmemelidir. Başlıklar halinde verilecek olursa bu katkılar şöyle maddelendirilir. 1-Yorumlama üzerindeki çalışmaları 2-Simgesel etkileşimin üç temel önermesi 3- Yapı, süreç 4- Metodoloji.⁴³

Yorumlama tartışmasında Blumer, Mead'in davranışçılık ve *etki-tepki* yaklaşımlarını daha genişleterek tanımlamaktadır. Aslında Blumer de Mead gibi davranışların gizli ve öznel yanlarına dikkat çekmektedir. Bunu yaparken ilave olarak *yorumlama*'yı da tanımlamasına eklemektedir. Blumer'in *uyarıcı-yorumlama-tepki* şeklindeki üçlü tanımlamasında, bireyin, davranışı sergilerken uyarıcı bir iç yorumlamaya tabi tuttuğundan bahsetmektedir. Bu yorumlama işlemi sürecinde bireyin *uyarana* yüklediği anlam önem taşımaktadır. Blumer, yorumlamayı göz önünde bulundurmadığı için davranışçılığı eleştirmektedir. Zira etkileşim salt uyarana tepkiden daha öte bir şeydir. Dolayısıyla *uyarıcı-yorumlama-tepki* Blumer'e göre *anlamli etkileşim süreci* anlamına gelmektedir.⁴⁴

Blumer sembolik etkileşimcilik için üç önerme ortaya koymaktadır. Birincisi; şeylere onlar için ifade ettiği anlamlara göre davranır. İkincisi; şeylerin anlamı ise bireyler arası etkileşim sonucunda ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü; bu anlamlar sabit değil etkileşim sürecinde değişime uğramaktadır.

Yapı ve süreç konusunda Blumer yine Mead'i takip etmektedir ve yapıların toplumdaki önemini belirtir ancak davranışı bu yapıların belirlemediğini ifade etmektedir. Blumer'e göre toplumsal etkileşim roller arası etkileşim değil bireyler arası etkileşimdir. Dolayısıyla etkileşimde bireyin anlama bağlamında sürece katkısı göz ardı edilmemelidir. Ancak törensel birtakım etkileşimler söz konusu olduğunda

⁴² Binay ve Ümit Tatlıcan, "Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayat", *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, 153.

⁴³ R.A. Wallace & A. Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. L.Elburuz/M.R.Ayas, 7.bs (Ankara: DoğuBatı, 2018), 288-302.

⁴⁴ A.g.e., 288-291.

rollerin etkileşiminden bahsetmek mümkündür.⁴⁵ Bu tanımlama, Blumer'in yapıyı tamamen saf dışı bıraktığı anlamına gelmemektedir. Zira etkileşimden doğan eylemler bütünü Blumer, "birlikte eylem" olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla, birlikte eyleme katılan insanlar, toplumsal yapıyı oluştururlar.⁴⁶

Metodolojik olarak da Blumer, eylemin içsel seyrini çözümlenmeye çalışmaktadır. Bu çözümlenmede hayat hikâyesi, mülakat, otobiyografi, vaka incelemesi, günlükler, mektuplar gibi birçok malzemeyi bireyin öznel durumunu açıklamak için kullanmıştır.⁴⁷ Sembolik etkileşimciliğin süreçsel yanı, kuram olabilme olasılığını zayıflattığını tekrar hatırlamak gerekmektedir. Ancak bu eleştiriyi de yine yapısalcı teorisyenlerin, kuramlarda aradığı katı pozitivist ve düzenleyici anlayışlarından kaynaklandığını da eklemek gerekmektedir.

Gündelik hayat sosyolojisini anlamak için sembolik etkileşimcilik stratejik bir tarihsel uğrak, onu mümkün kılan geleneklerden biridir.⁴⁸ Araştırmanın konusunu oluşturan cemaat içi etkileşim ve iletişimin anlamını yorumlamak için sembolik etkileşimci bakış açısına başvurmak mümkündür. Zira cemaat dediğimiz aslında bir toplumsal yapıya işaret etmektedir. Bu yapı, tek tek bireylerin zihninde nasıl bir yorumlamayla karşı karşıya kalıyor? Bu sorunun cevabını bulabilmek için Blumer'in "yorumlama" kavramsallaştırmasından yararlanmak uygun olacaktır. Zira aynı kaynaktan beslenen bireylerin, benzer ya da farklı davranışlarını çözümlenmek, "şeyler"e yüklenen anlam birlikteliğinden ya da farklılığından kaynaklanmaktadır.

2.2.2. Herold Garfinkel/ Etnometodoloji

Etnometodolojinin kavramsal açılımına bakıldığında, *etno (halkın) metod (yöntemler) oloji (bilimi)*⁴⁹ olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal düzen konusunu aktör ve eylem ilişkisi bağlamında ve ampirik yönüme ağırlık vererek çözümlenmeye gittiğinden

⁴⁵Wallace & A. Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 295-296.

⁴⁶ Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 237.

⁴⁷ Wallace & A. Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 302-303.

⁴⁸ Binay ve Ümit Tatlıcan, "Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayat", *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, 147.

⁴⁹Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 217.

dolayı kuramsal yönünden çok yöntemsel yönünün olduğu gerekçesiyle eleştirilere hedef olmuş bir sosyolojik kuramdır. Etnometodolojinin en belirgin özelliği, geleneksel sosyolojinin yöneldiği anormal durumlar değil rutini araştırıyor olmasıdır. Dolayısıyla Garfinkel, toplumsal hayatta rutini bozmaya yönelik öğrencilerine yaptırmış olduğu birtakım deneylerle, aslında o rutinlerin etkileşimle ortaya çıkmış ortak anlamlar barındırdığını ispatlamaya çalışmıştır. Etnometodoloji toplumsal düzen üretimine olan ayırt edici yönelimi açıklamak için 1950'lerde Harold Garfinkel tarafından icat edilmiştir.⁵⁰ Fenomenolojinin içerisinde ortaya çıkan Garfinkel'in etnometodolojisi, insanların kendi dünyalarını anlamak için kullandığı yöntemleri anlamaya çalışmaktadır.⁵¹

Gündelik hayatın muğlak yapısı, onu kuramsal çerçevede tanımlamada zorluklar yaratmıştır. Buna rağmen teorisyenler gündelik hayat tanımını teorik bir zemine yerleştirebilmişlerdir. Ancak gündelik hayat sosyolojisinin özerk olarak incelenebilmesi ontolojik ayrışmayı de beraberinde getirmektedir. Gündelik hayatı bir veri olarak alan, Durkheim ve Parsons çizgisinin karşısında Husserl, Schutz gibi fenomenolojik, Mead ve Blumer gibi sembolik etkileşimci teorisyenler yer almaktadır. Durkheim ve Parsons'da gündelik hayatın çerçevesini oluşturanın yapı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla gündelik hayata ontolojik bir yön getirilmemektedir. Diğer taraftan, fenomenoloji ve sembolik etkileşimci teoriler gündelik hayata ontolojik öncelik tanımaktadırlar. Bu teorilerin, determinist makro sosyolojiye eleştirel bakması, bağlamsallık anlayışı, aktif faillik anlayışı ve faillikle ilişkili yapı anlayışı gündelik hayatı doğrudan inceleme imkânı sunmaktadır.⁵²

Garfinkel'in etnometodolojisinde, düzen vurgusu ve ampirik yönteme yapılan göndermelerden Parsons'ın, eylemlere yüklenen anlamlara verilen önemden Schutz'un izleri görülmektedir. Zira fenomenoloji en uzun süreli etkiyi

⁵⁰Adam&Jessica Kuper, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, çev. A. Kemal Bayram, C.I (Ankara: Liberte, 2016), 419.

⁵¹ Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*, 177.

⁵²Uğur Binici ve Ümit Tatlıcan, "Harold Garfinkel'in Etnometodolojisinde Gündelik Hayat" *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, ed. Ali Esgin-Güney Çeğin (Ankara: Phonex, 2018), 213-215.

etnometodoloji üzerinde bırakmıştır. ⁵³ Kaynaklarda, Parsons'ın ve Schutz'un mektuplaşarak fikir alışverişinde buldukları ancak her ikisinin de farklı yaklaşımlarından dolayı bu gayretin olumlu bir sonuca ulaşmadığı ifade edilmektedir. Bu ikilinin gayretini Garfinkel kendi alanına çekerek yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Parsons'un toplumsal eylem kuramına bakıldığında eylem-aktör ilişkisi kurulmakta ancak bu ilişkinin nasıl olduğuna dair bir fikir zikredilmemektedir. Garfinkel'e göre, Parsons'un eylem teorisi, aktörlerin bilgiyi nasıl aldıkları ve nasıl anladıklarını, "insanların kültürel normları nasıl keşfettikleri, yarattıkları ve sürekliliğini sağladıklarını" açıklayamaktadır.⁵⁴ Öyle görülüyor ki Parsons, toplumsal düzeni sağlayan değerler sisteminin aktörden bağımsız oluştuğunu düşünmekte ancak Garfinkel, bu ortak değerlerin aktör tarafından keşfedilmesi ve sürekliliğini sağlayacak yöntemler geliştirilmesi gerektiğini söylemektedir. Parsons'un formülasyonu, failin, aktif olarak değer yaratmak yerine, zaten var olan değerleri yerine getirdiğini göstermektedir.⁵⁵ Dolayısıyla Parsons'a göre aktör toplumsal düzeni sağlayan normatif kuralı verili olarak bulur ve içselleştirirken, Garfinkel, bu kuralların kültürel verilerin aktör tarafından yorumlanmasıyla üretildiğini ve içselleştirildiğini söylemektedir. Parsons ve Schutz'un etnometodolojideki yansımalarını, Garfinkel "*Etnometodolojide Araştırmalar*" kitabının girişinde ifade etmektedir.

*Kitapta yer alan makalelerin kaynağında Talcott Parsons, Alfred Schutz, Aron Gurwitsch ve Edmund Husserl'in yazılarına ilişkin incelemelerim bulunmaktadır. 20 yıldır onların yazıları her günkü etkinlikler dünyası hakkında bilgi edinmemi sağlayacak oldukça çeşitli kılavuzlar sağladı. Bana göre özellikle Parsons'ın çalışması toplumsal düzen problemi ve çözümleriyle ilişkili merkezi görevler konusunda, pratik sosyolojik muhakemeye ilişkin nüfuz edici derinliği ve kesinliğini korumaktadır."*⁵⁶

⁵³Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 242.

⁵⁴Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*,320.

⁵⁵A.g.e.,320.

⁵⁶Harold Garfinkel, *Etnometodolojide Araştırmalar*, çev. Ümit Tatlıcan (Ankara: Heretik, 2014), 9.

Gündelik hayatta hangi semboller kullanılarak etkileşime geçtiğini araştıran sembolik etkileşimcilik bu sembollerin nasıl oluştuğuna dair fazla ilgili değildir. Etnometodoloji ile simgesel etkileşimcilik arasında temel bir fark vardır. İkincisi sonuca bakarken, birincisi süreçle ilgilenir.⁵⁷ Etnometodoloji, sembollerin nasıl oluştuğunu açıklayan ve bu yönüyle sembolik etkileşimcilikten daha çok ince işçilik gerektiren bir yöntemdir. Herold Garfinkel'in isim babalığı yaptığı etnometodolojinin beslendiği felsefi kaynak olarak fenomenoloji gösterilmektedir. Etnometodoloji, fenomenolojinin bilinç düzeyindeki toplum tanımını ampirik düzleme taşıyarak sembolik etkileşime yaklaşmıştır.

Garfinkel etnometodolojiye özel bir terminoloji kazandırdı. Etnometodoloji tamamen yeni olmayan bu kavramlardan bir bölümünü başka alanlardan aldı: dilbilimden bağlama gönderimlilik (indexicality), Fenomonolojiden refleksivite ve Parsons'tan üye kavramı. Etnometodoloji ayrıca ortak dilden alınan pratik ve açıklanabilirlik gibi terimlere yeni anlamlar yükledi. Ancak etnometodolojide doğrudan dikkat çeken şey kavramsal bütünlüktür."⁵⁸

Bağlama-Gönderimlilik, etnometodolojinin ortaya attığı bir konu değil dil bilimcilerin ilgilendikleri konular arasında yer almaktadır. Dil bilimciler yazı ve konuşma dilini birbirinden ayırmaktadır. Etnometodoloji, konuşulan *gündelik dil* üzerinden çözümler yapmaktadır. Bağlama-gönderimlilik bir sözcüğe zımnen yüklenen bütün bağlamsal hükümlerdir.⁵⁹ Konuşulan dil, insanlar arası etkileşimin bir ürünüdür. Dil, birikimsel olarak miras alınan anlamlar dünyasına sahip olduğu kadar, miras bırakılacak birikimi de oluşmaktadır. Dilin söze döküldüğü yerin gerisinde bir anlam zenginliğine sahip olduğu görülmektedir. Aktörün iletişimde kullandığı birtakım sözler, muhatabında işitilenin ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Bu ifade edilen anlamlar toplumsal olarak ortak paylaşılan anlamlardır. Etnometodologlar "vesaire" kavramının aslında zımnen ifade ettiği ortak anlamlara sahip olduğunu söylemektedirler. Bu kavram toplumdaki ortak anlamların varlığını da ispat etme niteliğine sahiptir. Garfinkel, sözcüklerin gerek zamana gerek de

⁵⁷ Canatan, *Beyan Sosyolojisi*, 54.

⁵⁸ Alain Coulon, *Etnometodoloji*, çev. Ümit Tatlıcan, 2. bs (İstanbul: Küre, 2015), 29.

⁵⁹ Coulon, *Etnometodoloji*, 30.

mekâna göre bağlamsal anlamlarından bahsetmektedir. Bu sözcükler ise kullanan kişinin nesneyle olan ilişkisine bağlıdır ve belirli şeyler farklı ifade edilebilmektedir. Ayrıca bağlama gönderimli ifadeler tek başlarına bir anlam ifade etmez ancak belirli bir konuşma içerisinde değerlendirilmelidir. Garfinkel, bağlama gönderimli ifadelerin ve tam tersi nesnel ifadelerin ayrımıyla pratik eylemleri analiz edebilecek güçlü yöntemlerin geliştirilebileceğini ifade etmektedir.⁶⁰

Refleksivite etnometodolojide kullanılan diğer bir kavramdır. Bağlama gönderimli ifadeler ya da eylemlerin, karşılıklı aktörler tarafından anlaşılır olması toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir yer tutar. Ancak bu durumu bilinç düzeyinde değerlendirmemek gerekir. Üyeler eylemlerinin refleksif karakterinin farkında değildirler; eylemlerinin refleksif karakterinin farkına vardıklarında pratik eylemleri sürdürmekte zorlanacaklardır.⁶¹ Bu tür bir zorlanma toplumsal düzenin sürdürülmesini olumsuz etkilemektedir. Toplumsal aktörler gündelik pratiklerinde refleksif karakterli eylemlerini analiz etme gibi bir çaba içine girmezler. Ancak bir etnometodolog, bu refleksif eylemleri gözlemleyerek betimleyebilir ve teorileştirebilir.

Garfinkel, bağlama gönderimli refleksif ifade ya da eylemlerin betimlenebilirliğini ortaya çıkarmaya çalışır. Ona göre *sözsel ya da eylemsel* toplumsal etkileşimler, açıklanabilir karaktere sahiptir. Garfinkel'e göre; onlar gözlenebilir ve rapor edilebilir, yani "üyelere açık" durumsal bakış ve konuşma pratikleridir.⁶² Temellerinin ABD'de atıldığı ve daha sonradan Avrupa sosyolojisinde adı duyulmaya başlayan ve çıkış noktası Garfinkel'in doktora tezine dayanan etnometodolojide Garfinkel gerek felsefi gerekse de sosyolojik disiplinlerden esinlenerek yeni bir bakış açısı geliştirmiştir. Etnometodoloji toplum üyelerinin, toplumları hakkındaki bilgilerine ulaşmanın yolunu araştırmaktadır.

Geleneksel yapı merkezli sosyolojik kuramlar bağlamında yapılan toplumsal araştırmalar özellikle de toplumsal gruplar söz konusu olduğunda araştırmacıyı açmaz sokmaktadır. Aidiyet duygusunun üst düzeyde yaşandığı toplumsal grupların

⁶⁰Garfinkel, *Etnometodolojide Araştırmalar*, 20-23.

⁶¹Coulon, *Etnometodoloji*,36.

⁶² Garfinkel, *Etnometodolojide Araştırmalar*, 17.

gerek özel hayatlarını gerekse de sosyal hayatlarını düzenleyen metotlar, tek perspektifle açıklanamayacak derecede çeşitlilik arz etmektedir. Dolayısıyla etnometodoloji, grupların varlığını nasıl sürdürdükleri hususunda geniş bir perspektif sunmaktadır.

2.2.3. Peter Berger/ Fenomenoloji

Gündelik hayat üzerine çalışan isimlerden biri ve fenomenolojik yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri de Peter Berger'dir. Çalışmanın başında, sosyoloji geleneği ile ilgili pozitivist ve hümanist sosyoloji kuramları Polama'dan alıntılanarak iki ana kategoriye ayrılmıştı. Polama, yapı merkezli ve etkileşimi esas alan iki ana kuramın bir sentezi olarak Berger'e "yapısalcılık ve etkileşimciliğin bir sentezi" adıyla başlık açmıştır. Yorumlayıcı sosyolojinin kendisini sadece sosyal psikolojik alanla sınırlamanın mümkün olmadığını ifade eder. Berger ve Garfinkel'in kuramlarında izledikleri yol hocaları Schutz'un fenomenolojik sosyoloji fikridir. Schutz fenomenolojiyi hocası Edmond Husserl'den almıştır. Fenomenoloji, Alman filozof Edmont Husserl (1859-1938) tarafından geliştirilmiş felsefi bir teoridir. Ancak Alfred Schutz fenomenolojiye sosyolojik bir yorum getirmiş ve bu kavramı sosyolojik bir teoriye dönüştürmüştür. Fenomenolojinin sembolik etkileşimcilikle benzer yanları olmakla birlikte en belirgin farkı fenomenolojinin daha öznel bir yanının olmasıdır. Fenomenolojik sosyoloji bireylerin toplumsal dünyayla ilgili duyu verilerini nasıl kavradıklarını ve onları "toplumsal fenomenler" olarak nasıl kategorileştirdiklerini inceler.⁶³ Berger'in yaklaşımına bakıldığında yalnız mikro ölçekli bir sosyolojiden bahsetmek doğru değildir. Berger'in sosyoloji anlayışında nesnel gerçeklikler de önemli yer tutmaktadır. Dolayısıyla Berger, makro ve mikro sosyolojinin bir sentezini yapmaya çalışmaktadır.

Polama'ya tekrar dönülürse o, Garfinkel'in toplumsal dünyası aktörün izin verdiği ölçüde var olabilir demektedir. Berger'in ise toplumsal gerçeklik anlayışı aktörden bağımsız olarak var olmaktadır. Berger için nesnel bir toplumsal gerçeklik evet vardır fakat bu gerçekliği Mead'e göndermede bulunarak, aktörün diyalektik bir şekilde, nesnel dünya ile olan öznel ilişkisinden doğan bir gerçeklik olduğunu

⁶³Ümit Tathıcan, *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları* (İstanbul: Sentez, 2011), 115.

söylemektedir.⁶⁴ Berger'e göre insandan ayrı hiçbir sosyal gerçeklik olamayacağı gibi insan da bir toplum ürünüdür.⁶⁵

Dolayısıyla, *gündelik hayat, insanlar tarafından yorumlanan ve tutarlı bir dünya olması anlamında onlara sübjektif olarak anlamlı gelen bir gerçeklik olarak kendini sunar*⁶⁶ bu gerçeklik Berger'e göre nötr bir karaktere sahip değil, aksine "*en heybetli, en ısrarcı ve en şiddetli tarzıyla kendini bilince dayatır*"⁶⁷ Berger'e göre, bireyin dışında nesnelleşen çoklu toplumsal gerçeklikler, bireylerin yaşadıkları ortak coğrafyalarda, "*dil*"in yardımıyla ortak kavramlar dünyasına dönüşmektedir. Ortak zamanlara da vurgu yapan Berger, toplumsal gerçekliği "*burada ve şimdi (here and now)*"⁶⁸ de aramaktadır. Nesnel gerçeklik tanımını Durkheim'dan ödünç alarak yapan Berger'e göre, toplumsal gerçeklik nesnel olarak vardır ancak düzenli olarak işlev görmesi yapının doğallığından değil özneler arası etkileşimden doğan bir dışsallaştırma"dır. Berger'e göre beşeri varoluş esas itibariyle ve kaçınılmaz olarak dışsallaşma faaliyetidir.⁶⁹ Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken *sui generis* (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca ,insan artık, toplumun bir ürünüdür.⁷⁰

Durağanın aksine sürekli yeniden oluşan yapı, insan üzerinde etkilidir. İçselleştirme ve dışsallaştırma olarak tanımlanan diyalektik süreçten sonra üçüncü diyalektik uğrak ise içselleştirme yani insanın nesnel toplumsal dünya içinde sosyalleşebilmesidir.⁷¹ Dolayısıyla insan içinde doğduğu toplumsal yapının zaten

⁶⁴Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 267-268.

⁶⁵ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun 5.bs (İstanbul:Rağbet,2015), 52.

⁶⁶ Peter L. Berger & Thomas Luckman, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma, 2008),32.

⁶⁷A.g.e., 34.

⁶⁸A.g.e., 35.

⁶⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 87.

⁷⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 53

⁷¹Şeref Uluocak, "Gündelik Gerçeklikte Anlamın Sosyal İnşası", *Gündelik Hayat*

tamamlanmayacak olan yeni yapılandırıcısı olmaktadır. İnsan yeniden inşa ettiği yapıyı kurumsallaştırarak nesnelleştirdiğinde, kendi içinde meşrulaştırarak- ki düzen için bu gereklidir- ve kendisini ona teslim edecektir.

Berger'in çalışmalarında din sosyolojisine dair yazdığı eserler dikkat çekmektedir. Nesnel gerçeğin anlam kazanması ve meşrulaşmasında Berger için *din* hayati bir öneme sahiptir. Berger'e göre *meşrulaştırma* ya da *yasallaştırma* , toplumsal nesnelleşmeler alanına girmektedir ve toplumsal olarak nesnelleşen her *bilgi* yasa koymaktadır. Yasallaştırmalar yapılıp yapılmaması gereken şeylerle beraber neyin ne olduğuna dair anlamlar üretmektedir. Örneğin "kız kardeşin x ile cinsel ilişkiye giremezsin" ifadesinin yerine, "x senin kız kardeşindir" ifadesi daha etkili bir yasallaştırma ifadesidir. Berger'e göre *din*, yasallaştırmanın tarihi bakımından en yaygın ve etkin araç olagelmiştir. Zira din, kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirilerek, toplumsal kurumlara nihai geçerliliği olabilecek ontolojik bir statü bahşetmektedir.⁷²

Araştırmada Berger'in *dışsallaştırma nesnelleştirme* ve *içselleştirme* kavramları, kadınların cemaate olan yaklaşımlarını izah etmede önemli bir uğrak noktası olacaktır. Aynı zamanda dinin yasallaştırma sürecindeki etkisini yine kadınların izahlarında görmek mümkün olmaktadır.

2.2.4. Michel De Certeau/ Strateji ve Taktikler

Gündelik hayat sosyolojisinin oluşmasına katkı sağlayan birdiğer isim de Michel De Certeau'dur. De Certeau sıradan gündelik eylemlerin içinde bulunan gizemli yanı anlaşılır kılma çabasıdadır. De Certeau, gündelik hayatı tanımlarken güç /iktidar vurgusu yapar ve bu iktidar ilişkilerini "strateji" ve "taktikler" şeklinde iki kavramla tanımlar.

De Certeau, gündelik hayatın her alanı ve her ilişki biçimine nüfuz eden iktidarın egemen düzenlemelerini strateji olarak tanımlamıştır.⁷³ Stratejiler iktidarın devamını

Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar; ed. Ali Esgin-Güney Çeğin (Ankara: Phonex, 2018), 284.

⁷² Berger, *Kutsal Şemsiye*, 89-94

⁷³ Nezihe Başak Ergin, Sıradan insanların Gündelik Sanatları, *Gündelik Hayat Sosyolojisi*

sağlayabilecek yeni söylemler geliştirip, iktidara tabi olanları kontrol edebilme olanakları sunmaktadır.⁷⁴ De Certeau, aidiyet kaydıyla belli sınırlar çerçevesinde oluşturulacak stratejileri, iktidar sahipleri dinamik bir şekilde, otoritelerini korumak için üretmek durumundadır ve bu stratejiler gündelik hayatın tümünü kapsamaktadır.

Taktikler aidiyet ve sınırdan bağımsız olarak gerçekleşmektedir. Güçlünün, güçlü olduğuna, karşısındakini ikna etme çabasıyla çizdiği sınırlarına karşın, güçsüzün karşı bir hamleyle kendisi olarak kalabilme gayretiyle sergilenen ve güçsüz tarafından hergün yeniden üretilen eylemlerdir. De Certeau'ya göre taktik, sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları fırsata çevirmektir.⁷⁵

Güçlünün çizdiği sınırların dışında kalanları De Certeau, "çizgi dışı çoğulluklar" olarak tanımlamaktadır. Bu kitleler, gittikçe artan "çoğulluklar olarak tahakküm ilişkilerine karşı, boyun eğiyor görünüyor olsalar da kendi mikro-direnış pratiklerini gündelik hayatlarında inşa eden sıradan bireyler bütünüdürler.⁷⁶

De Certeau, toplumun malumu olan çeşitli toplumsal unsurların, gruplar ya da bireyler tarafından nasıl kullanıldığına dair ayrıntılı bir çerçeve çizmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ekonomik düzenin ürettiği ürünlerin kullanım biçimlerini analiz etmek, bunun bir boyutuna işaret etmektedir. Aynı analiz kendini bireye dayatan tüm yapılar (ekonomik, bürokratik, sosyo-kültürel yapılar) için de geçerlidir. De Certeau'ya göre, bireyi "sindirmeye, öğütmeye" çalışan güçlerin, yaptırımları karşısında "öteki" olmayı başaran birey, verileni farklı bir biçime sokarak yeniden imal etmektedir. Dolayısıyla iktidar tarafından verili olan ürünü değiştirme ya da reddetme yoluna gitmeyen birey ustalıkla oluşturduğu "taktikler" le

Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar, ed. Ali Esgin-Güney Çeğin (Ankara: Phonex, 2018), 346.

⁷⁴ Gaye Gökalp Yılmaz, *M. De Certeau'nun Gündelik Hayat Sosyolojisiyle Bir Analiz* (Ankara: Detay, 2018), 26.

⁷⁵ Michel De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-I*, çev. Lale Arslan Özcan (Ankara: Dost, 2009), 54

⁷⁶ Gökalp Yılmaz, *M. De Certeau'nun Gündelik Hayat Sosyolojisiyle Bir Analiz*, 5.

kendine özgü yeni bir ürün ortaya çıkarmaktadır.⁷⁷

De Certeau'ya göre bu üretim ve yeniden üretimin analiz edilebileceği yer gündelik yaşamdır. Zira günlük yaşam, düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yardım sunar.⁷⁸ Dini gruplar söz konusu olduğunda, grubun lideri tüm otoritesini aidiyet ve sınırlar çerçevesinde uygulamaya çalışmaktadır. Ancak grup üyelerinin stratejiler karşısında geliştirdikleri taktikler, araştırmanın başka bir bölümünü içermektedir.

2.2.5. Henri Lefebvre / Tekrarlanır Olanın Keşfi

Lefebvre, "*Tekrarlanır olanın keşfedilmesi*" olarak özetlediği gündelik hayatı, özünde hertürlü sınırlayıcı faktörden korunmuş yaratıcı ve özgür tekrarlanır olanların alanı olarak tanımlamaktadır. Lefebvre, modernliğin getirdiği yeni sistemde özgür ve yaratıcı özelliği kaybolan gündelik hayatı kendi özüne döndürmenin yollarını aramaktadır. Lefebvre'e göre gündelik hayatın kapsamına çalışma hayatı, boş vakit ve özel hayat girmektedir.

Lefebvre gündelik hayat kavramını Marksist bir yorumlamayla sunmaktadır. Lefebvre'nin kavramlar dizgesi, başta yabancılaşma kuramı ve devlet eleştirisi olmak üzere, Marksist düşüncenin birçok veçhesinden gelir ve Marx'tan derin biçimde etkilenmiştir.⁷⁹ Lefebvre ile gündelik hayat kavramının kazandığı yeni anlam, teorik alandan pratiğin alanına, yaşanmış olanın alanına kayar.⁸⁰

Bilimin birçok alanındaki önemli keşifler, (görünüşte) önemsiz, sıradan, gündelik nesnelerin incelenmesiyle gerçekleştirilmiştir.⁸¹ Genel resmi görmenin, insanların

⁷⁷De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-I*, 43-49.

⁷⁸A.g.e., 44.

⁷⁹ Hüseyin Köse, Yaban Bilinç ya da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat, *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, ed. Ali Esgin-Güney Çeğin (Ankara: Phonex, 2018), 307.

⁸⁰ A.g.e., 308.

⁸¹Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi-I*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel,2012), 136.

gündelik yaşamlarındaki satır aralarını okumakla mümkün olduğu, her ideoloji kendi toplumsal yansımasını gündelik hayat pratiklerinde gösterdiği ve sonuç olarak modern kapitalist anlayışın da kendi yaşam tarzını, bürokrasinin gücüyle gündelik hayata dayattığı düşüncesi Lefebvre'nin "*Gündelik Hayatın Eleştirisi I.II.III*" adlı eserlerinden çıkarılabilir.

İdeolojilerde olduğu gibi toplumsal yapıların yansımalarını da gündelik hayatta bulmak mümkündür. Yapıların önemi ve faydaları, gündelik hayatı "yapılandırma" kapasitelerine göre ölçülür.⁸² Lefebvre, çeşitli diyalektikler içinde gündelik hayatı tanımlamaktadır. Örneğin; "*kadınlar gündeliklik içinde hem öznedirler hem de gündelik hayatın kurbanlarıdır, dolayısıyla nesnedirler, ikamedirler (güzellik, dişilik, moda, vs.); üstelik ikamelerin çoğalmaları kadınların aleyhinedir.*"⁸³ Kadın ürettiği şeylerin aynı zamanda nesnesi olmaktadır.

Araştırma konumuzla bağlantılı olarak Lefebvre'nin gündelik yaşama yabancılaşma tanımı dikkat çekmektedir. Lefebvre yabancılaşmayı, sadece proletaryanın ürettiği ürüne olan yabancılaşması olarak tanımlamaz. İster burjuvazi ya da proletarya olsun gündelik pratiklerindeki özneliği kaybetme, kişinin çeşitli etkenlerden dolayı kendisi olamaması, özüne yabancılaşması olarak da tanımlamaktadır. Kendinden, doğadan, kendi doğasından, bilincinden koparılmış, kendi toplumsal ürünleriyle gayri insaniliğe sürüklenmiş insanın yabancılaşması tam da bundan ibarettir.⁸⁴ Lefebvre gündelik hayatın, baskıcı modern sahiplerinin elinden alınıp asıl sahiplerine yani gündelik hayatı bizzat yaşayan bireylere iade edilmesi gerektiğini savunmaktadır. İnsan, gündelik hayatın üreticisi olduğu kadar sahibi olabilir aksi takdirde kendine ve topluma yabancılaşmaktadır.

Gündelik hayat çok yüzeysel, bayağılık, kabalık ve tekrarlanan şeydir, değişmesi gerekir ancak değişmesi güçtür.⁸⁵ Eleştirel bakış açısıyla gündelik hayatı analiz eden Lefebvre, gündelik hayatı anlaşılması gereken değil değiştirilmesi gereken şey olarak

⁸²Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, 78.

⁸³A.g.e., 87.

⁸⁴Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi-I*, 183.

⁸⁵ Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi II*, 55.

tanımlamaktadır.

Sosyoloji, bireyin gündelik hayatlarında yaşadıkları ama göremedikleri/ anlayamadıkları/ adlandıramadıkları noktaları açıklar.⁸⁶ İnsan, yaşadığı rutinin aktörü olduğunda mevcut rolünü farkında olmadan oynar. İnsanın gündelik rutinlerini sorgulamadan gerçekleştirdiği gerçeği düşünüldüğünde bu olağan bir durumdur. Zaten insan, her rutini analiz etmeye çalışsa iletişimde zorluklar yaşayabilir. Bunun zorluğu, Garfinkel'in Refleksivitesi bağlamında düşünülebilir. Zira Garfinkel, insanın kendi benliğinden çıkıp kendine bakabilmesinin zor bir iş olduğunu söylemektedir.

Sosyoloji geleneğinde uzun süre baskın paradigma olan, yapı merkezli büyük teorilerin temsilcileri, kendilerini pozitivistin çemberinde, doğa bilimsel yöntemle önem vererek, yapıyı öncelemiş, bireyi ve onun yaşam alanını ihmal etmiştir. Bir dizi *büyük kuramın*, topluma dair söyleyecekleri şeyler *yapı, düzen* bağlamında dile getirilmiştir. Ancak bu durum, toplumu yapı üzerinden tanımlamaya çalışan büyük boy teorilerin, gündelik hayatı gündemlerine kesinlikle almadıkları anlamına gelmemektedir. Bu teorisyenler için; *gündelik hayat* incelenmesi gereken bir alan değil, kontrol edilmesi gereken bir alandır.⁸⁷ Klasik sosyolojinin yönünü değiştirmesine neden olan Weber ve onun toplumsal eylem tanımı, ana akım sosyolojide bir değişimin habercisi olmuştur. Zira Weber toplumu yapılarla değil bireylerin anlamlı eylemleriyle çözümlene yoluna gitmiştir. Doğal olarak da eylemin araştırılacağı yegâne zemin *gündelik hayat*'ın ta kendisidir. Böylelikle Weber'in zeminini hazırladığı anlamacı sosyoloji (vestehern), kendisinden sonra da hızla gelişmeye devam etmiştir. Ancak gündelik hayatı konu edinen kuramcılar tek düze bir bakış açısı geliştirmemişlerdir.

⁸⁶ Memet Zencirkıran, *Sosyoloji*, 2. bs (Bursa: Dora, 2015). 11.

⁸⁷ Ali Esgin, "Gündelik hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler", *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, Ed. Ali Esgin-Güney Yeğen (Ankara: Phonex, 2018), 15.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR DİNİ GRUP OLARAK ÇARŞAMBA CEMAATİ

Gündelik hayat sosyolojisi toplumsal hayata makro gözlükler olmadan bakabilmektir. Zira toplum hayatında devrimsel değişimlerden daha fazla değişim, bireylerin gündelik yaşamlarında bazen belirgin bazen de sessiz bir şekilde yaşanmaktadır. Gündelik Hayat Sosyolojisi'nin 60'lı yıllarla birlikte gündeme gelmesiyle toplum üyelerinin davranış ve tutumları, sözlü-sözsüz iletişim ve etkileşimleri mercek altına alınmaya başlanmıştır. Temel kalkış noktası, geleneksel sosyolojinin yapı merkezli kuramlarının aksine birey, bireyin eylemi, bireyler arası etkileşim fikridir. Türkiye'deki konjoktür gündelik hayat sosyolojisi çalışmalarının 90'lı yıllarda gecikmeli olarak yapılmasını mümkün kılmıştır. Weber'den bu yana ortaya çıkmış sosyolojik yaklaşımlarda bireyin iletişim ve etkileşiminden ve bunun ürünü olan eyleminden bahsedilmektedir. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeği düşünüldüğünde iletişim-etkileşimin gerçekleştiği yer, insan topluluklarının bir arada yaşadığı yerlerdir. İnsanların bir aradalığı küçük ya da büyük bir topluluk/grup oluşumunu gerektirmektedir. Toplumlar birbirinden farklı çok sayıda gruptan oluşmaktadır. Ancak toplum ve grupların karakterleri, çıkış noktaları farklıdır. Toplumdaki gruplar bir diğerlerinden merkezi işlevleri ile ayrılır, toplumlar ise birbirinden kültürleri yoluyla ayrılırlar.⁸⁸ Dolayısıyla aynı kültürden beslenen bireyler, farklı amaçlar doğrultusunda birbirinden farklı gruplara ayrılabilirlerdir.

Gündelik hayatın araştırılmasını sağlayacak toplumsal zeminlerden biri de toplumsal gruplardır. Sosyolojide "grup sosyolojisi" olarak tanımlanmış ve çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Gerek grup içi etkileşimin ürünü olan davranış modelleri gerek gruplar arası etkileşimin sonucu oluşan davranış modelleri incelendiğinde oldukça zengin bir malzeme ortaya çıkmaktadır. Çeşitlilik açısından bakıldığında, grupların hem zamansal hem de mekânsal bağlamda farklılıklarından bahsetmek mümkündür.

⁸⁸ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, 8. bs (Ankara: Anı, 2006), 63.

Toplumsal grup ve yığın birbirinden farklı iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmanın konusu olan "Çarşamba Cemaati" dini gruplar kategorisinde incelenmektedir. "Çarşamba Cemaati" tasavvufun en yaygın kolu olan Nakşibendilik geleneğinden gelmektedir. Günümüzde, Türkiye'de ve yurt dışında varlığını devam ettiren cemaatle ilgili malumata geçmeden önce gruplar ve dini gruplarla ilgili genel bir malumat yerinde olacaktır.

Grup, ortak bir zaman diliminde, insanların birbirleriyle iletişim ve etkileşimde olduğu irili ufaklı insan topluluklarına verilen addır. Bu genel tanımlamayla birlikte grubu sosyolojik olarak daha kapsamlı tanımlamak da mümkündür. Grup, ortak sosyal hedefleri izleyen, sosyal normlar, ilgiler ve değerlere göre karşılıklı roller oynayan sosyal kişilerin tanınabilir, yapılaşmış, sürekli birlikteliğidir.⁸⁹ Grupların, ortak hedef ve süreklilik özellikleri, onların sosyolojik analize konu olabilmesinde, dikkate alınması gereken husustur. Şekilsel anlamda toplumsal grubu anımsatan ancak toplumsal grup özelliği taşımayan insan birliktelikleri ise farklı bağlamlarda sosyolojinin araştırma konuları içine dahil edilebilir. Bu insan birliktelikleri sosyal bilimlerde "yığın" kavramıyla tanımlanmaktadır. Yığın, etkileşimsiz bir fiziki yakınlıktır.⁹⁰ Yığın denildiğinde ortak bir hedef ya da süreklilik söz konusu değildir. Kısa süreli birliktelikler olarak da tanımlanan "yığın" niceliksel analizlerde sosyolojinin nesnesi olabilmektedir. Gündelik hayat sosyolojisi gibi nitel karaktere sahip sosyolojik araştırmaların ilgisi "toplumsal grup" olma özelliğini taşıyan insan birlikteliklerinde yoğunlaşmaktadır.

Sosyal bilimlerde toplumsal gruplar incelenirken akla ilk gelen isim Ferdinand Tönnis (1855-1936)'tir. Cemaat (*Gemeinschaft*) ve cemiyet (*Gesellschaft*) olarak toplumsal grupları iki kategoride değerlendirmektedir. Tönnies, cemaat-cemiyet kavramlarıyla Batı'daki sanayileşmenin toplum ilişkilerine yansımalarının, sanayileşme ve kentleşmenin getirdiği geçmişle kopuşun analizini yapmaktadır. Geçmişin istikrarlı çağın romantik anılarını çağrıştıranın ötesinde "cemaat" kavramı Tönnies'e göre, kişisel ve sürekli insan ilişkilerini (aile, gerçek dostluklar, vb.) içine alan, komünal bağları güçlü, herkesin yerinin belli olduğu, coğrafi ve toplumsal hareketliliğin sınırlı olduğu, hayat tarzı olarak örgütlü din ve

⁸⁹Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 63.

⁹⁰ A.g.e., 61.

homojen kültürün belirgin olduğu, aile ve kilisenin kontrol birimi olarak kabul edildiği, toprağa bağlı ve akraba ilişkilerinin baskın olduğu geleneksel köy toplumlarıyla ilişkili olarak tanımlamaktadır. “Toplum“ veya “birlik“ anlamlarına gelen cemiyet kavramını, modern kent hayatının yapay ve geçici ilişkileri üzerine kurulmuş, ticaret ve sanayinin etkisiyle kendi çıkarına uygun daha rasyonel ilişkilerin geliştirildiği, insan ilişkilerinin sözleşmeler düzeyinde gerçekleştiği, hayatın hızlı-dinamik-rekabetçi ortamında duygu ve yakınlığa yer olmadığı ilişkiler bütünü olarak tanımlamaktadır.⁹¹ Farklılıkları olsa da Tönnis’in cemaat-cemiyet kavramlarına benzer bir başka tanımı da Weber, (vergemeinschaft) cemaatsel ve (vergesellschaftung) cemiyetsel olarak yapmaktadır. Weber’e göre cemaatsel ilişkilerde, taraflar duygusal ve geleneksel şekilde birbirine karşı aidiyet duygusuyla ve öznel hissiyle bağlıdır. Diğer taraftan, rasyonel olarak düzenlenmiş bir uzlaşıya dayandığı ölçüde de, cemiyetsel ilişkiler olarak tanımlamaktadır.⁹² Tönnis’in cemaat-cemiyet kavramları, çağdaşı Weber’e, aynı zamanda, mekanik-organik dayanışma fikriyle Durkhem’a da ışık tutmaktadır.

Toplumsal grup çalışmalarıyla öne çıkan diğer bir isim de Charles Horton Cooley'in birincil gruplar ve ikincil gruplar ayrımıdır. Cooley'e göre birincil gruplar; çıkar ayrımı gözetmeden, üyeler arası yoğun duygusal iletişimin yaşandığı, hedef birliğinin her zaman olmadığı, belli ölçüde istikrarlı birlikteliğin yaşandığı, az sayıda ve yüz yüze ilişkinin olduğu gruplardır. İkincil gruplar ise, hedef birliğinin olduğu, geçmişten gelen yaşanmışlıkla beraber duygusal bağın olmadığı, çoğunlukla yasal düzenlemelerle bir araya gelen gruplardır.⁹³ İkincil grupların birincilleşmesi aradaki iletişim ve etkileşimin artmasıyla gerçekleşebilir. Tam tersi durum da modernitenin etkisiyle gerçekleşebilir. Moderniteyle birlikte kolektif eylemi oluşturan toplumsal gruplarda akılcılaşıma ön planda yer alır. Modern dönemde, "örgütlü toplum" olarak tanımlanan insan topluluklarının önceki döneme göre daha amaca yönelik işbirliklerinin oluşturulduğu görülmektedir.⁹⁴

⁹¹ Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 59-60.

⁹² Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 150.

⁹³ Memet Zencirkıran, *Sosyoloji*, 2. bs (Bursa: Dora, 2015), 110.

⁹⁴ Der Loo & W.Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, 137.

Toplumsal grup kavramını tanımlayanlardan bir diğeri isim de Zygmunt Bauman'dır. Bauman "biz" ve "onlar" ayrımı yaparak toplumsal grubu tanımlamaktadır. "Biz" ve "onlar" kavramı Bauman'a göre sadece iki ayrı insan grubundan ibaret değil, birbirine zıt iki ayrı tutumu (güven- kuşku, işbirliği-çekişme vs.) ifade etmektedir. Bauman'a göre "biz" kişinin içinde olduğu, kendisini güvende hissettiği, grup içindeki bireyleri anladığını düşündüğü gruptur. "Onlar" ise tam tersi içinde olmadığı ve kesinlikle olmak istemediği, grup üyeleriyle alakalı malumat sahibi olmadığı, her an gelecek bir tehlikeden dolayı korktuğu bir gruptur.⁹⁵ Bauman'ın grup fikrinde, "biz"i ifade eden kategorik ayrım, bireyin kendisini de içine katmaktadır. "onlar" şeklinde tanımlanan ise bireyin ve içinde olduğu grubun dışında olan herkesi ifade etmektedir. Biz ve onlar tanımlamasında "biz"i ifade eden "cemaat" kavramını Bauman, Weber ve Tönnis'ten farklı olarak tanımlamaktadır. Bauman'a göre cemaat kavramı, duyan açısından iyi hislerin oluştuğu, kötü olan çevreye karşı iyiliğin temsili olan sıcak bir yuvadır. Bauman kayıp cennet olarak idealize ettiği cemaati, güvenli bir liman olarak görmektedir. Ancak Bauman, idealde olan bu cemaatle gerçek cemaat arasında farklılıklara dikkat çekmektedir. Bauman'a göre, gerçek cemaatte koşulsuz itaat beklenmektedir. Vermiş olduğu güvenlik hissinin karşılığında insanın özgürlüğünden ödün vermesini bekler. Bauman, güvenlik hissinin ve özgürlüğün aynı potada olamayacak derecede zıtlık içerdiği ifade eder. Ancak nihayetinde "biz insanlar ne umduğumuzu bulabiliyor, ne de umudumuzu kesebiliyoruz" diyerek idealize etmiş olduğu cemaati bulma gayretinden vazgeçilmemesi gerektiğini söylemektedir.⁹⁶

İnsanların gruba katılmaları, insanın sosyalleşebilmesi için, sosyolojik bir ihtiyaçtır. Bunun birden çok sebebi bulunmaktadır. Bu sebepleri şöyle özetlemek mümkündür. *İlişki kurma ihtiyacı*; insanın sosyal varlık olması bu ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. *İletişim ve etkileşimin oluşacağı yer gruptur. Özdeşleşme/ait olma ihtiyacı*; gruplar insanlara yalnız olmadıkları, bir bütünün parçası olduğu duygusunu aşılır. Bu duygu insan için psikolojik bir tatmin aracıdır. *Güç sağlama*; insan bulunduğu çevreyi etkileme ve değiştirme gücünü üyesi olduğu gruptan almaktadır. Bu içgüdü insanı

⁹⁵ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, 2. bs (İstanbul: Ayrıntı, 2014), 51-53.

⁹⁶ Bauman, *Cemaatler*, 7-12.

grup üyesi olmaya iten sebeplerdendir. *Sosyal kimlik edinme, statü sağlama*; insan kimliğini üyesi olduğu gruptan kazanmaktadır. Grubun değerleri, insana nasıl davranması gerektiği konusunda yol göstericidir. *Güvenlik sağlama*; insanın dış tehditlere karşı kendini güvende hissettiği yer grup içidir. *Benzerleriyle birlikte olma*; genelde benzer insanlar aynı grupta olmayı tercih eder kendisini daha iyi ifade edebileceğini düşünür. Özellikle yabancı ortamlarda insan bu ihtiyacı daha net hissetmektedir.⁹⁷

Toplumsal gruplar genel olarak değerlendirildiğinde, grup içi yasal prosedürlerin işlemediği ya da ilişkilerin daha doğal seyrinde gerçekleştiği bir tablo ortaya çıkartmaktadır. Grup üyelerinin aralarındaki iletişim ve etkileşimler, grubun hangi kategoride (birincil mi-ikincil mi/ ben mi-biz mi) yer aldığını da belirlemektedir. Toplumsal grubu yığından ayıran temel özellik bir amaç uğruna insanların bir araya gelmesidir. Bu amaçlar üye profillerine, zamana ve coğrafyaya göre çeşitlilik arz eder. Dini prensipleri duygu ve eylem bazında olgunluğa ulaştırmayı amaç edinen toplumsal gruplara "Dini Gruplar" denilmektedir. Dinin özünde toplumsallaşma vardır, zira din toplumla yaşanılacak bir şeydir. Toplum yoksa dinden bahsetmek abesle iştiğal etmektir. Aynı şekilde insan için de toplumsallaşma merkezi önemlidir, insanlık tarihin her evresinde, dini duygulara sahiptir. En ilkel toplumlardan, en modern toplumlara kadar din olgusu toplumu önemli ölçüde şekillendirmiş ve dönüştürmüştür. İnsanın olduğu yerde toplum yaşamından, toplum yaşamının olduğu yerde de dinden bahsetmek ve dinsel toplulukların oluşturduğu dini gruplardan bahsetmek olağan bir durumdur. Din eksenli toplumsal gruplar, gerek geleneksel toplumlarda gerekse de modern toplumlarda mevcudu hissedilen grup çeşitlerindedir. Tekdüze bir tanım dini gruplarda da mümkün değildir. Dini grupları, toplumsal grupların alt başlığı olarak tanımlamak mümkündür.

Dini grupların toplumsal araştırmalardaki yeri ve önemine geçmeden önce "din"in toplumdaki yeri, önemi ve işlevlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Dinin, hem psikolojik hem de sosyolojik yanı olması sebebiyle, tek bir tanım onun kapsamını tam olarak ifade etmeyebilir. Dinin çok çeşitli tanımlamaları yapılmakla birlikte, *"Her şeyden üstün güçlü bir varlığa (veya varlıklara, nesnelere) inanma ve onu kutsal kabul edip ona bağlanma ve tapınma davranışlarını ihtiva eden kurallar*

⁹⁷ Zencirkıran, *Sosyoloji*, 116-120.

bütünü anlaşılmalıdır."⁹⁸ Bu tanımlama daha çok psikolojik bağlamda yapılmıştır. Dinin sosyolojik tanımları, çok daha geniş çerçevede izah edilmektedir. Din ve toplum bir arada analiz nesnesi olarak alındığında, sosyolojinin alt dallarından olan din sosyolojisini konuşmak gerekmektedir. Din sosyolojisi, en genel anlamda din ile toplumun karşılıklı etkileşiminden doğan tüm tezahürleri bilimsel olarak incelemektedir.⁹⁹ Sembolik etkileşimle bağlantılı olarak, din ve toplum arasındaki etkileşimin tek taraflı olmadığı konusu, sosyal analizlerde akılda tutulması gereken önemli bir husustur. Gerek zamansal farklılıklar gerekse kültürel farklılıklar insanların din algısında etkili olduğundan, tanımlamalarda çeşitlilik görülmektedir. Yapı ve fail merkezli sosyolojik kuramların din tanımları da kendi kuramsal çerçevesiyle benzerlik göstermektedir. Comte'un, kaynağı insanın kendisi olan "insanlık dini", Durkheim'in, toplumu birleştirme işlevi gören "çimento" metaforu tanımı, Marx'ın "sınıf mücadelesi" tartışmasında eşitsizlikleri meşrulaştıran ve sürekliliğini sağlayan bir mekanizma olarak kabul ettiği, Weber'in, toplumsal değişime, ahlaki düzeyde ve eylem düzeyinde öncülük eden "din" tanımlamalarından bahsetmek mümkündür. Yorumlayıcı sosyoloji geleneği, dini öznel anlamlar bağlamında değerlendirmektedir. Dini inançların toplumsal çıktılarını araştırmaktadır. Dolayısıyla sosyoloğun Weber'in deyimiyle, tüm inanç ve ahlaki değerlerden bağımsız olarak din araştırmalarına yaklaşması tavsiye edilmektedir.

Fenomenolojinin temsilcisi olarak bilinen ve din sosyolojisinde sistematik görüşler beyan eden Peter Berger'e göre, toplumsal düzenin sağlanması, toplum üyeleri tarafından bilinmesi ve içselleştirilmesi yasalara bağlıdır. Yasallaştırma özü itibarıyla dinden daha kapsamlı bir karaktere sahip olsa da din, yasallaştırmanın tarihi bakımından yaygın ve etkin bir aracı olmuştur.¹⁰⁰ Berger, kültürün yeni nesillere aktarılması bakımından büyük ölçüde dinin rol aldığını söylemektedir. Dolayısıyla dini grupların, teori ve pratiklerinde çeşitlilik olsa da hem üyelerini manevi tatmine ulaştırmada hem de toplumsal düzenin sağlanmasında önemli yeri olan milli ve manevi değerlerin yeni nesillere aktarılmasında önemli bir misyonu da

⁹⁸ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, 7. bs (İstanbul: Çamlıca, 2011), 31.

⁹⁹ Tekin, *Din Sosyolojisi*, 20.

¹⁰⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 88-94.

bulunmaktadır. Ancak modern dönemin din algısı üzerine analizler yapan Anthony Giddens, eski zamanlara nazaran modern dönemde dinin toplumdaki merkezi rolünün zayıfladığını ifade etmektedir. Birincil ilişkilerin çözüldüğü modern dönemde, dini inancın da çözülmeye başlaması olağan bir durum olabilir zira dini bilimlerde, insanın önce tanrıyla sonra kendisiyle olan bağları diye başlayarak en son tüm insanlığa karşı olan görevlerinin sıralandığı bir formül geliştirilmiştir. Dolayısıyla dini çözüme gerçeğinin yanında, yine dinin toplumların asli unsurlarından biri olduğu da yadsınamaz bir gerçektir.

Dinin Türkiye tarihinde hangi süreçlerden geçtiğini Şerif Mardin şöyle açıklamaktadır: Ona göre, Cumhuriyet'in laik politikalarıyla birlikte din adamlarının kamu hizmetindeki rollerinin azaldığından dolayı, dinin toplum hayatından uzaklaştığını ancak tamamen bitirilmediğini söylemektedir. Dinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise radikal bir hareketlilikten ziyade tekrar bir canlanma yaşadığını ve bu yeniden canlanmada üç faktörün olduğunu söyler. Birincisi; kültür muhafazakarlığı, ikincisi; tarikatlar, üçüncüsü; dini modern toplumlarla bağdaştırmaya çalışan yeni akımlar.¹⁰¹ Cumhuriyet tarihinden bugüne tarikatların, yine Mardin'ce ifade etmek gerekirse, toplumun *lehçesini* yakaladıkları ve varlıklarını devam ettirdikleri görülmektedir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla dini eğitimin önünü kesen cumhuriyetçi kanadın baskı ve yasakları karşısında tarikatlar, çalışmalarını farklı yollarla devam ettirebilmiştir. De Certeau'nun deyimiyle, iktidarın stratejileri karşısında tarikatlar kendilerince taktikler geliştirmiş ve var olmaya devam etmişlerdir. Mardin'e göre cumhuriyet tarihinde yaşanan Şeyh Said İsyanı ve Menemen Olayı Nakşibendileri cumhuriyetçilerin karşısında konumlanmaya sevk etmişti ancak Nakşibendiliğin Halidiye kolu etkinliğini sürdürmeye devam etti.¹⁰²

Tarikat geleneğinin Türkiye'deki geçmişi Anadolu'nun İslamlaşmasına kadar götürülebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan itibaren padişahların şeyhlerle olan sıkı münasebetine, tarikat şeyhlerinin buldukları yerde üstlendikleri sosyo-kültürel, dini, siyasi, askeri, imari vb. birçok alanda adeta bir belediye başkanı

¹⁰¹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, 19. bs (İstanbul: İletişim, 2015), 28.

¹⁰² A.g.e., 30.

vazifesi gördüğüne dair bilgilere, Fuat Köprülü “Kolonizatör Türk Dervişleri“ isimli meşhur makalesinde yer vermektedir. Cumhuriyet dönemi, kendisinden önce kökleri çok gerilere giden kadim bir geleneği devralmıştır. Modernleşmenin katı yaptırımlarına rağmen tarikat geleneği toplum sahnesinden silinememiştir. Tarikatlar konjektürel olarak, zaman zaman görünür olmuş bazen de görünür olmadan var olmaya devam etmiştir. Cumhuriyet sonrası hız kazanan modernleşme hareketlerinin olumsuz etkisi halka ulaştığında, tarikatlar cemaat ruhunu diri tutan, birleştirici ve hatta devletle uzlaştırıcı bir rol üstlenmiştir. Bu hızlı değişim süreci içinde büyük kentlerde tarikatlar dinsel bir örgüt olmakla kalmamış, adeta bir sosyal güvenlik mekanizması gibi de çalışarak bir ara ilişki formu oluşturmuştur.¹⁰³ Bu misyonla birlikte tarikat şeyhlerinin halkın içinde hakla beraber olma dusturu, kolektif düşünce ruhunu uyanık tutan etkenlerden biri olmuştur. Tarikatların tüm iç problemlerine rağmen varlık göstermesinde kadim tasavvuf geleneğinin etkisi görmezden gelinemez. Özellikle İstanbul’da Nakşibendiliğin Halidiye kolu, Cumhuriyet Dönemi’nin baskılarına rağmen varlığını sürdüren tarikatlardan biridir. Tasavvuf ve tarikatların tarihi süreçleri içinde Nakşibendilik ve Halidiye kolunun yeri ve önemi gözden geçirilmeden bugünkü Çarşamba Cemaati’ni anlamak mümkün görülmemektedir.

3.1. Nakşibendilik Geleneği ve Çarşamba Cemaati

Nakşibendilik geleneği, İslam Mistisizmi olarak tanımlanan Tasavvuf Geleneği’nin kollarından biridir. Tasavvuf, Hz. Peygamber döneminde, bahsi geçen ve bir hayat tarzı olarak benimsenen züht yaşamının sistematik hale gelmesi olarak kabul edilmektedir. Sözlük anlamı itibarıyla "ilgi duymak, değer vermemek" manasına gelen züht kelimesi hadislerde geçse de, "yün elbise giymek" anlamına gelen tasavvuf kelimesi Kur’an-ı Kerim ve hadislerde söz konusu edilmez.¹⁰⁴ İlk iki asırda bu kelimelerin yerine daha çok züht kelimesi kullanılmış, tasavvuf kelimesinin ortaya çıkışıyla zühtle birlikte rekaik, fıkıh-ı batın, tezkiye gibi kelimeler sönük

¹⁰³ Fulya Atacan, *Cerrahiler* (İstanbul: Hil, 1990), 89.

¹⁰⁴ Mustafa Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Sır, 2004), 17.

kalmıştır.¹⁰⁵ *Tasavvuf* bu geleneğin temsilcilerinin dilinden ve gönlünden süzülerek kavramsallaşmıştır. İslam mistisizmi olarak tanımlanabilecek olan tasavvuf yapısal olarak dini argümanlarda yer almayan öznel tecrübeye dayalı bir *hal*'dir. Tasavvuf, kişi temelinde yaşanan dini tecrübeyi en içsel noktadan yakalayarak bunu, düşünce, estetik, zevk ve ahlakla bütünleştirmeye gayret eden bir tavrı işaret eder.¹⁰⁶ Sadece, içten kavranabilecek olan özüyle bireysel coşkunun egemen olduğu bir buluşmayı özlemesi, tasavvufun sistematik düzeyde kendini kanıtlama ihtiyacında olmadığını da bize göstermektedir.¹⁰⁷ Ancak yine de ilahiyat ve tasavvuf arasındaki tartışma günümüze kadar tazeliğini korumaktadır.

Tarihte 11. yüzyıl İslam Coğrafyası'nda gerek Mutezile ve Sünni düşüncenin gerekse de siyasilerin tartışmaları toplumun düzenini altüst edecek dereceye gelmiştir. Bu yıllarda tartışma konularından biri de tasavvufun yaşama ve anlama tarzı üzerine yapılmaktadır. Bu dönemde yapılan tartışmalar arasında Allah-insan ilişkisine hululi ve ittihadi görüşlerin tesiriyle bakılması, laubali kayıtsız bir dini yaşamın kurulabilir olması, tevekkül ve teslimiyet anlayışıyla pasif insan çıkarma, tekkelerin cami ve medreselere alternatif olma durumu gibi tartışmalar yapılagelmiştir. Yapılan tartışmalar, Kuşeyr-i'nin *er-Rısale*, Hucviri'nin *Keşfu'l Mahcup* adlı eserinde, Sülemi'nin *Tabakatüs-Sahife*'sinde bertaraf edilmeye çalışılmış ve nihayet Gazali ile birlikte sünni bir zemine oturtulmuştur.¹⁰⁸

Mustafa Kara tasavvufu, *zühd-tasavvuf-tarikat* olarak üç döneme ayırmaktadır. Birinci dönemi, Hz. Peygamber(SAV)'den başlatmaktadır. Peygamber'le birlikte aslında tüm müslümanlar İslami İlimlerde ortak şahsiyetlerdir zira henüz bugünkü gibi, disiplinlerin ayrışması mevzubahis değildir. H.1. ve 2. yüzyılları ikinci nesil sufiler dönemi olarak isimlendirmektedir. Bu dönemde ilk sufi lakabını kullananlar arasında Ebu Hişam es-Sufi, Süfyan-ı Sevri, İbrahim b. Ethem, Şakik Belhi, Davud et-Tai, Abdullah b. Mubarek gibi isimler bulunmaktadır. Bu dönemde züht ve takva kavramları izah edilmeye çalışılmıştır. H. 3. asırda ise tasavvuf sistematik bir şekilde

¹⁰⁵ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 17.

¹⁰⁶ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (İstanbul: Etkileşim, 2006), 55.

¹⁰⁷ A.g.e., 55.

¹⁰⁸ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 27.

konusulur hale gelmiştir. Bu dönemde İslam Coğrafyası'nın genişlemesi, yeni ve değişik görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şam'da Ebu Süleyman Darani, Bağdat'ta Cüneydi Bağdadi ve Ser-i Sakati, Mısır'da Zünnun Mısri gibi isimler buldukları yerlerde merkezi konum elde etmişlerdir. Yine bu dönemde önde gelen tasavvufi hareketlerin isimleri şunlardır: Melamiye hareketi; Hamdun el-Kassar'ın önderliğinde Horasan'da, mevcut tasavvufi ekolleri eleştirmiş ve gizlilik prensibini benimsemiştir.¹⁰⁹

Yurt dışı eğitiminden sonra ülkesine dönerek Nakşi şeyhlerinden Abdülaziz Bekkine Efendi'ye intisab eden Nurettin Topçu, tasavvufa ait kavramları şöyle özetlemektedir: *Tasavvuf*; bir kalp terbiyesidir. Aynı zamanda İslam'ın ahlaki prensiplerini mistik bir tecrübenin konusu yapmıştır. *Mürşid*; Allah'a giden yolda rehberdir. *Çile-Izdırab*; tasavvuf yolunun nasıl bir yol olduğunun tanımıdır. *Silsile*; mürşid zincirlerinden bahseder ve bu zincir peygambere daha ötesi Allah'a bağlanır. *Tarikat*; Allah'a ulaşmada belli merhalelerden geçerken takip edilecek yoldur. *Melamet*; gösteri ve görünürden uzaklaşıp gizli olandır. *Ahlak*; zaten İslam'ın özüdür. *Aşk*; kainatın başlangıcı ve gayesi olan şeydir. *Vahdet*; Allah'ın bir lütuf olarak, Onunla aşk ile beraberlik tecrübesidir. *Kurtuluş*; İnsanın kalbi tatminliğe ulaştığı andır.¹¹⁰ Bu tanımlamalardan anlaşılacağı gibi tasavvuf insanın iç dünyasını inşa'ya yöneliktir. Sosyolojinin yapacağı ise bu inşa hareketinin toplumdaki karşılığını araştırmak ve bilimsel olarak analiz etmektir.

Kara, Abbasiler döneminde oluşan, Selçuklular döneminde kurumsallaşan ve Osmanlılar döneminde de yaygınlaşan tasavvufun, özellikle Osmanlı'da en meşhurları arasında, Kazeruniye, Yeseviye, Kadiriye, Rifaiye, Kübreviye, Sühreverdiye, Bektaşîye, Mevlevîye, Sadiye, Halvetiye, Nakşibendiye, Bayramîye, Zeyniye gibi tarikat ekollerini zikretmektedir.¹¹¹ Bugünkü anlamıyla tekkesi, zaviyesi, şeyh ve mürid münasebetleriyle ilk tarikatlar, bu yüzyılda kurulmuştur. Bağdat'ta A. Kadir Geylani, Basra'da Ahmed Rifai, Türkistan bölgesinde Ahmet Yesevi bu

¹⁰⁹ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 24-25.

¹¹⁰ Kara, "Nurettin Topçunun Tasavvufi düşüncesi", *Nureddin Topçuya Armağan*, 22-54.

¹¹¹ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 32-33.

dönemde yetişen ilk tarikat kurucularıdır.¹¹² Tekke ve tarikat hayatının his ve duygu tarafı toplumun her kesiminin ilgisini çekerken, fikir ve felsefe yönü de düşünen kafaların, entellektüellerin dikkatini celbetmiş, onlara yeni ufuklar açmış ve açmaktadır.¹¹³ Tarikatların, her mevkiden ve her ilmi seviyeden insanlara temas ettiği görülmektedir. Örneğin Nakşibendi geleneğinin ilme verdiği önem, onların ilmiye sınıfıyla ve devlet erkânıyla daha sıkı ilişki kurmalarına imkan sağlamıştır.

Tasavvuf kültürü tarihimiz itibarıyla, kültür yaşayışımızın aşağı yukarı bütün unsurlarında etkili olmuş; onların her birine katılarak anlamlı bütünlükler oluşturmuş; "dil" den "sanat" a, "ahlaki değerler"den, "devlet görüşü"ne kadar geniş bir kültür ufku birleştirici ve dengeleyici prensipler vaaz eden kaynak vazifesi görmüştür.¹¹⁴ Tasavvufun özellikle kurumsallaşıp tarikatlaşma dönemine girdiği devrelerde bu gibi oluşumların adeta günümüz STK'ları gibi bir rol üstlenmesi, ister istemez sosyolojik çalışmalara konu edilmektedir.¹¹⁵ Sosyolojinin ilgi alanı tasavvufun dindeki yerini tesbit etmek değil, onun üyelerin eylemlerine ve dolayısıyla topluma etkisini analiz etmektir. Bu analiz, tasavvufa ait sembollerin anlamlarına vakıf olmayı, bu anlamlar ve insanların eylemleri arasında bağlantı kurmayı kapsamaktadır. Öznelliği çalışma alanı olarak belirleyen sembolik etkileşim, fenomenoloji ve etnometodoloji gibi kuramlar bu analiz için kullanılabilir kuramlardan bazılarıdır. Cemaat üyelerinin eylemlerinde görülen çizgi dışı durumlar da yine sosyolojinin ilgisini çeken konulardır. Dolayısıyla eleştirel kuramlar da cemaat yapılarının analizlerinde başvurulabilecek kuramlar arasında yer almaktadır.

Tasavvuf yükselme döneminde tekke, zaviye vb. kurumlarıyla toplum nabzını tutmuş, Nakşilik'teki "halvet der-encümen" prensibiyle inzivai bir yaşam tarzını değil, halk içinde hak ile beraber olmayı yeğlemiştir. Tekkeler sosyal bir kurum olarak üstelik

¹¹² Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 23. bs (İstanbul: Ensar, 2017), 270.

¹¹³ Kara, *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 24.

¹¹⁴ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (İstanbul: Etkileşim, 2006), 70.

¹¹⁵ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ, 2015), 49.

toplumun her katmanına hitap edebilecek bir tarzda yapılandırılmıştır.¹¹⁶ Sosyolojik bağlamda tekkelerin, tasavvuf ve tarikatların günümüz halk dindarlığının "yaşayan din" (Living religion/Voksglaube/Volksfrommigkeit) teşekkülünde büyük bir rol üstlendiğini inkar eden kimse yoktur.¹¹⁷ Tasavvuf bir halk hareketi olduğundan, tarikat ve tekkeler, tasavvufun kurduğu sosyal kurumlar olarak hizmet etmişlerdir.¹¹⁸ Toplum gidişatına yön verme misyonunu yüklenen tasavvuf geleneği, bu yönüyle sosyolojiye oldukça fazla malzeme sunmaktadır

Nakşibendi tarikatı, gerek sunni düşüncede yer bulması gerekse de devlet erkânıyla olan sıkı münasebiyle anılmaktadır. Tarihi sürecine bakıldığında, XII. yüzyılda Buhara civarında Yûsuf el-Hemedânî tarafından tohumları atılan ancak yaygın görüşe göre "ser-silsile-i Hâcegân" lakabıyla anılan Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin kuruculuğunu yapmış olduğu Hâcegân tarikatının bir devamıdır. Hâcegân tarikatı Horasan bölgesindeki sufi hareketleri ve Buhara'daki medrese kültürünü cem etmiş ve tasavvuf tarihinde önemli izler bırakacak bir sentez ortaya çıkartmıştır. Buhara gibi bir yerde Horasan'ın kalender meşrep sufilerinin barınamayacağından, Hâcegan tarikatı sünnilige sıkıca bağlı bir yol izlemiş ve bir çok tarikat kendisini Ali'ye nisbet ederken, Hâcegan Ebu Bekr Sıddık'a nisbet etmiştir. Hâcegan tarikatının kurulduğu XII. asırda, Hanefilik ve Maturidiliğin yaygın olduğu ve Hanefi alimler tarafından yönetilen Buhara'da başka türlü bir oluşum pek de mümkün görünmemektedir. Hocalar/efendiler anlamına gelen Hâcegan, sesli zikri bidat sayan ulemaya muhalefet etmemek için gizli zikri tavsiye etmiştir. O dönemde ehli sünnet anlayışının temsilciliğini yapan Hâcegan tarikatının bu prensipleri Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) miras kalmıştır.¹¹⁹

Nakşibendiliğin mânevî yönünü de tayin eden sekiz prensibi Gucdüvânî tarafından ortaya konulmuştur.

¹¹⁶ Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 49.

¹¹⁷ A.g.e., 49.

¹¹⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 65.

¹¹⁹ Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam,2015), 611-612.

1.Hûş der-dem: dervişin aldığı her nefeste gafletten kaçınması, Hakk'ı unutmaması.

2.Nazar ber-kadem: yürürken gaflete sebep olacak herhangi bir şeyi görmemesi için gözünü ayağına dikmesi.

3.Sefer der-vatan: lüzumsuz seyahatlerden vazgeçip kendini beşerî sıfatlardan ilâhî sıfatlara ulaştıracak olan iç âlemindeki yolculuğa yönelmesi.

4.Halvet der-encümen: sûrette ve zâhirde halk içinde bulunurken mânen ve bâtunen Hak ile beraber olması.

5.Yâdkerd: diliyle veya gönlüyle Hakk'ı zikretmesi.

6.Bâzgeşt: zikir yaparken kelime-i tevhidin ardından, "Îlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" (Allahım! Maksadım sensin, gayem senin rızânı kazanmaktır) cümlesini tekrarlaması.

7.Nigâhdâşt: Kelime-i tevhidi söylerken aklından bütün yersiz düşünceleri atması.

8.Yâddâşt: Her zaman Hak'tan âgâh olması. İlk yedi prensibin hedefinin bu sonuncusunu gerçekleştirmek olduğu söylenir. Bu prensipler, büyük bir ihtimalle Hâce Bahâeddin tarafından ortaya konan üç prensiple (vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, vukûf-ı kalbî) tamamlanmıştır.¹²⁰ (Vukûf-ı zamânî; geçen zamanın muhasebesini yapmak, vukûf-ı adedî; zikirde sayıya riayet etmek, vukûf-ı kalbî; zikirde kalben Allah'a yönelmek.)

Nakşibendi tarikatı, Muhammed Bahaeddin Nakşibend (1318)'e nisbetiyle bilinmektedir. Nakşibend, Buhara yakınlarındaki Kasr-ı Arifan denilen bir yerde dünyaya gelmiştir. Babası ile birlikte nakkaşçılık yaptığı için Nakşibend diye tanınmıştır.¹²¹ Muhammed (s.a.v.)'e kadar uzanan silsilede 36 isim yer almaktadır. Özellikle on altıncı sırada yer alan Nakşibend'in, tarikata adını vermesi sebebiyle kurucu isim olarak zikredilmesi ve yirmi dördüncü sırada yer alan İmam Rabbani'nin, tarikata dair temel bir takım prensipler vaaz ettiğinden *altın silsilede* isimleri kalın harflerle yer almaktadır. Nakşilik'te cerhi zikir ve sema tercih edilmez. Ancak bunlara

¹²⁰ TDV İslam Ansiklopedisi, C.14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

¹²¹ Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 296.

karşı katı bir tavır da alınmaz.¹²² Bu gün hala görüldüğü üzere sohbet, Nakşibendiliğin esasını oluşturmaktadır. Uzlet hayatı yerine halkın içinde olmayı tercih etmektedir. “halkın içinde hakla bir arada olmak“ Nakşibendiliğin şiarı olmuştur. Tarikatın önemli temsilcilerinde olan, Hindistan'da yaşamış ve İmam Rabbani ismiyle bilinen Ahmed Sirhindi, tarikatın vahdet-i vücud (varlıkta birlik) teorisini eleştirmektedir. Bu düşünce yerine vahdet-i şuhut (şahitlikte birlik) fikrini benimseyen Rabbani'nin bu fikri yaşadığı yer olan Hindistan hariç Osmanlı coğrafyasında pek makes bulmamıştır. Araştırmaya konu olan Halidiyye kolunda ise bir kesim vahdet-i vücud'u başka bir kesim ise vahdet-i şuhud'u kabul etmiştir.

Nakşibendilik; Ahrarilik, Müceddidilik ve Halidilik olarak üç alt kola ayrılmaktadır. Araştırma konusu olan Çarşamba Cemaati kendini Halidilik koluna nisbet etmektedir. Kürt kökenli, alim, mutasavvıf ve şair olan Halid el- Bağdadi (Ö. 1826) Anadolu'nun en etkili isimlerinden biridir. . Irak'ın Süleymaniye şehrinin, Karadağ kasabasında doğan Bağdadi; rabıta ve sohbet uygulamalarıyla tarikata yeni bir heyecan ve canlılık getirmiştir. Sohbet uygulamasıyla birlikte ilmiyye sınıfının da ilgisini çeken Bağdadi, Şam'da vefat etmiştir. Her beldeye ayrı bir halife gönderen Halid el-Bağdadi, İstanbul'a özel bir önem atfetmiş ve Muhammed Salih'i İstanbul'a ilk halifesi olarak tayin etmiştir.¹²³ Bektaşî tekkelerinin kapatılması sırasında, Bektaşî dergahlarına Nakşî-Halidi şeyhlerin tayin edilmesi, devlet ricaliyle sultanların da bu tarikata ilgi duyması, Halidiliğin önemini arttırmıştır.¹²⁴

Hacegan tarikatının devamı olan Nakşibendilik, kendini dört halifeden biri olan Ebu Bekr'e dayandırmaktadır. Tarikatlarda birbirlerine icazet veren müşidlerin zincir şeklinde isimlerinin yer aldığı sıralı listelere¹²⁵ *silsile* adı verilmektedir. Nakşibendiliğin kaynaklarında, *altın silsile* olarak bilinen listede otuz altı isim zikredilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.)' den başlayan silsilenin otuz altıncı yani son sırasında Mevlânâ Mahmûd el-Ôfi (Kuddise Sirruh) ismiyle Mahmut Ustaosmaoğlu yer almaktadır. Silsilenin on altıncı sırasında yer alan Mevlânâ ve

¹²² Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 296.

¹²³ A.g.e., 296-300.

¹²⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 261.

¹²⁵ Bülent Akot, *Tasavvufun 200'ü* (Ankara: Otto, 2017), 209.

Seyyidünâ İmâmu't-Tarîkati el-Hâce Muhammed Behâuddîn Şâh-ı Nakşibendî el-Buhârî(Kuddise Sirruh)'den itibaren Nakşibendilik ismini almıştır. Yirmi dördüncü sırada yer alan ve bugün İmam Rabbani olarak bilinen, Mevlânâ Ahmed el-Fârûkî es-Serhendî el-Ma'rûf bi'l-İmâmi'r-Rabbânî Müceddîdi'l-Elfi's-Sânî (Kuddise Sirruh) tarafından, sistematik hale getirilmiştir. Silsilede yer alan otuz altı isim Çarşamba cemaatinin Kur'an kurslarında öğrencilere ezberletilmektedir. Tesbihatlarda da zaman zaman zikir olarak sırayla okunmaktadır.

3.2. Cemaatin Genel Görüntüsü ve Kurumsal Yapısı

Müslümanların Fatih'i, Ortodoksların Fener'i ve Yahudilerin Balat'ı olarak tanımlanan ve İsmailağa Cemaati'nin bir denge unsuru olarak yerleştirildiği iddia edilen Çarşamba semti, geçmişten günümüze laiklik ve din tartışmalarının odağında yer almıştır.¹²⁶ Cemaat, kendine has yaşam tarzıyla metropolde var olmaktadır. Çarşamba semtinin önemi, siyasi aktörlerin müdahalesi gibi durumlar ayrı bir konu başlığıyla incelenecek hususlardır. Sonuç itibariyle günümüze gelindiğinde, halkın içinde yer alan ve onların manevi ihtiyaçlarına cevap verebilme kabiliyeti kazanmış bir yapı olarak değerlendirilebilir. Kuran kurslarının sayısal fazlalılığı, hemen her Kuran meclisinde cemaatin hocalarına ulaşılabilir olmak, hanımların kendi evlerini kuran eğitimi için açması gibi birçok faktör cemaati, halk arasında yaygın ve saygın konuma getirmektedir.

Cemaatin en belirgin özelliği kurumsal yapısının yaygın oluşudur. İsmailağa Cami, H.1136/M.1723 tarihinde, **Şeyhülislam İsmail Efendi** tarafından inşaa edilmiştir. Tekke ve medreselerin kapatılmasıyla beraber, metrûk ve bakımsız bir hale gelmiştir. Sonraları Ustaosmanoğlu'nun şeyhi Ali Haydar Efendi tarafından bir rüya üzerine tamir ettirilir. Ali Haydar efendi, 1954 yılında henüz askerden yeni dönmüş olan Mahmut Ustaosmanoğlu'na imamlık vazifesini vermiştir. Temeli sohbet olan tarikat, ilmi çalışmalarına bu camideki vaazlarla başlamaktadır. Cemaat, İsmailağa ismini de yine bu camiden almaktadır. Çarşamba Cemaati olarak bilinse de üyeler bu ifadeyi İsmailağa Cemaati olarak düzeltmektedir. Ustaosmanoğlu'nun, "*Yeryüzündeki kum taneleri adedince hocaya ihtiyaç var! Her mahalleye bir erkek bir de kız medresesi*

¹²⁶ İstanbul'daki Kucuk Kudus Çarşamba, <http://www.hurriyet.com.tr.html> (20.05.2019).

*açılsın. Erkekleri erkek, kızları da hanım hocalar okutmak kaydıyla, yediden yetmişe herkes dinini bu medreselerde öğrensın!*¹²⁷emriyle birlikte gönüllü çalışmayı esas alan bir faaliyet dönemine girilmiştir. Gönüllü çalışmalar özellikle kadınlar tarafından yürütölmekte erkekler ücret mukabilinde hocalık yapmaktadır.

“Bizde her iş gönüllü yapılır. Kimse bir yerden bir yere gitmek için para almaz. Sadece erkekler ev geçindirdikleri için para alırlar ama bizim öyle bir sorumluluğumuz yok tabi. O yüzden kadınlar gönüllü hoca olarak çalışır” (Fatma, 47 yaş).

Cemaatin kurumsal yapısını oluşturan Kuran kursları İstanbul’un hemen her ilçesinde hatta mahallede yer almaktadır. Her hoca hanım ya da cemaat müntesibi hanım öncelikle çevresindeki cemaat kurslarını araştırmaktadır. Eğer yakın çevresinde kurs ya da sohbet evi yoksa kendi imkanlarını harekete geçirerek kurs açar ya da evini sohbet evi olarak belli günler tahsis etmektedir. Yeni mahalleye taşınmak durumunda kalan bir hoca hanım şöyle söylemektedir:

“Eşimin işi nedeniyle Beylikdüzü’ne taşınmak zorunda kalmıştık. O zamanlar ulaşım vs. de yok tabi. Fatih’e gidiş geliş çok zor. Ben de araştırdım bizden kim var diye birkaç hocanın kursunu buldum ama yeterli değildi. Sonra bir akrabamız evini kurs yapmak istediğini söyledi. Etraftan insanlar iç düzenlemesi için yardım ettiler bir baktık ki çok güzel bir kurs ortaya çıktı. Şimdi burada ben ne yaptım hiçbir şey, aslında her şeyi Allah yapıyor biz oyuncuyuz” (Ayşe, 45 yaş).

Cemaatin kadınlarının gayretli çalışmasının yanında halkın da bu kurslara teveccüh ettiği başka örnekler üzerinden de görölmektedir. Zira bu hoca hanıma sohbe katılanlardan biri henüz bir yıl geçmeden başka bir daire tahsis ederek hafız yetiştirme şartını koşmuştur. Şu an hala bu kurslar etkin bir şekilde faaliyetlerine devam etmektedir. Aynı hoca hanıma başka kurslar açıp açmadığı sorulduğunda:

“-Evet hem burada hem de çevre ilçelerde bir çok kursun açılmasında ön ayak olduk.

-Hocam sayısını biliyor musunuz?

-Yok. Saymadım kaç tane olduğunu, saymak da istemem, kibre girer sonra. Ben açıyorum, maddi manevi destek oluyorum, sonra oradaki hocalar devam ettiriyorlar” (Ayşe, 45 yaş).

¹²⁷ Hakkımızda, <https://www.ismailaga.org.tr.html> (01.06.2019).

Görüldüğü gibi kursların niceliksel olarak neye tekabül ettiğini tespit etmek çok zor görünmektedir. Bir başka hoca kadının ifade ettiği “kontROLSÜZ büyüyoruz“ şeklindeki endişesinde haklılık payının olduğunu söylemek mümkündür. Bu açılan kursların ne merkez tarafından ne de açan kişi tarafından takibi yapılmamaktadır. Kursta hangi hoca varsa ona nisbetle kurs tanınırlık kazanmaktadır.

“Mesela x yerde Süleymanlıların kursu var dersiniz değil mi? herkes bilir Süleymanlıların olduğunu ama kimse hocasını bilmez. Ama bizim kurslarımızda öyle değil, falan hocanın kursu filan hocanın kursu diye tanınırsınız. Bizim kurslar önce şu hocanın kursu, sonra da İsmailağa cemaatinin kursu diye bilinir. Bu da bizim bir eksikliğimiz sanırım” (Elif, 51 yaş).

Görüldüğü gibi hoca hanımlar dışarıdan korunmalarına rağmen isimleri ön plandadır. Bir isimle hoca hanım, ciddi bir maddi yardım toplama gücünü elde etmektedir. Bu gücü elde etmede hocaların cemaatle kurduğu sıkı ilişkiler etkili görülmektedir. Cemaatin hoca hanımlara yükledikleri manevi anlam aradaki muhabbet bağı güçlendirmektedir. Her mahalle ya da her kursun hocasıyla cemaatinin oluşturduğu yapı, cemaatin seyh-mürşid ilişkisinin prototipi olarak değerlendirilebilir. Her hocanın cemaati için belirlediği birtakım yasaklar (bunlara haram demediklerini özellikle belirtmekte), giyim tarzıyla ilgili farklı ölçüler(giyilen elbisenin bedeninin iki katı genişliğinde olması ya da tek göz kalacak şekilde çarşafın giyilmesi gibi) vb. gibi bir çok farklılıklar bulunmaktadır. Hatta bu farklılıklardan dolayı cemaat hanımları arasında birtakım husumetlerin oluştuğu ifade edilmektedir. Hoca ve cemaat arasındaki bağa örnek olarak; evine hocasının ziyarete geldiği genç bir hanım, hocasını gözleri dolu dolu olarak karşılamakta ve şunları ifade etmektedir:

“Hocam siz Efendimiz’e hayran, ben size hayran. Rabita yaparken bile aklımdan çıkmıyorsunuz.

(Hoca hanım ufak bir düzeltme yaparak)

-Yok aklında Efendi babamız olsun.

-Öyle ama hocam sizi o kadar seviyorum ki elimde değil”(Özlem, 26 yaş).

(Ev sahibi hanımın içtenlikle bu sözleri sarfettiği gözyaşlarından anlaşılmaktadır.)

Cemaatin kurumsal çalışmalarında, aile ya da sosyal yaşantılarında toplumsal cinsiyet rollerine bağlı kaldıkları görülmektedir. Evin dışında ya da kursun dışındaki

işler erkeklerin sorumluluğundadır. Erkekler de kadınların her taleplerini harfîyen yerine getirme hususunda titiz davranmaktadır. Kadınların ilim öğrenmek ve öğretmek dışında rolleri yoktur. Cemaati üyesi ya talebe ya da hocadır. Sadece sohbetlere gelen hanımlar ise potansiyel talebedir. Sohbet dinleme süreci zamanla talebeliğe evrilmektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki hoca olan hanımlar daha ileri okumalar yaparak talebeliğe devam etmektedir.

“İlim bir deryadır kesinlikle bitmez. Ne kadar öğrensek de bilmediğimizin cahiliyiz. Zaten talebeliği bıraktığında kibre kapılmamak çok zordur. Ben hocayım demek bile insanı kibre götürür. O zaman ne anlamı olur ilim öğrenmenin” (Fatma, 51 yaş).

Bu duruma paralel olarak kadınların yapısal işlerle alakalı durumlarda merkezle irtibatları çok kuvvetli değildir. “Cemaatin sosyolojik olarak durumu nedir?” ya da “Cemaat içinde neler olup bitmektedir?” konuları kadınların ilgi alanları dışında kalan konulardır. İlim öğrenmek ve öğretmek odaklandıkları hususlardır. Ancak bu çerçevenin dışına çıkabilen, merkeze yeni okul projeleri ya da cemaatin teşkilatlanma sistemiyle alakalı projeler üreten kadınlardan da bahsetmek mümkündür. (Bu çalışmadaki görüşmelerde geniş vizyona sahip olan iki hoca hanımla karşılaşılmıştır.) Lakin bu projeler merkez tarafından çok destek görmemektedir. Geri dönüp bakıldığında kadınların bu projeleri aslında kendileri yapma gücüne sahip oldukları, ancak geri çekildikleri görülmektedir.

Cemaatin kadınları dendiğinde, kurumsal yapıdan yani Kuran kurslarından bağımsız bir profil çizmek mümkün değildir. Zira kadınların özel ve sosyal hayat zeminlerini, evleri ve Kuran kursları oluşturmaktadır. Üçüncü bir mekan da sohbet amaçlı gidilen evlerdir. Sonuç itibarıyla sohbet ortamları kadınların yegane sosyal alanlarıdır. Kadınların sosyal alanlarını sosyolojideki kamusal alan kavramı bağlamında inceleyebilmek de mümkündür. Ancak bu incelemeyi bazı şerhler düşerek yapmak gerekmektedir. Tek yönlü iletişim ve etkileşimin olduğu, farklı fikirlerden korunan, tartışmaların cemaatin prensipleriyle sınırlı kaldığı bir zemin, tüm fikirlerin serbestçe konuşulabildiği kamusal alandan farklı bir tanımlama gerektirmektedir. Bu konuda çeşitli kavramlar kullanılmakla beraber ‘*korunaklı kamusal alan*’ burada anlatılmak istenen hususu daha iyi ifade edebilir.

3.3. Tarikatın Temel Felsefesi

Tarikatın temel felsefesi, şeyh Mahmut Ustaosmanoğlu’nun, yirmi yıla yakın bir

zaman diliminde nakli, akli, ve ilhami olarak dile getirdiği; tasavvufa dair dusturların yazıya geçirilip derlenmesiyle oluşturulmuş, “İrşadü'l Mürşidin“ kitabının başlangıcında yer alan paragrafta cemaatin temel prensibi olarak *edep* vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'e refere edilerek, *edep*'in talim edileceği yerin de mürşidin yanı olduğu ifade edilmektedir.

*Büyükler edep öğretiyor bize, kemale ermek için edepli olmak lazım. Edebi de ancak şeyhlerden ve onların kitaplarından öğrenebiliriz. Mürşitler de Rasulullah'tan öğrenir. Rasulullah da Mevla Teala'dan öğrenir. Edep olmadı mı iyi olmuyor.*¹²⁸

Mürid edebi, şeriatî talim ederek ve yaşayarak öğrenebilir zira şeriat olmadan tarikat olamayacağı yine kaynaklarda zikredilmektedir. “Mürid şeriat caddesinden yürümeli. Şeriatî taviz vermemeli“ “Şeriat ahkâmını bozan adam, tarikat adamı olamaz.”¹²⁹ Yukarıdaki hususlar dikkate alındığında ilim, amel ve ihlas cemaatin felsefesini oluşturmaktadır. Bu üç husula ilgili cemaatin genel kanaati şöyledir:

3.3.1. İlim

Kaynak eserlerde yer yer zikredilen “şeriatîsiz tarikat olmaz“ düsturunun kaynağında ilim tahsil etmek yer almaktadır. Şeriat yani Allah'ın kullarına vaaz ettiği hükümler yerli yerince öğrenilip içselleştirilmedikçe tarikatta yol alınamayacağı kabul edilmektedir. Bu yaklaşımı, tasavvufun Gazali ile birlikte sünni zemine oturtulduğu dönemde tasavvuf geleneğinin bir kazanımı olarak görmek mümkündür. Hakikat arayışının şeriatîsiz olamayacağına işaret etmektedir. Çarşamba cemaatinin sünni akideye sıkı bağlılığı, kaynaklarında yer alan ifadelerde açıkça görülmektedir. Fıkıhta esas alınan hanefî fikhıdır ve fikhî kaynakları hanefî usulüne göre kaleme alınmıştır.

Cemaatin beyanlarında ilim tahsil etmede tedricî bir yol takip edildiği ifade edilmemektedir. İnsanların cenaze namazı kılacak kimse bulamadıkları bir devirde yıllarca ilim tahsil etmeyi uygun görmediğini söylemektedir. Bu nedenle emsele, bina, maksut yeterli diyerek ilk dönem ilmi çalışmalara başlanmıştır. Ancak bir

¹²⁸ Mahmut Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*, 2. bs (İstanbul: Yasin, 2005), 12.

¹²⁹ Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*, 315.

müddet sonra ilmi seviye yükseldiğinden izhar ve izzî de okutulmaya başlanmıştır. Zaman ilerledikçe ilme olan talebin artmasıyla “Mülteka”, “Hidâye” gibi eserlerin de okutulması istenmiştir. “Mülteka’nın şerhi Mecmeu’l-enhur’u anlayarak okuyup bitirmeyene hoca demem” ifadesi de buna işaret etmektedir.¹³⁰

Cemaatin kadın yazarlarından olan Fatma Temir, ilimi iki kategoriye ayırmaktadır. İlki muamelatla ilgili olanlar ve bu işi fıkıh (özellikle Hanefî fıkıh) üzerine almıştır. Diğerî de kalbin imana kavuşmasını sağlayacak olan kelimedir. Bu ilimlerin temsilcileri olan büyük hocaların söylediklerinden kıl kadar ayrılmanın insanı imani açıdan tehlikeye düşüreceğini ifade eden Temir, bu görüş ve fikirlerin keşif ve ilhamla yakın(kesin) mertebesine ulaşabileceğini söylemektedir.¹³¹ İlmi çalışmalarda iki kategorinin dışına çıkılmadığı bir başka kaynakta Ustaosmanoğlu tarafından da zikredilmektedir. *İlm-i Kelam yani akide inancımıza ait meselelerdir. Bir de fıkıh bilici ol, kurtuluşu bul.*¹³² Kaynaklarda görüldüğü gibi, cemaatin sıkı bir ehli sünnet ve hanefî fıkıh takipçisi oldukları görülmektedir. Yine kaynaklarda görüldüğü üzere cemaatin, kadim ulemanın vermiş olduğu hükümlerin dışında yeni bir hüküm beyan etmediği ancak sadece fıkıh konularında zarureten Hanefî çizginin dışına çıktıkları görülmektedir. Zarureten fetva alınan konular arasında ibadetler değil daha çok muamelatla ilgili meseleler bulunmaktadır. Dolayısıyla, gündelik hayat pratiklerinde zarureten yazılı prensipler dışına çıkmaktadır.

3.3.2. Amel

Cemaatin ameli hususlarda titizliği sadece farz olarak bilinenlerle sınır değil, sünnet kabul edilen nafilî ibadetlere de dikkat edilmektedir. Nafilîlerin farzların eksiklerini tamamlayacağı prensibine sıkı sıkıya bağlı oldukları görülmektedir. Kaynaklarda “*İşrak, kuşluk, evvabin, Kabir-nur ve teheccüd gibi nafilî namazlar*”¹³³ özellikle bahsi geçen nafilî namazlardır. Buna bağlantılı olarak Fatma Temir, Kutsî Sırlar

¹³⁰ Efendi Hazretlerinin İlme Verdiği Önem. <https://www.ismailaga.org.tr.html> (09.03.2019).

¹³¹ Fatma Temir, *Ru’hun Özü Kutsî Sırlar* (İstanbul: Öğüt, 1994), 28-29.

¹³² Usta Osmanoğlu, *İrşadü’l Mürşidin*, 415.

¹³³ A.g.e., 274.

kitabında, “Amel imanın meyvesidir ve imanın kemali amellerin kemaline bağlıdır”¹³⁴ diyerek amellerin ehemmiyetini izah etmektedir. Sünnete ittiba sadece ibadetlerle sınır değildir. Hadis kaynaklarından edinilen her türlü veriyi pratik hayata aktarmanın önemine dikkat çekilmektedir. Nafile ibadetlerin yanında tarikat derslerinin de düzenli çekilmesi tavsiye edilmektedir. Tarikat dersi bir gün bırakılsa, 80 gün manevi ilerleyişten geri atılır.¹³⁵ Bu uyarı cemaat üyelerinin dikkat etmeleri adına sıklıkla yapılmaktadır. Ameli uygulamaların dışında cemaat üyelerinin gündelik hayat pratiklerini (kadınların örtüsü, az yemek, az uyumak, az konuşmak gibi kişisel uygulamalarla beraber kimlerle nasıl ilişki kuracağına kadar) düzenleyen oldukça yoğun prensipler dizesine kaynaklarda rastlanmaktadır.

3.3.3. İhlas

Kadim tasavvuf geleneğinin temel kavramlarından biri olarak kabul edilir. Tasavvufta İhlas, *samimiyetle riyasız şekilde mahlukatı aradan çıkararak Allah'a kul olabilmek*¹³⁶ şeklinde tarif edilmektedir. Çarşamba Cemaati'nde de ihlusa büyük önem verilmektedir. Gerek kaynaklarında gerekse de sohbetlerinde ihlas konusu sürekli gündeme getirilmekte ve üyelerin manevi tatmini sağlanmaktadır. Zira tarikat ehli olmanın yolu da ihlaslı olmaktan geçmektedir. *Bir müridin kalbi ihlaslı olamazsa, onun şeyhi o kalbe feyiz vermez. O lekeli kalp, ihlas elbisesini giyinmemiş olursa, o kalbe feyiz tecelli etmez*¹³⁷ ifadesi yine kaynaklarda zikredilmektedir.

Cemaatin felsefesini bu üç kavramla açıklamak mümkündür. Genel itibariyle sünni tasavvuf geleneğinin de bina edildiği prensipler de bu üç temel hususu içermektedir. Ancak tarikatların kurumsallaşmasıyla birlikte iş tutuşları yönünden müşşitler farklılık göstermektedir. Çarşamba cammatini de diğer tarikat cemaatlerinden ayıran farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklar ayrıntılarda kalmakla birlikte, en bariz olanı erkek üyelerin sarık, şalvar ve cübbe giymeleri, kadınların ise çarşaf giymeleridir.

¹³⁴ Temir, *Ru'hun Özü Kutsi Sırlar*, 29.

¹³⁵ Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*, 241.

¹³⁶ Akot, *Tasavvufun 100'ü*, 164.

¹³⁷ Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*, 13.

3.4. Kitapları ve Eğitim Çalışmaları

Cemaatin kaynaklarında sürekli dile getirilen ilmi çalışmaların kapsamını ve içeriğini anlamak için yazılı neşriyata bakmak gerekmektedir. Kendi kitapları dışında farklı kitaplara tevessül etmemeleri, cemaatin eğitim faaliyetleriyle alakalı da ip uçları vermektedir. Yazılı birçok eser olmasıyla beraber özellikle medreselerde okutulan kitaplardan bir derleme yapmak konuyu toparlamak adına daha uygun görülmektedir. Cemaatin kitaplarını; kaynak, fıkıh, hadis, Arapça dil bilgisi ve ahlak kitapları olarak beş kategoriye ayırmak mümkündür.

3.4.1. Kaynak Kitaplar

Ru'hul Furkan Tefsiri: Eser, Mahmut Ustaosmanoğlu riyasetinde, Ahmet Ünlü, Mehmet Talü, A. Fikri Doğan, Abdullah Evenser, Hızır Ali Muradoğlu, Bayram Ali Karamustafaoğlu gibi isimlerin katkılarıyla 1991 yılında ilk cildi basılmıştır. 37 ciltte tamamlanması tahmin edilen eserin en son 19. cildi Ahıska yayınlarından çıkmıştır. Hicri 1402 yılının Şaban Ay'ında, Berat gecesinde Hz. Peygamber'den alınan manevi işaret üzere bu mühim işe başlanıldığı ifade edilen eser, Arapça kelime manaları, ayetlerin tam mealleri ve izahat şeklinde bir usulle kaleme alınmıştır.

Celaleyn Tefsiri: Celâleddin el-Mahallî'nin yazmaya başlayıp, vefat ettiğinden dolayı öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî tarafından tamamlanan eser, iki Celal'in tefsiri anlamına gelen Celaleyn Tefsiri olarak kabul edilmektedir.

Ruhul Beyan Tefsiri: İsmail Hakkı Bursevi, miladi 1685 yılında Bursa Ulu Cami'de vaaz verdiği dönemde eseri yazmaya karar vermiştir. Eserde dil bilgisi yönünden tahliller yapan Bursevi, kıraat farklılıklarından kaynaklı anlam değişikliklerine yer vermektedir.

Siyer-i Nebi: Hz. Peygamber'in hayatını çoğunlukla erkeklerin yazmış olması kadınların ilimden çok uzak olduğu anlamına gelmemelidir mesajıyla Hz. Peygamber'in hayatını anlatan eser, cemaatin hocalarından olan ve aynı zamanda birçok kitabı bulunan Fatma Temir tarafından yazılmıştır.

İrşadü'l Mürşidin: Tarikatın temel dusturlarından bahseden, Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından kaleme alınan *İrşadu'l Mürşidin* isimli eser cemaatin medreselerde değil tarikat sohbetlerinde başvuru kaynağı olarak kullandığı kaynak

bir eserdir. Üç bölümden oluşan eser mürid ve mürid arasındaki hal ve tavırların nasıl olması gerektiğine dair tavsiye niteliğinde öğütlerden oluşmaktadır.

3.4.2. Fıkıh Kitapları

Mızraklı İlmihal: Miftâhu'l-Cenne olarak da bilinen ve Osmanlılar'da "ilmihal" adının kullanıldığı ilk eser olan Mızraklı İlmihal'in müellifi ve hangi tarihte yazıldığı kesin bir biçimde tesbit edilememiştir.¹³⁸ Mızraklı ilmihal, Osmanlıca kaleme alınmış temel ilmihal bigisi, İman, İslam esasları ve kırk hadisten oluşan üç bölümden ibarettir.

Nuru-l İzah ve Tercümesi: Eb-ul Zeyd El Şibli'nin eseri olan Nurul İzah, Hanefi mezhebinin görüşleri doğrultusunda Arapça olarak hazırlanmış fıkıh kitabıdır. Arapça ve Türkçe tercümelere bulunmaktadır.

Mülteka el-Ebhur: Miladi 15. asırda yaşayan İbrahim Halebi tarafından yazılan, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan ve aynı zamanda kadıların (hakimlerin) ve müftülerin başvuru kaynaklarından biridir. Arapça ve Türkçe tercümelere bulunmaktadır.

Halebi Sağır: Bu eser de yine İbrahim Halebi tarafından yazılmıştır. Tartışmalı fıkhi meselelere yer veren kitap üst düzey okuma için uygun görülmektedir.

3.4.3. Hadis Kitapları

Siracul Mettekin: Buhari hadislerinden derlenen Zübtetü-l Buhari isimli kitaptan, Mahmud Ustaosmanoğlu'nun talebeliği döneminde ezberlediği hadislerin cem edildiği bir hadis kitabıdır. Arapça metni olduğu gibi Türkçe tercümesi de bulunmaktadır.

3.4.4. Arapça Dilbilgisi Kitapları

Sarf: Bu kitap sırasıyla Emsile-i Muhtelifa ve muttaride, Bina'ul ef'al, el-Maksud, el-İzzi şeklinde her biri kendinden önceki kitabın tamamlayıcısı olan kitaplardan oluşmaktadır. Bu kitaplar Arapçanın kelime bilgisi ve fiil çekimlerinden oluşmaktadır. El-izzi sadece erkek medreselerinde okutulmaktadır.

Nahiv: Bu kitaplar da sırasıyla el-Avamilu'l Cedide, İzharü'l esrar, el-Kifaye ve el-Fevaidu'd Diyaiyye olarak zikredilmektedir. Arapça'da cümle yapısının öğretildiği

¹³⁸ TDV İslam Ansiklopedisi, C.30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

kitaplardır.

3.4.5. Ahlak kitapları

Rısalei Halidiye ve Rısalei Kudsiye: Bu iki eserin ilki Mevlana Halid-i Bağdadi tarafından yazılmış ve Nakşibendilik ile ilgili prensipleri içermektedir. Diğer eser de Mustafa İsmet Garibullah tarafından yazılmış ve beyitlerle Nakşibendi yoluna dair bilinmesi gerekenleri ilham yoluyla yazdığı eser olarak kabul edilmektedir.

Mektubat-ı Rabbani: İmam Rabbani'nin dostlarına yazmış olduğu mektuplardan oluşan bir eserdir. Dünyanın değersizliği, ahiret hayatını sevdirmek, vaaz ve nasihatlar, şeriat hükümlerini uygulamaya teşvik gibi konular kitabın içeriklerindedir.

Talimul Müteallim: Hem Arapça hem de Türkçe tercümesi bulunan eserin yazarı, İmam Burhaneddin Ez-Zernuci'dir. Allah'ı tanımak için elde edilecek bilginin ancak edele olabileceği prensibiyle kaleme alınan ve ahlak-edep kaidelerinin zikredildiği bir eserdir.

Cemaatin sıkı bir ehli sünnet ve hanefi mezhebi takipçisi olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Dolayısıyla eserler de bu doğrultuda seçilmiştir. Eğitim dili olarak Arapça tercih edilmiştir. Temel İslami ilimlerin Türkçe tercümelerini kullanmayıp, doğrudan Arap dilinde yazılan eserler ve Arap dilini anlayabilmelerini sağlamak için de Arapça dil bilgisini anlatan Arapça eserler tercih edilmektedir.¹³⁹ Osmanlı medreselerinde takip edilen usulün benimsendiği kurslarda, tümevarım metodunun uygulandığı; ezber, müzakere, anlatım, soru cevap ve mütaala gibi yöntemlerin kullanıldığı görülmektedir. Eğitimlerde sınıf sisteminin yerine kitap bitirme, üst eğitimleri almaya hak kazandırmaktadır. Medreselerde dini eğitimin yanında, Ustaosmanoğlu tarafından ya da tayin ettiği başka bir isim tarafından manevi eğitimler de verilmektedir.¹⁴⁰

Cemaatin Kur'an kurslarında 3 ya da 5 yıl kadın ve erkekler ayrı ayrı eğitim almaktadır. Kadınların eğitimlerine bakıldığında, eğer hafızlık yapıyorsa önce onu bitirmesi ve sonra Arapça eğitimi alması sağlanmaktadır. Hafızlık yapmayacak ise

¹³⁹ Hüseyin Demir, Çarşamba Cemaati Medreselerinde Arap Dilinin Öğretimi, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9 (2018): 6.

¹⁴⁰ A.g.e., 6.

direkt Arapça eğitiminden başlatılmaktadır. Cemaatin eğitim faaliyetlerinde temel felsefe hoca yetiştirmek ve halkı irşad etmek üzerine kurulmuştur. Bu nedenle tarikatın kuruluş dönemlerinden bugüne gelene kadar ilmi çalışmalardaki hacim arttırılmıştır. Kadınların eğitim programında 3 yıl eğitim bir yıl da “tekamül“ adı verilen son sınıf bulunmaktadır. Kadınlar üçüncü sınıftan itibaren, Ramazan mukabeleleriyle birlikte kısa vaazlar vererek hocalığa alıştırılmaktadır. Günümüzde üçüncü sınıftan sonra da hocalık yapanlar bulunmakta ancak tekamül sınıfını okumakla öğrenci, merkezden görevlendirilmekte ve hocalığı merkezden tescil edilmiş anlamına gelmektedir. 4 yıllık eğitim programı şöyledir:

Ders programları 3 yıllık bir eğitim ve dördüncü yıl tekamülle tamamlanan bir süreç izliyor ve sonunda hocalık için icazet alınıyor.

1. Sınıflar

Kuran ve Talim (mahrec) Dersi: Her yıl kademe kademe artarak devam etmektedir. Talim dersinde ise Arap Alfabeti'nin okunuşları öğretilmektedir.

Tecvid Dersi: Beyaz Türkçe Tecvid olarak bilinen kitaptan Kuran'ı okuma kaideleri ezber ve uygulamalı olarak öğretilmektedir.

İman İslam Risalesi: Mızraklı İlmihal kitabında yer alan kısa bir bölümdür. Otuz iki farz ya da elli dört farzın ezberi yapılmaktadır.

40 Hadis Dersi: Yine Mızraklı İlmihal'in son bölümünde yer alan ve Buhari'den seçilmiş 40 hadisin Arapça metinleri ezberlenmektedir.

Kuran Ezberi Dersi: İlk yılda kısa sureler olarak bilinen Kuran'ın son bölümü talimli ve tecvidli bir şekilde öğretilmektedir.

2. Sınıflar

Karabaş Tecvidi Dersi: Mızraklı İlmihal'in ilk bölümüdür. Önceki yıl okunan Beyaz Tecvid'in, Osmanlıca'ya çevrilmiş halidir. Bu Osmanlıca metin kelime kelime okutulmaktadır. Tecvid dersleri ve Kur'an dersleri her yıl tekrarlanarak devam etmektedir.

Sarf Dersi: Emsele, Bina ve Maksut olarak bilinen derslerle ikinci sınıfta Arapça öğrenmeye başlanmaktadır.

Nurul izah Dersi: hanefi mezhebinin görüşleri çerçevesinde fıkı

meselerin anlatıldığı eserin Arapça metni hoca tarafından öğrenciye aktarılır ve not alınması sağlanır, ertesi gün öğrenci hocasına tekrar aynı dersi okur. Ancak son zamanlarda bu tür Arapça metinli kitapların kırık mealli basımları yapıldığından, öğrenci hocadan bağımsız olarak dersini çalışmakta ve hocasına okumaktadır.

Sıracul muttekin Dersi: Bu eserdeki hadislerin metinleri ve açıklamaları Arapça olarak ezberlenir ve hocaya okunur.

3. Sınıflar

Arapça dersleri. İlk dönemde Arapça (Emsele, Bina, Maksut) tekrar edilir. Üçüncü sınıfta Kur'an dersleri her ayetin otuz üç defa okunması suretiyle yapılmaktadır. Ezber ve tecvid dersleri bu yıldan sonra artık yapılmaz çünkü iki yıl boyunca yeterince uygulamalı bir şekilde öğrenilmiştir.

Avamil dersi: Arapça'da cümle yapısını anlatan derstir. Bu dönemde artık kısa surelerin kırık mealleri yapılmaya başlanmaktadır.

Mülteka dersi: Bu kitap da bir önceki Nurul İzah kitabından daha kapsamlı bir fıkıh kitabıdır.

4. Sınıflar

Bu sınıf önceleri Fatih Çarşamba'da belli kurslarda bulunmaktaydı. En meşhurları *Kumrulu Mescid Kız Kur'an kursu* olarak bilinmektedir. Bu sınıfta genel olarak tüm derslerdeki yeterlilikler ölçülmektedir. Bu sınıflara çevre kurslardaki hocaların referans verdiği öğrenciler kabul edilmektedir. Burada başarılı olanlar, çevre kurslara hoca olarak tayin edilmektedir. Günümüzde tekamül sınıfları daha da yaygınlaşmış ancak kurslarda ya da sıbyan mekteplerinde görev yapan hocaların hepsi tekamül sınıfından mezun değildir.

İzhar dersi: Geçmiş tüm dersleri üzerine bu sınıfta daha üst düzey Nahiv bilgisini içeren İzhar okutulmaktadır.

Celaleyn Tefsiri Dersi: Celaleyn tefsiri bu yıl tümünden değil, belli surelerin tefsirleri yapılmaktadır. Bu eserin de diğer eserler gibi dili Arapça'dır. Derslerin Arapça okutulmasındaki amaç Arap diline hakim olmak bu vesileyle Kur'an'ı daha iyi anlayabilmektir.

Mektubat dersi: Arapça en az yüz mektup okunmaktadır. Ancak hocanın

tercihine göre daha fazla da mektup okutulabilir.

Haleb-i sağır Dersi: Tartışmalı konuların olduğu bu eser üst düzey bir fıkıh okumasıdır.

Risale-i Kudsiye ve Risale-i Halidiye Dersi: Bu eserlerin okutulmasıyla tarikata dair meseleler özel olarak işlenmektedir. Bu sınıfta tarikat dersi almak gerekmektedir.

Ruhu'l Beyan Dersi: Bu tefsir kitabının tamamı değil sadece birkaç surenin tefsiri yapılmaktadır.

3.5. Çarşamba Cemaatinde Kadınlar

Kadim tasavvuf geleneğinde kalbin, takva ve ihlas üzere eğitilmesi kadın ya da erkek fark etmeksizin vurgulanmaktadır. Hatta tasavvuf, kadın ve erkeğin kul olarak eşitlenmesi konusunda kadim ulemaya göre bir adım daha önde gitmektedir. Uludağ'a göre tasavvuf diğer İslami ilimlerden farklı olduğu gibi tasavvufun kadına bakışı da farklıdır. Zira kadınları ayinlere aldıkları için ulemanın eleştirilerine maruz kalmış mutasavvıflardan bahsedilmektedir.¹⁴¹ Yine Batılı yazarlardan Annemarie Schimmel İslam Mistisizmi üzerine yazmış olduğu eserinde öncelikle, diğer dinler arasında en çok İslam'ın kadını önemseydiğinden, İslam'ın içinde de kadına en çok önem verenlerin mutasavvıflar olduğunu söylemektedir.

Müslümanlar, dişil unsuru suçlarlarken, Ortaçağ Hıristiyan yazarlarının sergiledikleri aşırı nefrete hiçbir zaman kapılmamışlardır. Havva hiçbir zaman Adem'in cennetten kovulmasından sorumlu tutulmamıştır ve Hıristiyanların tekrarladıkları "İslam'a göre kadının ruhu yoktur." suçlamasının ne klasik hadislerde ne de Kuran'da yeri vardır.¹⁴²

Bu tesbitiyle birlikte Schimmel, tasavvufta ilk kadın sufi Rabiätü'l Adeviye örneğine yer vermektedir. İlk gerçek Müslüman velinin bir kadın oluşu -büyük aşık Rabiätü'l-Adeviye'- elbette, en parlak sözlerle (tam da kendi cinsinin sıradan temsilcilerinden

¹⁴¹ Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan, 1995), 13.

¹⁴² Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, 5. bs (İstanbul: Kabaıcı, 2016), 447.

farklı olduğu için!) övgüye değer ideal dindar kadın imgesini biçimlendirmeye yardım etmiştir¹⁴³ İslam kaynaklarında da ilk kadın sufi olarak tanınan Rabiâtü'l Adeviyye'nin *Allah'a duyduğu aşk*, tasavvufdaki *aşkın maşukuna* olan özlemini dile getirmede başvurulan yegane örnek olmuştur. Ayrıca *aşk* tasavvufun temel kavramları arasında da yer almaktadır. Görüldüğü gibi bir kadın sufinin attığı tohumlar günümüzde de hala biçilmeye devam etmektedir.

Schimmel, İslam Mistisizmi (tasavvuf) üzerine yaptığı araştırmalarda, tasavvufun kadınlar için sosyalleşme işlevi gördüğünü söylemektedir. Ona göre, tasavvuf, kadınların sosyal hayata dahil olmalarında katı sunni kanunlarından daha elverişlidir. Kadınlar tarikatın etkinliklerine katılma imkanı bulabiliyorlardı. Örneğin, Memlûklüler döneminde Mısır'da kadınlardan oluşan tekkeler ve tekkede imamlık yapan kadınlar bulunmaktaydı. Schimmel, Osmanlı Tasavvuf Geleneği'nde, kadınlara en çok değer veren hatta kadın ve erkeği eşitleyen bir düşünceye sahip olan Bektaşilik tarikatı olduğunu, ancak bu çok bir aradalıktan dolayı ahlaksızlıkla suçlanan bir tarikat olduğunu da ifade eder.¹⁴⁴

Tasavvuf cinsiyet ayrımı yapmadan kişinin manevi eğitimini esas almaktadır. Bu eşitliği ifade etmek için mutasavvıflar, hitap ettikleri kişiler için nefis ifadesini kullanmış ve cinsiyet vurgusu yapmamıştır. Tarihi süreçte sünni meşrep tarikatların yaygınlaşmaya başlamasıyla birlikte kadına bakışta da farklılıklar olduğu görülmektedir. Tasavvufun kişisel tecrübelerden oluşan mistik yanı, zaman zaman sünni şeriata muhalif bir görüntü vermekte ve ulema tarafından eleştirilmektedir. Mutasavvıfların kişisel mistik tecrübelerini hukuki düzlemle eşitleme gayreti ulemayı, şeriata muhalif tutum ve sözleri (şathiye) tevil etme ya da itiraz ederek reddetme yoluna sevk etmiştir. İlk dönem tasavvufunda kadın erkek bir aradalığı belirgin olduğu halde sünni tasavvufta ayrışmanın daha belirgin olduğu görülmektedir. Kadim tasavvuf geleneğine, gerek siyasi atmosferden kaynaklı olarak gerek de olası din dışı faktörlerin dine eklenmesi endişesinden dolayı sünni bir ayar çekilmiştir. Bundan böyle şeriatın belirlediği ölçüde kadınlar tasavvuf içinde yer almış, aksi uygulamaları olan tarikatlar da kademeli olarak etkisiz hale getirilmiştir. Siyasi müdahalelerle, Bektaşiliğin yerini Nakşibendiliğin alması bu duruma örnek

¹⁴³Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 445.

¹⁴⁴A.g.e., 452-453.

olarak zikredilebilir.

Nakşibendilikte sünni geleneğin sıkı takipçisi olan Çarşamba Cemaati'nde de kadının yeri sünni şeriatın sınırları ile paralellik arz etmektedir. Genel itibariyle cemaat, ibadet konularında olduğu kadar muamelat konularında da sünni şeriatı takip etmektedir. İlmî çalışmalarda kullanılan kaynaklar ve bu kaynaklardaki verilere muhalif icihat yapmama gayreti bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Cemaatin kadınlarla ilgi kırmızı çizgisini, örtü ve erkeklerle bir aradalık oluşturmaktadır. Örtü konusunda çarşafın tercih edilmesi, kadınların yabancı erkekler tarafından tanınmaması, dişiliğin ve yüz güzelliğinin belli edilmemesi, mümkün olduğunca yaşlıymış gibi görünme gayreti bulunmaktadır. Kullanılan dış kıyafette belirlenen ölçüler, genişliği, rengi ve tek parça oluşuna kadar cemaat tarafından belirlenmektedir. *Dikkat edin, çarşaf tek elbise olacak, iki ayrı parça olamaz. Rahibeler öyle çarşaf giyiyorlar*¹⁴⁵ ifadesinden anlaşılacağı üzere, kıyafet konusunda hristiyanlara benzememek adına bu uyarının yapıldığı görülmektedir. Böyle bir model belirleyip sonrasında rahibe kıyafetinden farklılaştırmaya çalışmaktaki paradoks dikkat çekmektedir. Dış kıyafetlerin haricinde iç kıyafet olarak belirlenen ölçüler de bulunmaktadır. Kadınların iç giyim kullanmaması, kadın ortamlarındaki robalı elbiseler (düz dikişli, gösterişsiz, sade) için de belirlenen ölçüler bulunmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki kadınların sohbetlerini takip ettikleri hocalar farklı ölçüler tayin edebilmekte, kimi daha esnek olurken kimi ise daha dar sınırlar çizmektedir. Ancak en ideali ikincisi olarak kabul edilmekte ve imkan nisbetinde uygulamaya gayret gösterilmektedir. Göle'nin aktarımına göre, Georg Simmel, giyimin doğrudan yürüyüş temposunu, endamını, jestleri belirlediğini ve dolayısıyla benzer biçimde giyinen insanların benzer davranışlar sergilediklerini ileri sürer.¹⁴⁶ Cemaatteki kadınların özellikle dışarıda görünen hal ve tavırlarındaki benzerlikler Göle'nin tezini hatırlatmaktadır. Zira toplumda nasıl davranacaklarına dair ortak bir algı söz konusudur. Dışarıdayken bakışları korumak, yabancı erkeklerle zarureten konuşmaları asgari seviyede tutmak, çarşı pazar işlerini mecbur olmadıkça eşine ya da oğluna devretmek vb. davranışlar kadınlar arasında ortak kabul görmektedir.

¹⁴⁵ Mahmut Efendiden Sözler, <https://www.ismailaga.org.tr>. (14.05.2019).

¹⁴⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, 13. bs (İstanbul: Metis, 2016), 94.

Örtüden sonra, kadın erkek bir aradalığı diğer kırmızı çizgiyi oluşturmaktadır. Bugün toplumda yaşanan tüm ahlaki problemlerin bağlandığı gerekçe kadın erkek bir aradalığıdır. Bunu *Bu kız-erkek karışık karışık mektepler ne melanet yuvası, o yaptı ne oldu ise.*¹⁴⁷ ifadesinde görmek mümkündür. Cemaatin kadına çok değer verdiğine dair ifadeler zaman zaman görülse de özel hayatta kadın varlığı belirgindir ancak sosyal hayatta görünmeden var olmak durumundadır. Birbirine zıt olan iki şey yani yok olarak ya da görünmeden ya da ölü gibi var olmak, cemaatin kadınlardan beklediği tavırdır. Bu kadar yok olma gayreti içinde olan kadınların emr-i bi'l-ma'ruf (iyiliği emretme) faaliyetleri erkeklerden daha çoktur. Zira bu cemaat tarafından önemsenen ve özendirilen bir durumdur.

*Hanımlar mümkün oldukça evlerinde mahfuz kalsınlar. Çünkü bu erkekler yoldan çıkarırlar onları. Siz hanımlarla şurada bir araya gelişimiz zarurettendir. Sohbeta gelmeyenlerin nasıl yoldan çıktığını biliyoruz. Televizyon mollaları ne olacak halleri? Tövbe suresinin 71. Ayet-i celilesinde de buyrulduğu üzere, erkekler gibi hanımlar da emr-i bi'l-ma'ruf (iyiliği emretme) görevini yapmalıdır. Bir hanım emr-i bi'l-ma'ruf yapmak için gerekirse dünyanın bir ucuna kadar da olsa gidebilir, tabi mahremiyle birlikte.*¹⁴⁸

3.6. Kadınların Eğitimleri

Cemaatin en önemli özelliği, eğitime verdiği önemdir. Cemaatin kaynaklarında eğitim serüveninin erkekler arasında başladığı zikredilmektedir. Buna paralel olarak kadınların ilimden uzak kalmaları uygun görülmemektedir. İlk dönem kadınlar; eğitilmiş babalarından, eşlerinden ya da mahrem akrabalarından eğitim almıştır. Zira kadınların kendilerine yabancı olan erkekten eğitim alması uygun görülmemiştir. Bu faaliyet işlemeye başladıktan kısa zaman sonra bereketlenerek devam etmiştir. Kendi ifadelerine göre kadınların çalışmaları erkeklerin çalışmalarından daha fazla olmuştur. Bunda kadınların sosyalleşmelerine imkan sağlayan ortamların ağırlıklı olarak kurslar olması etkili olmaktadır. Çünkü kadınlar için alışveriş yapmak, sinema vs. gibi yerlere gitmek, boş konuşulan yerlerde durmak, kadınlı-erkekli ortamlarda

¹⁴⁷ Osmanoglu, *İrşadü'l Mürşidin*, 320.

¹⁴⁸ Usta Osmanoglu, *İrşadü'l Mürşidin*, 138.

bulunmak gibi aktiviteler uygun görülmemektedir. Dolayısıyla kurs ortamı kadınların sosyalleşmesini sağlamaktadır. Bu nedenle bir sokakta birden fazla Kuran kursu görmek mümkündür.

Cemaatin eğitim programı ilk seneden sonra Arapça ağırlıklı devam etmektedir. Gramer eğitimine önem verilmekte ve Arapça'yı öğrenmedeki gaye Kuran'ı anlamak olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle pratik dil eğitimleri yoktur. Arapça'yı geliştirmek içinse fıkıh, hadis, tefsir gibi eserleri de Arapça kaynaklarından ezberleyerek okutulmaktadır. Dört yıllık eğitim sürecinin üç yılı Arapça gramer öğrenerek geçmekte ve hocalık icazeti verilmektedir. Cemaatin geçmişten günümüze kullandığı eğitim programına bakıldığında, yeni kitaplar eklenmekle birlikte aynı metodla devam ettiği görülmektedir. Kadın ve erkekler de aynı kaynak, metodlarla eğitim almaktadır. Ancak erkekler bir kademe daha fazla eğitime tabi tutulmaktadır. Örneğin; Arapça kitabı olan İzzi'yi erkekler okumakta ancak kadınlar okumamaktadır. Bunun gerekçesi ise kadınların daha küçük yaşlarda evlilik durumlarının olması ya da evliyse başka sorumluluklarının olması ve kısa zamanda eğitimini tamamlayıp hizmete başlamasıdır. Zaten cemaatin eğitim felsefesine göre öğrenci öğrendiğini aktararak hizmete çevirmelidir.

Bu arada kadınların cahil kalmalarına gönü razi olmadığından bu konuda da yeni bir çalışma yapıyordu. Kadınlara İslamiyet'i en kolay yine kadınlar anlatabileceği için onlardan da hocalar yetiştirmek gerekiyordu. Erkeklerin, kendilerine mahrem olmayan kadınları hele ki böylesine bozuk bir zamanda okutmaya kalkmaları birçok mahzuru beraberinde getireceğinden bu işe şöyle bir çare buldu; kendisi önce erkekleri okuttu, sonra erkek hocalara hanımlarını ve kızlarını okutmalarını emretti. Kocalarından veya babalarından okuyan hanımlar da diğer hanımları okuttular. Kadınların nurlarını söndüren unsurlar erkeklerinkinden daha az olduğu için kısa zamanda kadın medreseleri çoğaldı ve yayıldı. Öyle ki okuyan kadınların sayısı erkekleri geçti. Nice kızlar hâfızlık yaptı ve niceleri hoca olup sâir kadınların hidayetlerine vesîle oldular.¹⁴⁹

Sonuç olarak sunni tasavvufun uzantısı olan İsmailağa cemaatinde, kadınlar sosyal hayatta erkeklere göre daha az görünür olmalıdır. “Kadınlar ise evlerinde namaz için

¹⁴⁹ Efendi Hazretlerinin İlme Verdiği Önem, <https://www.ismailaga.org.tr>. (01.06.2019).

ayırdıkları yerde kılacaklar.”¹⁵⁰ prensibi gereği kadınlar ibadetlerini evlerinde, ilmi faaliyetlerini de Kuran kurslarında yapmalıdır. Kadınların ilmi faaliyetleri söz konusu olduğunda evin dışına çıkmasında bir mahzur görülmemektedir. Kadınların bu çerçevede hareket etme kabiliyetini kazanmalarındaki en önemli faktör cemaatin kullandığı argümanlardır. Hadislerden derlenen kaynak eserlerde kadına biçilen rolün kadınlar nazarında, dini açıdan bağlayıcılığı bulunmaktadır. Zira cemaatin prensiplerinde, sünnete ittiba etmeyenin tarikata giremeyeceği ifade edilmektedir.



¹⁵⁰ Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*, 284.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSMAİLAĞA CEMAATİNDE KADINLAR

Araştırmanın en temel amacı gündelik hayat sosyolojisindeki farklı perspektiflerden, cemaat üyesi kadınların gündelik hayat pratiklerine dair incelemenin imkanlarını aramaktır. Gündelik hayatın kapsamı geniş ve muğlak olduğundan, bu çalışmada kadınların aile yaşamında sergiledikleri pratikler, sosyal ortamları ve cemaat içi ilişkilerinden doğan gündelik hayat pratikleri incelenmektedir. Cemaat prensiplerinin bu pratiklerine yansımalarının yanında, cemaat prensiplerine kadınların yükledikleri anlamlar da incemelenin konusu içindedir.

Bu bölümde, kadınların anlam dünyaları sembolik etkileşim fenomenolojik ve etnometodolojik perspektiflerden analiz edilirken, modern hayata, biraz ayak uydurarak, biraz da kendilerince geliştirdikleri taktikler ışığında dizayn etmeye çalıştıkları gündelik hayat pratiklerini anlaşılabilir kılmaya çalışmaktır. Bu süreç, kadınlarla sahada yapılan mülakatlarla yürütülmektedir.

4.1. Kadınların Demografik Özellikleri

İsmailağa Cemaati'nin merkezi İstanbul'da bulunmaktadır ancak cemaatin tüm Türkiye'de ve yurt dışında faaliyetleri bulunmaktadır. Yurt içi faaliyetleri daha çok Kuran kursları ile yapılırken yurt dışı faaliyetleri cemaate bağlı STK'lar üzerinden yapılmaktadır. İki hanım dışında referanssız hiç bir hanımla görüşmek mümkün olmamıştır. Görüşülen hanımların demografik özelliklerine bakıldığında;

- 19-30 yaş arası 6 hanım, 30-40 yaş arası 5 hanım, 40-50 yaş arası 12 hanım, 50 yaş ve üstü 7 hanım bulunmaktadır.
- 14 hanım Avcılar'da, 12 hanım Bahçelievler'de, 2 hanım Beylikdüzü'nde, 1 hanım Esenyurt ve 1 hanım Eyüp'te ikamet etmektedir.
- 5 Trabzon'lu, 4 Rize'li, 3 Malatya'lı, 2 Tokat, Erzurum, Erzincan ve Bayburt'lu, 1 Sakarya, Uşak, Yozgat, Mersin, Kars, Gaziantep, Sivas,

- Tekirdağ, Silivri, Bulgaristan'lı hanım bulunmaktadır. Tarikat dersi olan 8, tarikat dersi olmayıp sadece sohbetlere katılan 3, aktif olup tarikat dersi olan 19 hanım bulunmaktadır.
- 17 ilk ve ortaokul, 7 lise, 3 üniversite mezunu, hiç okula gitmeyen ancak okuma yazma bilen 3 hanım bulunmaktadır.
- 17 evli ve çocuklu, 3 evli ve çocuksuz, 5 bekar, 1 tane de nişanlı hanım bulunmaktadır.
- 0-10 yıllık geçmişi olan 8, 10-20 yıllık geçmişi olan 8, 20 yıl ve üstü geçmişi olan 9, cemaatin içinde yetişen 5 hanım bulunmaktadır.

Cemaatin, Anadolu'nun hemen her yerinden üyesi bulunduğu görülmektedir. Trakya bölgesi hariç diğer kadınların aile ve akrabalarına kendilerini ifade edebilmeleri daha kolayken, Trakya bölgesinden gelen hanımlar, aile ve akrabalarına kadın-erkek ayrı oturmayı ve özellikle de çarşafı daha zor anlatmaktadır. Tam tersi durum; Erzurum, Erzincan gibi memleketlerden gelen hanımlarda yaşanmaktadır. Zira kadın-erkek ayrı oturma ya da çarşaf giyme buralarda geleneksel olarak kabul edilmektedir. Demografik değişkenlere bakıldığında gündelik hayatı etkileyen kadınların dışı dönük yanısırdır. Hangi vesileyle olursa olsun, cemaat dışı etkileşimi yoğun yaşayan kadınların, sosyal hayatı o denli mümkün olabilmektedir.

Görüşülen kadınların çoğu, ya kendi açmış olduğu kursta ya da hocasının yanında görev yapmaktadır. Ağırlıklı olarak ilkokul mezunu olan kadınlar arasında lise ve üstü okul okuyan çok azdır. Bunun nedeni daha çok kadın-erkek bir aradalığı yasağından kaynaklanmaktadır. Başka bir neden de İstanbul'a sonradan gelmiş ve geldiği yerde okula gidememiş kadınların, cemaatte kendilerine yer bulmuş olmalarıdır. Geleneksel olarak örtülü hanımların, çarşaf giyme tercihleri, çarşafın farziyetine olan inançlarından kaynaklı olmaktadır. Ancak görüşmelerde bazı kadınların farziyetiyle ilgili şüpheleri olduğu halde giyilmesi konusunda ciddi bir mahalle baskısının olduğu görülmektedir. Zira görüşülen hanımlardan sadece 3 kişi çarşaf giymemekte bir kişi de eşinden gizli giymektedir.

Cemaat üyesi kadınlar gündelik rutinlerini sünnete dayandırmaktadır. Kaynak birliği, söylem birliğini oluşturmakta ve yazılı kaynakların üzerine yeni icthatlar yapılmaması konusunda çok tutucu davranan cemaat üyesi kadınlar; kısmen eylem birliği oluşturmuş olsa da gündelik hayat pratiklerinde, şartlarına ve tercihlerine göre

farklılaşmaktadır. Kadınlar, buldukları yerlerde açtıkları Kuran kursları vesilesiyle kendilerine cemaat oluşturmaktadır. Bunun için hoca olmak zorunda da değildir. Kuran kursunda, Kur'an okumayı geliştirdiyse ve imkan da bulduysa kurs açıp Kuran dersi verebilmektedir. Bazı hocaların sohbetlerinde itidalli olduğu ifade edilse de bazı hoca hanımların, mevcut prensibe eklemeler yaptığı ifade edilmektedir. Bu bilgiler, mülakatlarda elde edilmiştir zira, bu hanımlar sohbet dışında pek kimseyle konuşmamaktadır dolayısıyla mülakat yapmak çok mümkün değildir.



Tablo 4.1: Kadınların Demografik Özellikleri

Kişi	İkamet	Yaş	Memleket	Medeni Hal	Formel Eğitim	C. Geçmişi	C. Konumu
1.	Bahçelievler	40	Rize	Evli/3 Çocuk	AÖF ilahiyat	25 yıl	Dersli/S. Dinleyici
2.	Bahçelievler	56	Rize	Evli/Çocuksuz	İlkokul	15 yıl	Dersli/S. Dinleyici
3.	Bahçelievler	37	Bayburt	Evli/ 2 Çocuk	İlkokul	6 yıl	Derssiz/S. Dinleyici
4.	Bahçelievler	51	Sivas	Evli/2 Çocuk	Lise	30 yıl	Aktif Hoca
5.	Bahçelievler	47	Trabzon	Evli/4 Çocuk	İHL	30 yıl	Aktif Hoca
6.	Eyüp	51	Trabzon	Bekar	Lise (AÖL)	30 yıl	Aktif Hoca
7.	Bahçelievler	45	Erzurum	Evli/3 Çocuk	Lise/ Hafız	15 yıl	Aktif Hoca
8.	Avcılar	48	Silivri	Evli/2 Çocuk	İlkokul	25 yıl	Aktif Hoca
9.	Avcılar	48	Bulgaristan	Evli/3 Çocuk	Ortaokul	13 yıl	Aktif Hoca
10.	Bahçelievler	45	Malatya	Evli/ 3 Çocuk	Okuma yazma biliyor	25 yıl	Dersli/S. Dinleyici
11.	Bahçelievler	19	Malatya	Bekar	Okuma yazma biliyor	İçerde yetişmiş	Aktif Hoca
12.	Avcılar	25	Tekirdağ	Bekar	Lise (AÖL)	İçerde yetişmiş	Aktif Hoca
13.	Avcılar	47	Trabzon	Evli/3 Çocuk	İlkokul	14 yıl	Aktif Hoca
14.	Bahçelievler	54	Trabzon	Evli/5 çocuk	Okuma yazma biliyor	10 yıl	Dersli/S. Dinleyici
15.	Avcılar	26	Mersin	Nışanlı	İlkokul	10 yıl	Aktif Hoca
16.	Avcılar	26	Malatya	Bekar	Lise	11 yıl	Aktif Hoca
17.	Bahçelievler	39	Rize	Evli/çocuksuz	İlkokul	10 yıl	Dersli/S. Dinleyici
18.	Bahçelievler	38	Rize	Evli/Çocuksuz	İlkokul	10 yıl	Dersli/S. Dinleyici
19.	Beylikdüzü	37	Erzurum	Evli/3 Çocuk	İlkokul	10 yıl	Aktif Hoca
20.	Avcılar	41	Trabzon	Evli/3 Çocuk	İlkokul	11 yıl	Aktif Hoca
21.	Avcılar	27	Gaziantep	Evli/ 2 Çocuk	Üniversite (AÖF)	2 yıl	Derssiz/S. Dinleyici
22.	Beylikdüzü	45	Uşak	Evli/2 Çocuk	Üniversite	22 Yıl	Aktif Hoca
23.	Avcılar	32	Yozgat	Evli/2 Çocuk	Lise	10 Yıl	Dersli/S. Dinleyici
24.	Avcılar	51	Erzincan	Evli/3 Çocuk	İlkokul	15 Yıl	Aktif Hoca
25.	Avcılar	47	Bayburt	Evli/2 Çocuk	İlkokul	25 yıl	Dersli/S. Dinleyici
26.	Avcılar	43	Kars	Evli/4 Çocuk	İlkokul	İçerde yetişmiş	Aktif Hoca
27.	Avcılar	25	Erzincan	Bekar	İlkokul	İçerde yetişmiş	Aktif Hoca
28.	Bahçelievler	50	Tokat	Evli/1 Çocuk	İlkokul	20 Yıl	Derssiz/S. Dinleyici
29.	Esenyurt	51	Sakarya	Evli/2 Çocuk	İlkokul	İçerde yetişmiş	Aktif Hoca
30.	Avcılar	44	Tokat	Evli/3 Çocuk	İlkokul	25 Yıl	Aktif Hoca

4.3. Kadınların Giyim Tarzı ve Anlamı

İstanbul'un Fatih ilçesinden tüm Türkiye ve yurt dışına hizmetleri bulunan Çarşamba cemaatinin kadının örtünmesi konusundaki fikri diğer Nakşibendi kollarından farklıdır. Cemaat, erkekleri cübbe-şalvarıyla, kadınlar çarşaflarıyla ve cizlavet adı verilen kara lastik ayakkabılarla Fatih semtinde radikal bir duruş sergilerken,¹⁵¹ Çakır'ın ifadesiyle metropoldeki taşrayı andıran bir görüntü sunmaktadır.¹⁵² Erkeklerin cübbe ve şalvarı sünnete dayanırken, kadınların dış kıyafet olarak tercih ettiği çarşafın giyilmesi dini bir vecibe olarak kabul edilmektedir. Bu algı örtünme konusunda kadınların erkeklerden daha titiz davranmasına neden olmaktadır. Ahzab 59. Ayetinde geçen "cilbab" kelimesi cemaatin yorumuna göre çarşafa işaret etmektedir. Bu ayet nazil olduğunda Mekke sokaklarının kara kargalara döndüğü hadisi uyarınca çarşafın renginin siyah olması gerektiği ifade edilmektedir. Diğer taraftan, rahibelere benzememek için iki değil tek parça olması da bir başka zorunluluk olarak kabul edilmektedir. Cemaat üyelerinin çoğunluğu tarafından farz olarak kabul edilen çarşaf, İslami ölçülerde olan tek kıyafettir ve haricindeki tüm kıyafetler Batı ürünü olduğundan giyilmesi caiz değildir. Çarşafı giymeyen bazı hanımlar bunun farz olduğuna inanmadıkları için değil, nesiflerine ağır geldiği için giymediklerini ifade etmektedir. Ancak yine de çarşaf giymeyenler, tekfir edilmemekte sadece uyarılarak eleştirilmektedir. Şekli ve rengiyle ilgili ayrıntılı tanımlamalar yapılarak farklılığa kapı açmadan adeta bir forma gibi algılanmaktadır. Bu durum mülakat yapacak hanımların tesbitinde kısmen kolaylık sağlamıştır.

Yukarıda bahsi geçen deliller ışığında kadınlarında çarşafa ehemmiyet verdikleri görülmektedir. Kuran kursunda hoca olan bir hanım, kurslarda hocalık yapmak için çarşaf giymenin şart olup olmadığı sorusuna şöyle cevap vermiştir;

"-Yani ilim alacak, sohbeta gidecek, mutlaka çarşaf giyer eğer giymiyorsa mutlaka bir engeli vardır. Yasağı vardır. Yani o çarşaf bizim bir parçamız zaten.

-Giymeyi tercih etmiyorum diyemez mi?

-Yok diyemez o ilmi aldıktan sonra diyemez. Çarşaf olmazsa olmazımız" (Melek, 37

¹⁵¹Ersin Kalkan ve Cansu Çamlıbel, "İstanbul'daki Küçük Kudüs Çarşamba" <http://www.hurriyet.com.tr.html> (08.06.2019).

¹⁵² Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, 11. bs. (İstanbul: Metis, 2014), 64.

yaş).

Görüldüğü gibi çarşaf giyme konusunda cemaat, kadınları ikna etmede oldukça etkilidir. Yine bir başka hoca hanıma, aynı soru sorulduğunda şu cevabı vermektedir;

“Mutlaka hoca olacaksa çarşaf giymek zorunda yoksa ayeti nasıl açıklayacak insanlara. Sonra demezler mi çarşaf bu kadar önemli bir farz da sen niye giymiyorsun diye?” (Emine, 25 yaş).

Çarşaf giymenin cemaatin görünen yüzü olan Kuran kurslarında, tarikat dersinden bir adım daha önceliğe sahip olduğu görülmektedir.

“-Tarikat dersi almayan bir kimse hocalık yapabiliyor mu?

-Yapabilir ama çarşaf giymeyenleri hoca çıkartmıyoruz” (Fatma, 47 yaş).

Bu örnekte, sembollerin, manevi eğitimden daha işlevsel olduğunu görmek mümkündür. Cemaatin genel prensiplerinde yer alan sünnete ittiba, çoğunlukla giyim, yeme-içme, oturma-kalkma vs. adabı gibi gündelik pratiklerde gözlemlenebilmektedir.

Kadınların, cilbab ayetini ve konuyla ilgili hadis olarak kabul edilen bilgileri, tarikat şeyhinin yorumuyla birlikte içselleştirdikleri görülmektedir. Zira şeyh, üyeler nazarında nefsiyle konuşan birisi değil, tam bir mürşidi kamildir. Yine mürşidi kamil tanımının, kadınlarda ne anlam ifade ettiği sorulduğunda şu cevap verilmiştir.

“Mürşid-kamil diyorsunuz tam olarak ne anlama geliyor.

-Şimdi uluslararası bir toplantı yapıldı ve 300 küsür alimin huzurunda Efendim çağın müceddidi seçildi. O tam bir mürşid-i kamil. Yani Allah katında peygamberlerden sonra günahlardan korunan kişilerdir mürşid-i kamiller” (Fatma, 51 yaş).

Çarşafa yüklenen anlam çok derin olduğunda onu inkar etmek de çok mümkün değildir. Dolayısıyla mülakat yapılan kadınların tümü çarşafın farziyeti konusunda hemfikirdir. Ayrıca çarşaf giymemek dünya ve ahiret mahfına sebep olarak kabul edilmektedir. Sohbet dinleyen ve tarikat dersi olan bir hanıma nasıl çarşaf giymeyi tercih ettiniz sorusu yöneltildiğinde alınan cevap bunu daha net açıklamaktadır.

“Aslında benim abim öldü 59 yaşında, sonra ben dedim neyine güveniyorsun. Ne kadar daha yaşayacan ki neye güveniyorsun. Mezarlıktan Fatih'e gittim çarşaf

almaya” (Neşe, 56 yaş).

Çarşafın şekliyle birlikte rengi de hadisin gösterdiği işaret gereği siyah olmak durmundadır. Sünnete ittiba konusundaki hassasiyet düşünüldüğünde, en ince ayrıntılarda bile taviz vermemek normal bir durumdur. Bununla birlikte lacivert çarşaf tercih ederek çizgi dışına çıkmış hoca hanımlar da bulunmaktadır. De Certeau’cu bir ifadeyle söylemek gerekirse, cemaatin iktidar gücünü kırıp kendi tercih ettiği rengi giymek için taktik geliştirebilmektedir. Cemaat kadınlarında iktidarın gücünü aşmak o kadar kolay görünmemektedir zira cemaatten sonra eşin de fikri önemlidir. Çünkü kadının hareket alanı sünni gelenekte olduğu gibi, eşinin izninin sınırları içerisindedir. Dolayısıyla kadın burada bir iktidardan başka bir iktidarın gücü altındadır denilebilir.

“-Hocam çarşaf giyiyorsunuz gördüğüm kadarıyla, nasıl giymeye karar verdiniz? Bir de rengi lacivert özel bir sebebi var mı?

-Çarşafı eşim giydirdi aslında zaten yöresel olarak (Erzurum) bizde çarşaf vardır. O yüzden çok da yadırgamadım. Evet, farklı bir renk cemaat dışında değil de cemaatte yadırganıyor bazen. Hatta tarikat sohbetine her gittiğimde ihtar alıyorum. Ama neticede koyu renk illa siyah olmak zorunda değil, ben bu rengi seviyorum eşim de seviyor, müsaade etti zaten o yüzden giyiyorum söylenenlere de pek kulak asmıyorum. (Rana, 45 yaş).

Yine bir başka hoca hanım çarşafa benzer ancak iki ayrı parçadan oluşan bir dış kıyafet giymeyi tercih ederek çizgi dışına çıkmaktadır. Yine De Certeau’cu bir ifadeyle söylenecek olursa geliştirilen taktik kişinin zihninde meşru bir yere oturmaktadır.

“-Hocam çarşaf giyiyor musunuz? (Kurs ortamında iç kıyafeti olduğundan böyle bir soru yöneltilmiştir.)

-Evet giyiyorum ama öğrencilerimden büyük bir kısmı çarşafı değil. Ben de çok takılmıyorum çarşaf meselesine zaten. Aslında Ali Haydar Efendimiz çarşafı çok ön plana çıkarmamış. Efendi hazretleri çok üzerinde duruyor bu konunun. Yani şahsi olan bir fikir tüm ümmeti bağlayan bir farz olamaz” (Gül, 51 yaş).

Görüldüğü üzere hanımların bir kısmı, cemaatin kırmızı çizgisi olarak kabul edilen çarşaf konusunda hoca olmalarına rağmen, kişisel tercihleri doğrultusunda davranabilmektedir. Ancak bu cemaatin yekünü açısından kabul gören bir durum

değildir. Yukarıda yer alan iki örnekte, hoca hanımların birinin diyanet hafızlarından ve lise mezunu olduğu, diğerinin de AÖF ilahiyat okuduğu görülmektedir. Cemaat dışı etkileşimlerin olduğu hanımlarda bu çizgi dışı durum daha belirgin görülmektedir. Bu durum Bauman'ın şu ifadesini hatırlatmaktadır. *Aynılık, Cemaat üyeleriyle dış dünya arasındaki iletişim daha yoğunlaştığı ve üyelerin karşılıklı alışverişine ağır bastığı zaman buharlaşır.*¹⁵³ Cemaatin rengiyle ve şekliyle tam bir konsensüs oluşturduğu çarşaf meselesinde, cemaat içi iletişimi daha yoğun olan üyelere, farz ve tavizsiz kabul görürken, cemaat dışı etkileşimleri daha yoğun olan hanımlarda belli ölçülerde taviz verildiği görülmektedir.

Cemaate eleştirel gözle bakabilme kabiliyeti kazanmış olan bu hoca hanımlar, yer yer ihtarlar almış ve farklı düşüncelerinden dolayı cemaaten uzaklaştırılmış ancak onlar kendilerini cemaatin üyesi olarak kabul etmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, cemaatin kontrolsüz büyümesiyle birlikte yaygın bir kurs ağı bulunmaktadır. Ancak bu kurslar merkezden çok hocaların isimlerine nisbet edilmektedir. “X hocanın kursu“ ya da “filan hocanın kursu“ gibi. Dolayısıyla bugün, ne kadar kurs varsa o kadar hoca hanımın görüşü var demektir. Örneğin, bir hoca çarşaf konusunda *siyah ve tek parça* derken başka bir hoca *lacivert* de olur *iki parça* da olur demektir. Ya da bir hoca peçe olabilir derken başka bir hoca sadece üçgen örtmeye izin vermektedir. Hatta daha başka hoca hanımlar tek göz açık kalacak şekilde yüz örtmelidir, der. Zira “kadının yüzü fitnedir, mümkünse hiç sokağa çıkmasın, çıkacaksa da sokakta ne kadar çirkin olursa o kadar hayırlıdır“, demektir.

Çarşaf giyen ve bunun farz olduğuna iman eden hanımlara ne tür tepkiler aldıkları ve ne hissettikleri sorulduğunda, istisnasız hepsi farklı düzeylerde tepkiler aldıklarını ancak çarşaflarını gururla taşıdıklarını söylemektedir. Günlük hayatta çarşaftan dolayı yaşadıkları problemler sorulduğunda ise yine hemen hepsi bu dünyanın geçiciliğinden ve ahiretteki kazançlarından bahsetmektedir. Giyim konusunda cemaatin daha ayrıntılı olarak iç giyime mesafeli olmaları ya da günlük kıyafet olarak robalı sade elbiseler giymeleri dikkat çekmektedir. Etek gömlek gibi kıyafetlerin batıya benzeme endişesiyle giyilmediği, pantolonun da erkeklere benzeme endişesinden dolayı giyilmediği ifade edilmektedir. Bu kıstaslar sadece kadınlara has değil, erkeklerin de kıyafetler hususunda belli ölçülere tabi olduğu yine

¹⁵³ Bauman, *Cemaatler*, 19.

mülakatların satır aralarında görülmektedir.

Cemaatin kadına bakışı sunni paradigmanın çizgisinde gelişmektedir. Kadim tasavvufta etkin olan kadın sufilerden bahsedilirken Çarşamba Cemaati'nde kadınlar, erkekler tarafından gündeme gelmesi hoş görülmemekle beraber ismen bilinmekte ancak görünür ve tanınır olmaktan sakınılmaktadır. Kadınlar bu durumu takva ölçüsü olarak yorumlamaktadır. “Ne kadar gizlenirsen o kadar takva ehli olursun şu fitne zamanında“ denmektedir. Buna bir örnek olarak:

“Bir gün toplu taşıma aracına binmek zorunda kaldım tabi eşim daha bilmiyor çarşaf giydiğimi. Ben onu farkettim ama tabi o beni tanımadı, ne zaman ki otobüsten indik ve eve doğru yaklaştık ancak benim olduğumu fark etti. Demek ki ben kendimi öyle muhafaza ediyorum ki eşim bile tanıyamıyor. Böyle olunca kim bana ne laf atabilir ne de kötü gözle bakabilir” (Hayriye, 45 yaş).

4.4. Kadınların Aile İçi İlişkileri

Kadınların cemaate girmesiyle birlikte gündelik hayatlarında yaşanan değişimler aile ve yakın çevre tarafından yadırgansa da bu problemi aşamayan hemen hiçbir kadın bulunmamaktadır. Gelen eleştirilere karşı geliştirilen argümanlar, kadınların aile ve yakın çevresinde olumlu karşılanabilmektedir. Tam tersi durumlar da olmakla birlikte görüşülen kadınlardan sadece bir tanesi aile ilişkilerini bozma yoluna gitmiştir. Üçüncü bir grup kadın ise ailesini ikna edemese de yaşantısına karıştırmamayı başarabilmiştir.

“Babam da annem de aslında yumuşak karakterli insanlardır. Biraz tepki gösterecekler de en sonunda razı oldular. Ama hep çatışma halindeydim hala daha laf söylerler” (Fatma, 47 yaş).

Kadınların cemaate daha da önemlisi mürşide yükledikleri anlam, aile hayatında da onların mücadele gücünü arttırmaktadır. Mürşide olan muhabbet bağı diğer tüm bağların önüne geçmektedir. Aile içi bu mücadelede kadının lehine sonuçlanan durumlarda, başarı mürşidin himmetine hamledilmektedir.

“Tabi takvayı yaşarken zorluklar çekiyorsun, yadırgayan var, dalga geçen var ama Efendim'in himmetini her zaman hissetmişimdir ben, çok şükür” (Fatma, 47 yaş).

Kadınların evlilik hayatlarında da mücadeleleri devam etmektedir. Fakat buradaki

mücadele biraz daha karmaşık bir hal almaktadır. Zira, cemaatin kadınlara tavsiye ettiği en önemli prensiplerinden biri de eşlere olan hürmettir. Kadın, eşinin sözü dışına çıkmaması hususunda uyarılar almaktadır. Kadınların ise en çok gece ibadetleri ve giyim tarzları hususunda eşleriyle sorun yaşadıkları ifade edilmektedir. Kısmen haremlik-selamlık uygulamalarda sıkıntı olsa da bu durum daha kolay aşılmaktadır. Yurt dışı eğitim ve yardım faaliyetleri yürüten Hoca Hanım'a, giyim konusunda eşiyile yaşadığı problemi nasıl aştığı sorulduğunda şöyle demektedir:

“Ben on iki sene eşimden gizli çarşaf giydim. Bir gün çantamda gördü ve çok kızdı ama ben sustum hiçbir şey söylemedim. Eşim beni çok sevdiğinden daha ileri de gidemedi, benim yanımda giyme ne yaparsan yap, dedi. Biraz rahatlamıştım en azından çarşafımı askıya asabiliyordum. Sonra bir seferinde yurt dışı seyahatimiz oldu. Bizim aynı zamanda bir dernek çalışmamız da var ve bazı paydaş derneklerle ortak çalışmalar yapıyoruz. Eşim iş için, ben de aynı yerde açtığımız medreseyi ziyaret için gidecektim. Eşime, medrese hocası olarak oraya ancak çarşafımla gidebilirim başka türlü olmaz dedim, zoraki de olsa kabul etmek zorunda kaldı. İlk defa o zaman çarşafımla birlikte gitmiştik sonrasında da devam etti işte. Allah için bir şey yaptığında mutlaka Allah kapıları açıyor. Ben çarşafımla Rabbim'in emrini yapıyorum, O da bana yardım ediyor” (Hayriye, 45 yaş).

Kadınların hitabet yönünden kabiliyetleri, onların gündelik yaşamlarında da işlerini kolaylaştıran bir unsur olarak görülmektedir. Kullanılan dil, karşındakini ikna edemese de etkisiz hale getirmektedir. Herhangi bir kişi için bu durum, aslında sonu gelmeyecek bir tartışmaya nokta koymak anlamına gelse de cemaatteki kadınlar için himmetle üstesinden geldikleri bir başarı olarak kabul edilmektedir.

Sorunlarını aşabilen kadınların yanında, aşamayan kadınlar da benzer mücadeleleri göstermekte ancak farklı çözümler üretmektedir. Örneğin, kesinlikle eşinden müsaade alamayan bir hoca hanıma nasıl bir çözürettiği sorulduğunda şöyle cevap vermektedir:

“Benim eşim şoför olduğu için bazen İstanbul dışında olabiliyor. Bu zamanlarda çarşafımı giyerim mutlaka. Ama onun yanında mecburen ferace giyiyorum. Bana karışmaz fazla zaten sadece yanımda giyme der, o kadar” (Esma, 48 yaş).

Kadınların gerek eşleriyle gerek de anne babalarıyla verdikleri mücadele genelde giyim eksenlidir. Bu duruma kadınlar eşlerinin gücü karşısında Decerteau'cu bir

taktikle kendi çizgilerinden ayrılmamaya özen göstermektedir. Bu mücadele ruhunu sürekli sohbetlerdeki feyze bağlayan kadınlar için sohbet ortamları kendi ifadeleriyle *bağımlılık yapan bir aktivite* olarak tanımlanmaktadır. Kadınların cemaate girdikten sonra, eş ve çocuklarıyla ortak paylaşımlarının azaldığı görülmektedir. Zaten kadınların Kuran kursu ve sohbet faaliyetleri onların gündelik hayatlarını oldukça doldurmaktadır. Ancak bundan ne eşler ne çocuklar ne de kadınlar rahatsızlık duymamaktadır. Yaz tatillerinde sohbetten uzak kalmaktan memnun olmayan hoca hanımlar duygularını şöyle aktarmaktadır:

“Mesela bizim yazlığımız var, çocuklar denize girsin diye gidiyoruz yazları. Ama ben orada bunalıyorum. Sohbet ortamından uzak kalıyorum manen çok rahatsız oluyorum. Ama son bir kaç senedir orada bir grup hanımı ayarladım sohbet veriyorum. Yaşlı kadınlar falan ama olsun ben manen tatmin oluyorum” (Melehat, 37 yaş).

Nakşibendiliğin sohbet prensibine cemaat üyeleri, üyelerarası iletişim ve etkileşimin ötesinde bir anlam yüklemektedir. Sohbetin konusundan ya da düzeyinden çok ortama hakim olan mistik hava hissedilmeye çalışılır. Bu nedenle anlatan hocanın feyzini kaçırmamak için hanımlar, pür dikkat sohbet dinlemekte ve soru cevap kısmı sohbetin sonuna bırakılmaktadır. Soru cevaplar kısmında da anlatılan konulardan ziyade ilmihal konularında kadınların kafasına takılan sorular sorulmaktadır. Dolayısıyla sohbetlerde özellikle manevi tatminlik ön plana çıkmaktadır.

Kadınlar yaşam tarzlarıyla ilgili değişimi, anne -babaları ve eşleri yanında çocuklarına da anlatmak durumundadır. Çocukluk dönemlerinde bir şekilde sorunları aşabilen hanımlar yetişkinlik dönemlerinde zorluklarla karşılaşmaktadır. Kadın eğer eşiyle aynı çizgide gidiyorsa, çocuklar ilkokul çağından itibaren medresede eğitim almaktadır. Kadının eşi, cemaat üyesi olmayan biriye kadın çocuklarına kendini anlatmakta daha çok zorlanmaktadır. Görüşmeler sonucunda kadın eşiyle aynı fikirde değilse çocuklar, annelerine ılımlı bakmakla beraber medreseyi değil okulu tercih etmektedir. Zaten bu durum daha çok kız çocuklarıyla ilgilidir çünkü erkek çocuklar genelde okutulmaktadır. Kız çocuğuyla birlikte erkek çocuğunu da medereseye veren sadece iki örnek bulunmaktadır. Bunlardan ilki, uzun yıllar cemaatin sohbetlerine katılan okur-yazarlığı olmayan bir hanım, diğeri ise 26 yıldır cemaatin içinde olan bir hoca hanımdır:

“Biz eşimle, çocuklarımız büyüyünce sübyan kursu açtık. Hem kendi çocuklarımız

hem de başka çocuklara hayrımız olsun istedik. İlkokul çağına geldiklerinde de okul derslerini ekledik. Onların hocaları ayrı geliyor. Hem dinini öğreniyor hem de dünyevi ilimden geri kalmıyorlar elhamdulillah” (Fatma, 47 yaş).

Kadınlar eğer eşleriyle hem fikir ise kız çocuklarının okul problemini kendi formülleriyle çözmektedir. Değilse önce eşlerini sonra çocuklarını ikna yoluna gitmektedir. Ancak böyle bir ikilemin arasında kalan çocuklar genelde okumayı tercih etmektedir. Zaten liseye başladıysa bir kız artık kaybedildi gözüyle bakılmaktadır. Çünkü işlediği günahların kalbini örteceği ifade edilmektedir.

“Mesela müzik dinlemek haram hele de oynamak külliye haram. Ne diyor hadiste; ‘omuzunda şeytan hoplar, taki durana kadar’ o yüzden evde çocuklara açtırmam müzik kesinlikle. Onlar da (kızlar) açmazlar zaten. Ama oğlanlara laf anlatamıyorum dinlemiyorlar. Ben de mecburen başka bir odaya gidiyorum” (Nermin, 54 yaş).

Kadınların çocuklarıyla yaşadığı problemler, kuşak çatışmasından öte bir görüntü vermektedir. Zira aynı dili konuşamamak ya da aynı şeylerden hoşlanmamak bir yana, kadının kendini tüm farklı aktivitelere kapatıyor olması, çatışma dahi yaratmamakta sadece iletişime kendini kapatma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla eğer bir şekilde kadın, çocuğuyla iletişim kurup ikna edemediyse ya da orta bir yolda buluşamadıysa, birbirinden ayrı dünyalar yaşamak durumunda kalmaktadır. Aynı şey kadının eşi için de geçerlidir. Zira görüşmelerde ortak dil kullanamayan kadınlar eşleri ve çocuklarıyla ayrı dünyalarda yaşamaktadır.

Yukarıdaki örneklerden farklı olarak eşiyle ya da çocuğuyla ortak dili yakalamış kadınlar, aile ile daha bir arada ve daha iletişim halindedir. Örneğin diyanette hafız olmuş sonradan cemaatin medreselerinde eğitim almış bir hoca hanıma çocuklarıyla ilgili soru sorulduğunda şunları ifade etmektedir:

“-Kızların okuması cemaatin kırmızı çizgisi bunu nasıl aşabildiniz?

-Ben çocuklarımı illa cemaate girsinler diye yönlendirmedim, kendi tercihleri okumak yönünde oldu. Zaten cemaatimden çocuklarım hususunda çok eleştiri aldım nerdeyse cehennemlik dediler onlar için, ben de "helallik alman gerekir çocuklarımdan onlar namaz kılarlar" dedim. Ama okuyor olmasını çok sorun yaptılar. Ama ben okuma konusunda cemaatten biraz farklı düşünüyorum. Çünkü müslüman okumuş olmak zorunda bence, bilinçli olmak zorunda, bu devirde çok önemli. Bir doktora gittiğimizde kadın olmasını tercih ediyoruz değil mi? O halde okumalarını

da teşvik etmeliyiz. Okulu bir zaruret olarak görüyorum. Edebini takındıktan sonra bir beis yok bence. Ayrıca da velev ki bir meslek sahibi olmasa da benim çocuğum bilinçli kültürlü bir anne neden olmasın” (Öznur, 45 yaş).

Günümüzde bu şekilde düşünen cemaat üyelerine rastlamak daha olası bir durum haline gelmiştir. Bu değişimi, cemaate sohbe gelenlerden duymak daha normal karşılanabilir ancak hoca konumunda olan üyelere duymak ilginç bir durumdur. Bu göstermektedir ki, fikirselleşen cemaatte farklılaşma kendini göstermektedir. Merkezle irtibatın kesilmesi, bu durumun en baştaki sebeplerindendir. Toplumsal değişimin getirdiği sebepler daha sonraki sıralarda yer almaktadır. Uygulamadaki değişim, kadınların görünür olmamalarından kaynaklı olarak şuan kendini fazla belli etmese de bir zaman sonra belirgin hale gelebilir.

4.5. Kadınların Çarşamba Cemaatini Tercih Etme Sebepleri

Kadınların cemaati tercih etme sebeplerinde ortak nokta ilme verilen önemdir. Cemaatin felsefesi olarak daha önce ifade edilen ilim-amel-ihlas prensibi ezber bir ifade olarak tüm kadınların cevaplarında yer almaktadır.

“-Neden bu cemaati tercih ettiniz?

-Önce sohbetlerine gittim ama beni içeri almamışlardı sonra merak ettim dedim ben de ders alayım. Merak etmiştim. Hem evime yakındı rahat geliyordu” (Nermin, 54 yaş).

Başka bir örnekte;

“Ben başka tarikat cemaatlerine de gittim ama burası gibi değildi. Burada ilim var, boş boş sadece sohbet dinlemiyorsun, şeriatı öğrenip uyguluyorsun. Şeriat olmadan tarikat olur mu? Şimdi göster bana ilme bu kadar önem veren başka hangi tarikat var?” (Gülhan, 51 yaş).

Bu örnekler incelendiğinde kadınların cemaatteki ilmi çalışmalarını diğer tarikat cemaatleriyle karşılaştırdıkları görülmektedir. Durum böyle olunca İsmailağa Cemaati’ndeki ilmi faaliyetlerin önemli olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak karşılaştırma, ilmi çalışmalar yapan başka tarikatlar ya da tarikatlar dışındaki diğer cemaatlerle yapılmamaktadır. Aksine sünnete uyulmayan fetvalar verildiği gerekçesiyle bu çalışmaların üzeri çizilmektedir.

Kadınların cemaati tercih sebeplerinden bir diğeri yaygın sobet evleridir. Zira her kadın neredeyse ilk önce cemaate sohbetler aracılığıyla girmektedir. Halktan insanların evlerini sohbetlere açması cemaate ulaşılabilirliği arttırmaktadır. 70'li yıllarda, ev sohbetleriyle başlayan faaliyetler; 80 sonrasında, Kuran kurslarına evrilmeye başlamıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi sayıları bilinemeyecek kadar fazla Kuran kursu, hemen her mahallede bulunmaktadır. Aşağıdaki ifadeler kursların ne kadar ulaşılabilir olduğuna örnek olarak verilebilir:

“Ben küçükken annemle mahalledeki bir komşunun evine sohbe giderdik. Çok güzel anlatırdı hoca, ben küçüklükten beri aslında çok sevmişim cemaati. Sonrasında da başka bir yere gitmeyi hiç düşünmedim bile.

Ben çok varlıklı ve sol görüşlü bir ailede yetiştim ve okudum. Ama kendime söz vermişim okul bittikten sonra dini ilmimi alacaktım bir sene. Okul bittikten sonra kursa gittim, örtünmeye karar verdim. Ufacık bir eşarp takıyordum. O yıldan sonra ilme doyamadım daha çok öğrenmek için medreseye gittim ama yatılı gitmedim. Sonra da hoca oldum ve sohbetlere başladım. Şimdi de kursumuz var orada hocalık yapıyorum” (Hayriye, 45 yaş).

Yapılan araştırmalarda cemaatin geneli orta halli esnaflardan oluşmaktadır. Kıyafet ve yaşam tarzlarından dolayı devlet memurluğu da yapılamamaktadır. Bu genel görüntünün aksine maddi geliri yüksek, Florya gibi üst sınıfın yaşadığı semtte ikamet eden örneklere de rastlamak mümkündür. Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi maddi geliri yüksek olmakla beraber eğitim durumu da yüksek olan hoca hanımın cemaate girdikten sonra daha geniş vizyona sahip olduğu görülmektedir.

Bir başka cemaati tercih etme sebebi olarak, söylem ve eylem birliği zikredilebilir:

“Ben bir çok cemaate girdim ama hocaların anlattıklarıyla uyguladıkları birbirinden farklıydı. Hem dünyaya meyletmeyeceksiniz diyorlar hem de kendileri şık şık giyiniyorlar, lüks içinde yaşıyorlar. Bu durumdan çok hoşlanmadım tabi. Ama burada öyle değil bizim hocalarımız takvayı yaşamak için çok büyük gayret gösteriyorlar” (Ayfer, 56 yaş).

Kadınların hoca olabilmek için başta çarşaf giymeleri ya da bazı dünyevi şeyleri kendilerine yasaklamalarından kaynaklı olarak, kadınlar münzevi bir yaşam tarzı sergilemektedir. Sohbetlerin içeriklerinde de bu münzevi hayata atıf yapılması ve ideal yaşam tarzı olarak cemaate gösterilmesi sebebiyle, cemaat tarafından hocaların

takdir gördüğü söylenebilir. Kendini dünyadan ne kadar çekebiliyorsa bir hoca, cemaat nazarında o kadar çok değerlidir.

Cemaati tercih etme sebeplerinden bir diğeri ise cemaatin başı olan mürşidin kamil bir mürşid olduğuna ikna olmalarıdır.

“Tüm dünya uleması benim Efendim’in sünnete tam ittiba ettiğini söylüyor. Ben de buna inanyorum. Zaten sünnetten biraz saptığına şahit olsam bağlanmam. Zaten kendisi de bize hep der: "Benim sünnete uymadığımı gördüğünüzde beni terkedin." Bugün terk etse bırakırım” (Fatma, 47 yaş).

Bir başka tercih sebebi de gözünü ilk bu cemaatte açması ve başka cemaatleri tanımaya mesafeli davranmasıdır. Bu davranışların arka planında, cemaat büyüklerinin kendilerinden başka tüm cemaatlerin sünneti seniyyeye riayet etmediklerini söylemesi, tarikatı olmayanlarla arkadaşlık kurulmasının tavsiye edilmemesi gibi sebepler yer almaktadır.

“Bu cemaate girmeden önce başka hiçbir cemaate gitmedim, burada öğrendim ben zaten cemaat nedir? Tarikat nedir?” (Halime, 41 yaş).

Bir başka tercih sebebi de kadınların sosyalleşme imkanı bulmalarıdır. Esasında sosyal çevre edinme kadınların, sosyolojik olarak en temel gerekçesidir. Fakat kadınlar bu gerekçeyi sıralamada epey gerilerde zikretmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki görüşme yapılan hanımların cemaat geçmişleri oldukça geriye dayanmaktadır. Dolayısıyla başlangıçtaki gerekçeleri sosyalleşmek olsa da şimdi daha ulvi gerekçeler zikretmektedir. Burada kadınların sohbetlerden öğrendikleri, içselleştirdikleri ve hemen hepsinin aynı ifadelerle ezbere söyledikleri (ilim, amel,ihlas) gerekçeler, kadınların ilk cemaate girme sebeplerini örtmektedir.

Yine bir başka tercih sebebi sohbet ortamlarında kurulan arkadaşlık ilişkileridir:

“Ortam güzeldi, sohbet dinliyorduk, evin dışında bir arkadaş ortamı oldu” (Sare, 37 yaş).

4.6. Kadınların Cemaate Bakış Açıları

Nakşibendilik‘te temel düsturlardan olan Halvet Der-Encümen prensibi tarikatın sosyal yönünü güçlendirmektedir. Kişisel terbiye metodu olarak, takip edilen Hanefî fikhî herhangi bir değişiklik yapmadan taklit edilmektedir. Yaşadığı toplumda

batılılaşma hareketleri cemaat tarafından en büyük tehlike olarak görüldüğünden ritüellere sıkı sıkıya bağlı kalmanın önemi artmaktadır.

Cemaat sadece ibadetleri değil günlük yaşama dair işleri de düzenleme yetkisine sahiptir. Tabi bu kollektif bir düşünceyle ortaya konulan kaideler olarak görülmemelidir. Zira, tasavvuf geleneğinde müşşidin karşısında ölü gibi olmak, olası bir itirazı ya da yeni farklı bir fikre kapıları kapatmaktadır. Mülakatlardan elde edilen veriler bu durumu tasdik eder niteliktedir.

“-Bütün cemaatler Allah’a bağlı aslında ama benim cemaatim başka tabi. Ben gözümü burada açtım bir de şeriat boyutu var tabi çok önemli.

-Sormuyorum çünkü ben devamlı Cübbeli'nin sohbetini dinlediğim için sorularımın cevabını buluyorum zaten. Öğreniyorum.

-Sohbetlerde olan hiçbir şey bana ters gelmiyor. Tam sünnet üzere anlatıyorlar. Allah razı olsun” (Ayfer, 56 yaş).

Örneklerde görüldüğü gibi, sohbete katılan hanımlar, zihinlerindeki tüm sorulara sohbetlerde cevap bulabilmektedir. Kadınların bu iddasını daha iyi anlayabilmek için onların, ne gibi sorulara takıldığını da ifade etmek gerekir. Zira kadınlar eğitim seviyeleri ve ilmi geçmişleri açısından çok çeşitli bir arka plana sahip değildir. Dolayısıyla, sordukları sorular ilmihal düzeyinin üstüne çıkmamaktadır. Kadınların her sorusuna cevap buldukları bir cemaate bakış açıları da haliyle çok olumludur.

Kadınların gözünde müşşidin ya da hocalarının yeri, onların cemaate de bakış açılarını etkilemektedir. Schutz’un tipeştirme kavramsallaşmasında olduğu gibi, cemaat üyeleri arasında birikimsel olarak gelmiş ve kabul görmüş ideal tipleri temsil eden müşşid ve hocalar, kadınlar tarafından örnek şahsiyetler olarak kabul edilmektedir. Tarikatın mistik boyutu da eklendiğinde ortaya muazzam bir yapı çıkmaktadır. Böylelikle kadınlar içtenlikle cemaate bağlanmakta ve cemaatte kalma konusunda, toplumdan tecrid edilme pahasına istikrarlı davranmaktadır.

“Ben bu cemaate girdikten sonra başka cemaatler tanıdım zaten. Ama benim kalbime yatan yer burası tabi. Ha şu var; başka cemaatleri de tanısaydım belki onlara da giderdim çünkü tarikata karşı bir meyilim vardı. Tüm dünya çapında herkesin müceddit olduğunu söylediği en üst mertebedeki Efendim’i bırakıp başka bir yere de gitmem. Bu taassupculuk değil yanlış anlama” (Sare, 37 yaş).

Kadınlar için ya da cemaatin tüm üyeleri için tarikatların dini boyutu da önemlidir. “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır“ gibi ifadeler bunu açıklar mahiyettedir. Yine, *Tarikatsız, Allah’a kavuşmak yüz binlerde bir kişiye nasip olur. Tarikata çalışanların ise yüzde doksan dokuzu vasıl olur biiznillah.*¹⁵⁴ ifadesi tarikatın Allah’a giden yolda bir kolaylaştırıcı unsur olduğu inancını destekler mahiyettedir.

“Peygamberim ‘den sonra benim en büyük önderim Mahmut Efendi'dir. Şimdi Allah ayetinde yağmuru bulutla indirdim diyor. Peki Allah yağmuru direkt indiremez miydi? Muhakkak indirirdi. İşte rabbim bu alimleri bize gönderdi ki bize bir vasıta olacak inşaallah ben çok inanıyorum” (Gülhan, 51 yaş).

“Ümmetim 72 fırkaya ayrılacak ama sadece biri kurtulacaktır.“ ifadesinde işaret edilen İsmailağa Cemaati'ne göre, ehli sünnet vel cemaat fırkasıdır. Bu ifadenin hadis olduğu (ilahiyatta tartışmalı bir ifade olarak geçmektedir) inancında olan hanımlar bu sözün, İsmailağa Cemaati'ni işaret ettiğine inanmaktadır. Buldukları cemaatin dini literatürde olumlu karşılığının olması, kadınlar tarafından kurtuluşu bulmak anlamına gelmektedir. Kelami ve felsefi tartışmalardan da uzak kalındığı için cemaat üyeleri genel itibariyle, böyle bir inanca zihin olarak çok açıktır.

“Mesela ne diyor hadiste? ‘ümmetim 72 fırka olacak ve içlerinden sadece bir tanesi ahirette kurtuluşa ercektir.’ İşte bu fırka ehli sünnet fırkasıdır. Yani Nakşi Halidiye kolu anlatabildim mi? Şimdi diğer cemaatlere bakar mısın, bizim kadar sünneti yaşayan hangi cemaat var?” (Hatice, 50 yaş).

Bir tarikat cemaati olmasından dolayı tesbihat Çarşamba Cemaati'nin de merkezinde yer alan diğer faaliyettir. Tarikat dersi alana kadar üzerine yükümlülük değil ancak ders aldıktan sonra üzerine sorumluluk olarak verilmektedir. Kadınlar, farz ibadetlere verdikleri değer gibi tarikat derslerine önem vermektedir ve terki durumunda kazası yapılmaktadır. Belli aralıklarla değiştirmek durumunda olmaları ve sürekli daha ileriye kendilerini taşıdıklarını düşündükleri için kadınlar, İsmailağa Cemaati'ni diğer cemaatlerden ayırmaktadır.

“Tabi normalde her sene dersin değişmesi lazım, yapamadığın zamanlar olursa bizim derslerde kaza durumu oluyor, namazlarda olduğu gibi. Bir sene içinde derslerini, rabitanı ve iç terbiyeni tam olarak yapabildin mi? Mesela murakabelerde birtakım

¹⁵⁴ Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*, 238.

sözler var, onlar tam olarak içine işledi mi? bunları kendinde bir muhasebe etmen lazım. O yüzden bir sene vakit veriliyor, zaten bir senede oluyor Allahın izniyle. Ama yapıp bırakmak ya da hep aynı derste kalmak insanda sıkıntı yaratabiliyor” (Asuman, 45 yaş).

Aynı derste kalmak cemaat tarafından hoş görülmemektedir. 21. kademeli derslerin, başlangıcı rabita, yarıdan sonrası da murakabeden oluşmaktadır. Rabitadan murakabeye geçmek önemli bir adımdır cemaat üyesi için. Dolayısıyla aynı yerde saymak manevi olarak insanı rahatsız etmektedir. Bu inanış kadınların, sürekli daha ileriye gitmesi için bir motivasyon kaynağıdır. Cemaatin genel yapısına yüklenen manevi anlamın yanında kadınlara cemaatle ilgili sevdikleri ve sevmedikleri yanları sorulduğunda şöyle cevaplar alınmıştır:

“Cemaatimde en çok İlim, Amel, İhlas beni cezbeder. Sevmediğim şeylere gelince insanların Efendimiz’in izinden çıkmaları diyebilirim. Efendim’in çizdiği çizgide bazen büyük hocalar bile gidemiyor, bu beni çok üzüyor ve hoşuma gitmiyor. Büyük hocaların böyle yapması toplumun hidayetinin gecikmesine neden oluyor” (Fatma, 47 yaş).

Kadınlar, cemaatin prensipleri hususunda istisnalar olmakla birlikte çoğunlukla eleştiride bulunmamaktadır. Eleştiriler, uygulamalarda esnek davranan kişiler bazında yapılmaktadır. Bu durum öyle görünüyor ki tarikat silsilesinin sekteye uğramasında da sebep olabilir. Zira Ustaosmanoğlu’nun dışında bugün kimsenin sünneti seniyyeye uymadığı iddia edildiğinden, yerine kimin geçeceği konusu tartışmalara neden olmaktadır. Belli başlı isimler zikredildiği gibi farklı düşünenler de bulunmaktadır. Tabi burada şunu ifade etmek gerekir ki kadınlar bu tür cemaatin yapısal durumuyla ilgili ayrıntıları ya eşlerinden ya da eşleri merkezle irtibatlı olan beylerin hanımlarından elde etmektedir. Değilse bu konular kadınların alanı değildir.

“Ben direkt Efendim’in ağzından yerini kime bırakacağına dair bir şey duymadım, duymadan da vekil bıraktığına inanmam. O vekile de direk Efendim’dan duymadan uymam. Zaten kameralar var sık sık görme imkanımız da oluyor Efendimiz’i. Muhtemelen bir vekil bırakmayacak gibi görünüyor. Bizler aldıklarımızla onun yolundan gideceğiz” (Seher, 44 yaş).

4.7. Kadınların Günlük Yaşamında Sohbetin Yeri

Sohbet, Nakşibendiliğin İmam Rabbani'den günümüze gelene kadar en önemli prensibi olagelmıştır. Ustaosmanoğlu'nun da ifade ettiği gibi *Tarikat sohbetten ibarettir*. Öyle ki, nafile bir namaz gibi belli periyotlarda her kadın ya dinleyerek ya da anlatarak, sohbet ortamında bulunmaktadır. Genel itibariyle bakıldığında, özellikle ev hanımlarının manevi olarak beslendiği, dini duygularını tatmin ettiği yer sohbet mekanlarıdır. Daha çok Kuran kurslarında, zaman zaman da evlerde yapılan sohbetler, tarikat sohbetlerinden farklıdır. Kuran ayetlerinin *İşari Tefsiri*, menkıbeler eşliğinde heyecanlı ve akıcı bir dille yapılmaktadır.

“-Akşama kadar anlatsın hiç sıkılmam, başka hocanın sohbetini böyle dinleyemiyorum.

-Çok hararetli anlatıyor ondan mı acaba?

-Bilmiyorum yani çok canı gönülden dinliyorum onu.

-Radyo ya da televizyondan dinlediğinde aynı feyzi alabiliyor musun?

-Şimdi salı günleri akşam 9'da lalegül fm'de canlı sohbet ediyor o tabi daha başka oluyor” (Ayfer, 56 yaş).

Tarikat sohbetleri eskiye nazaran daha esnek olmasına karşın, nisbeten halk sohbetlerinden daha kapalı devre olmaktadır. İçerik olarak tarikat dersi alanların uyması gereken prensipler vaaz edilmektedir. Bu sohbetler ya Mahmut Ustaosmanoğlu tarafından (son 10 yıldır hastalığından dolayı sohbet veremiyor) ya da onun tayin ettiği hocalar tarafından yapılmaktadır.

Halk sohbetleri her kesimden kadının katılımına açık; ayet, hadis, ilmihal, menkıbelerden müteşekkil sunulmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi sohbet veren hocaların akıcı dili ve heyecanlı anlatım tarzı hemen hepsinde ortak özellik olarak görülmektedir. Bu yeteneğin oluşmasında, eğitim süreci ile beraber çeşitli vesilelerle pratik yapma imkanı bulmaları etkilidir. Buna bir örnek vermek gerekirse:

“Hocam sohbette dikkatimi çekti, öğrencilere (11-14 yaş arası medrese öğrencileri) belli yerleri not ettiriyordunuz. Nedenini öğrenebilir miyim?

Bu zamanın öğrencisi çok zor dinliyorlar. Eskiden daha iyi dinlerlerdi. O yüzden not aldırıyorum sonra kendi hocalarına verecekler bu sohbeti. Yani hocalarına vereceklerinden dolayı daha dikkatli dinliyorlar. Eskiden tabi samimiyet falan daha

farklıydı. Şimdilerde öğrenci bile bulmakta zorlanıyoruz. Yeme içmelerimizden de kaynaklanıyor tabi bu. (Sohbette aldırılan örnek not: İslam tarihinde Eyüb El-Ensari olarak bilinen sahabenin evine misafir olacak olan Hz. Peygamber'in daha önceden geleceğini haber veren bir mektubu yazan isim...)” (Fatma, 47 yaş).

Hoca Hanım, günümüzde öğrencilerin eskiye göre kontrol edilmesinin daha zor olduğunu ifade etmektedir. Bu sorunu belli kurallar koyarak aşmaya çalışmaktadır. Yaşları çok küçük olan ve oyun çağındaki çocukların sıkı bir eğitim programına, ailelerinden uzakta, yatılı bir kurs ortamında tabi olmaları elbetteki zordur. Mülakatlar esnasında edindiğim izlenimlere göre, öğretmen-talebe ilişkisi, şeyh-mürid ilişkisine benzer bir ilişkidir. Örneğin, öğrencinin hocasının saçını görmemesi gerekir, aksi takdirde zihin kapanır ve dersleri anlayamaz gibi birtakım inanışlar hocayı öğrencinin gözünde daha da yüceltmektedir. Tabi bu durum Kur'an kursunda eğitim gören küçük yaşta çocuklara özel bir durumdur. Yetişkinlik döneminde ise bu inanış hocaya olan saygının bir ürününe dönüşmektedir. Sembolik etkileşimci perspektiften bakıldığında bazı sembollerin, insanların iç dünyasında çok derin anlamlara sahip olduğudur. Ki bu anlamlar, bireylerin gündelik pratiklerini önemli ölçüde etkilemektedir. Sembollere yüklenen anlamların dini duygulardan kaynaklanması, sembolik anlamların oluşmasında dinin önemli etkenlerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eğitim süreçleri incelendiğinde, ilk yıl Kur'an-ı Kerim okuma yeteneğinin epey geliştiği görülmekte ve bu yetenek halk tarafından takdir edilerek hoca konumuna kişiyi yerleştirmektedir. Cemmatin benimsediği “ya sohbet dinleyici ol, ya da anlatan ol, üçüncü olma“ prensibi göstermektedir ki, cemaatin sürekliliğinin sağlanmasında sohbetlerin önemi büyüktür. İyi bir Kuran okuyucu olmak ve biraz hitabet yeteneği, halk arasında hoca vasfı kazanılması için yeterli görülmektedir.

Ancak sohbetlerin her kadın için aynı tatmin düzeyini gerçekleştirdiğini iddia etmek pek mümkün değildir. Sayıları az da olsa sohbetlerden eskisi gibi haz almadığını ifade eden kadınlar bulunmaktadır:

“-Eskiden sohbetine gittiğimiz Cübbeli Hoca'yla şimdiki arasında çok fark var. Eskiden daha çok ayetlerden bahsedirdi ama bugün çoğunlukla menkibe anlatıyor.

-Bu durum sizin farklı kaynaklardan da beslendiğinizden sebep olabilir mi?

-Bilmiyorum ama eskisi gibi bana hitap etmiyor” (Feride, 40 yaş).

Yukarıdaki örnekte, cemaatin içinde olan ancak farklı kitapları okuyan bir hanımın, sohbetlerden tatmin olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cemaatin ilim düzeyi, salt bir ilmihal ve gramer Arapça'dan ibaret olduğu fikrini haklı çıkaran bir durum ortaya çıkmaktadır.

4.8. Kadınların Eğitim Faaliyetleri

Merkezi, Fatih-Çarşamba olan ancak Türkiye geneli ve yurt dışında da faaliyetleri olan cemaatin kadınlarıyla yapılan mülakatlarda, yoğunluklu olarak Bahçelievler ilçesinde ikamet eden hanımlar yer almaktadır. Bunun özel bir sebebi olmamakla birlikte, araştırma sürecinde dikkat çeken durum, bu ilçedeki Kur'an kurslarının yoğunluğu olmuştur. Uzun yıllar Bahçelievler'de hocalık yapan bir Hoca Hanım'a cemaatin aşağı-yukarı kaç Kur'an kursu olduğuna dair bir fikrinin olup olmadığını sorduğumuzda, "*Kurslar resmi olmadığından sayısını bilmek çok zor. Sadece şu üç sokakta benim bildiğim beş tane Kur'an kursu var Elhamdülillah, gerisini siz tahmin edin*" şeklinde cevap vermiştir. Yine başka bir Hoca Hanım'a (ancak cemaatin çizgisine çok da tabi olmayan bir hanım) aynı soruyu sorduğumuzda "*Eskisi gibi artık herkes tekamül okuyup hoca olmuyor, iki üç yıl okuduysa hemen hoca oluyor, bir kurs açıyor imkanı varsa, hocalığa başlıyor böyle böyle çoğalıyor kurslar*" şeklinde cevap vermektedir. Dolayısıyla cemaatin belli kurslarından tekamül okuyup görevlendirilen hocaların dışında da hocalık titrine sahip hanımlar ve kendi imkanlarıyla açtıkları Kur'an kursları bulunmaktadır. Bu kontrolsüz çoğalma cemaatin istatistiki verilerine ulaşılmasını zorlaştırmakta hatta imkansız hale getirmektedir. Yapılan mülakatlardan anlaşıldığı kadarıyla bu sayısal veriyi cemaatin en üst düzey temsilcileri dahi bilmemektedir.

Cemaatin yukarıda zikredilen kaynak kitapları dışında başka eserlerin okutulması hoş karşılanmamaktadır. Cemaat, Ehli Sünnet ve Hanefi fihhına sıkıca bağlı olduğundan güncel meselelerle ilgili yeni icthatlara rağbet etmemektedir. Cemaat üyeleri, güncel fetvaları çok sınırlı bir alanda zaruret gerektiren bir durum olduysa büyük hocalardan alabilmektedir. Üst düzey ilme sahip olmayan hocalardan her fetva alınmamaktadır. Ayrıca ilahiyat ya da farklı cemaatlerin kaynak eserlerini okuyan hoca hanımlardan fetva sorulmamaktadır. Örneğin; "*Falan hoca filan kişinin kitabını okuyor o yüzden, ondan sadece Arapça dersi alın, fıkıh dersi almayın ya da fetva sormayın*" gibi uyarılar yapılmaktadır. Cemaatin bu çabası, üyelerini farklı fikirlerden korumak için

geliştirdiği bir refleks olarak kabul edilebilir. Cemaatin fikrîsel düzeyde bir ortaklığı olsa da pratiklerde farklılıklar yaşanmaktadır.

Cemaatin kaynaklarına dair bilgi hoca hanımlar tarafında şöyle verilmektedir.

“Aynı eğitim şeması vardır. Tüm kurslarda kaynaklar tektir. Farklı kaynaklara da zaten izin verilmez. İlmî usule dair dersler pek yapılmaz ve bunun içinde yazılı bir ders kitabı bildiğim kadarıyla yok. Diyanetin, üniversitelerin vs. çıkardığı kitaplara da çok sıcak bakılmaz” (Feride, 40 yaş).

Kadın erkek bir aradalığı konusunda titiz davranan cemaatte, başlangıçta erkeklerin eğitim aldığı görülmektedir. Bu erkeklerin daha sonra hanımlarını ve kızlarını eğittikleri ve dalga dalga eğitim faaliyetinin yaygınlaştığı daha önce de zikredilmiştir.

“-Bizim hocamız Kumrulu'nun çok büyük hocalarından ve ilmî çok geniş. Efendi Hazretleri, hocamızı kendi öğrencisiyle evlendirmiş. Kocasından çok güzel ilim almış hocamız.

-Her hanım, hoca olacak kabiliyette olabiliyor mu?

-Bu iş kabiliyet işi değil. Bizim hizmetimiz aşkla olacak bir şey. Zaten her talebe de hoca olamıyor. Nasibi olanın Mevla dilini çözüyor mutlaka. Allah, her türlü yardımı ediyor samimiyetle çalışana. Ben baba evinde rahattım koca evinde de rahatım Allah'ıma şükür. Maddî sıkıntım olsa da ben bu yoldayım. Tek kuruş ücret almıyorum. Zaten bir şey söylüyüm mi? Bunu bildiği için cemaatimde benim yanımda. Ha bir de Terzi Baba vardır bilirsün. O mesela hiç bir ilim bilmezken Allah ona ledün ilmini vermiştir. Hatta ona bir gün denemek için Allah'ın subutî sıfatlarını sorarlar. O da der ki; bu sıfatlar normalde sekizdir ama bu yöre halkı için yedidir. Niye ki öyle oldu derler. O da der ki; bu yöre halkı Allah'ın kudret sıfatını kabul etmezler. Yani Allah'ın bana verdiği ilmî kabul etmezler... demiş. Yani diyeceğim o ki Allah'ın kimi nasiplendirceği bilinmez. (telefonda terzi babanın sözünü bulup aktardı)” (Fatma, 47 yaş).

Görüldüğü gibi cemaat, ilim öğrenmeye manevî bir anlam yüklemektedir. Bu ise cemaat kadınları için ciddi bir motivasyon kaynağı olmaktadır. Kurslarda eğitim alınırken ve hocalık yapılırken harcadıkları mesainin motivasyon kaynağı burada daha net anlaşılmalıdır.

Cemaatin eğitim faaliyetlerinin kademeli olarak arttığını görmek mümkündür. Hoca

hanımlardan biri şunları ifade etmektedir:

“70’li yıllarda 7 tane büyük hoca hanım vardı bunlardan birisi de benim hoca annemdi. Nam-ı diğer hoca. Ben 79’da başladım sohbetlere. O zamanlarda sistematik dersler yoktu. Kuran-ı Kerim öğrenirdik evlerde. Zaten bu büyük hocaların eğitim aldığı kurslar yoktu hepsi eşlerinden eğitim alıp hoca olmuşlardı. Sonraları kurslar açılmaya başladı. Önce Kuran dersleri ardından Arapça eğitimleri verildi. Bu arada sohbetler kesintisiz devam ediyordu. 80’li yıllara kadar evlere sohbet hocaları arabalarla götürülür sonra tekrar alınıp evlerine ya da kurslara götürülürdü. Kurslar 80’lerde sistematik olarak çalışmaya başladı. 28 Şubat sürecine kadar” (Habibe, 51 yaş).

Cemaatin hoca hanımlarına ya da sohbete gidecek hanımlara hizmet etmek erkekler içinde önemli bir görevdir. Erkekler bu hizmeti ibadet mantığıyla yapmaktadır. 28 Şubat sürecinde Ustaosmanoğlu da dahil olmak cemaatin bilinen bir çok büyük erkek hocaları soruşturma geçirmişler ancak tahliye olmuşlardır. Bu dönemde cemaat diğer İslamcı gruplar kadar sorun yaşamamıştır ancak Ustaosmanoğlu bir şekilde Çarşamba’daki merkezden Beykoz’daki evine götürülmüştür. Bu esnada hastalığı da artmış ve sadece belirli günlerde cemaat üyelerinin ziyareti için oda dışına çıkarılmaktadır.¹⁵⁵ Hoca hanımlardan biri bu konuyu şöyle izah eder:

“Efendi Babam, kasti olarak bizden uzaklaştırıldı. Ondan sonra bozulmalar başladı zaten. Çünkü bizler onun feyzinden himmetinden uzak kalıyoruz. Ayda bir kere uzaktan görmekle her hafta sohbetinde bulunmak bir olur mu?” (Fatma, 47 yaş).

Eğitim faaliyetleriyle ilgili çoğu kadın hem fikirken bazı çizgi dışı kalanlar da olmaktadır. Cemaat dışında da eğitim almış olan hanımlar, cemaatin eğitim faaliyetlerine daha eleştirel bakabilmektedir. Yine de bu eleştirel tavır, onların cemaatin dışına çıkmalarına neden olmamaktadır çünkü her hoca kendi kursunda iktidar sahibidir. Merkezin denetleme mekanizmaları olmadığından, bu hocaların sorumlu oldukları bir üstleri bulunmamaktadır. Aktif hocalık yapan bu hanımlar, kendi imkanları ve yakın çevrelerinin desteğiyle Kur’an kurslarını açtıkları için maddi olarak da bağımsız çalışmaktadır. Küçük yaşlarda cemaatle tanışıp hoca olan ve merkezden ziyade kendi hoca annesinin ilmi terbiyesinden geçen Hoca Hanım,

¹⁵⁵ Bu ziyaretler genellikle Çarşamba günleri yapılmaktadır.

yıllar sonra çevredeki hayırseverlerin desteğiyle açmış olduğu kursta kendince bir müfredat geliştirmiştir. Bu hanım cemaatin ilmi faaliyetlerini şu sözlerle eleştirmektedir:

“Bizim Arapça eğitimlerimiz gramer üzerinedir. Bugün bizim kurslarda bilinen grameri bir arap bilmez, ama pratiği olmayan bir gramer. Bir arapla karşılaşırsa bir cümle kuramaz. Bir gün bir kitapçıya gitmiştim. Dediler ki şöyle şöyle çok güzel bir tefsir hazırlandı hem de kırık mealli tefsir. Öyle sinirlendim ki kırık mealli tefsir bize hakarettir. 4 yıl Arapça eğitimi alıyoruz ve sürekli bir eğitimin içindeyiz ayrıca kırık mealli mi okuyacağız, ama maalesef böyle durum. Kurslardaki klasik müfredat ışığında alınan eğitimlerin gerçek hayatta çok da karşılığı bulunmuyor. 30 senedir aynı müfredatla eğitim yapılıyor. Olduğu yerde sayılıyor bu sefer ama dünya değişiyor her şey değişiyor” (Gül, 51 yaş).

Bu fikri eleştiren hanımlar da kendi argümanlarını şöyle ortaya koymaktadır:

“-Ben pratik Arapça'nın öğrenilmemesini bir eksiklik olarak görmüyorum. Eğer gerekli görseydi Efendi Babamız bunu isterdi. Zaten Arapça ne için lazım? Kuran öğrenmek için lazım. Ee o zaman gerek yok pratik öğrenmeye. Bir de erkek hocadan almak durumunda kalıyorsun, bu günaha girmeye değer mi? değmez tabi.

-Peki kadın hocadan alınsa, yine mi problem?

-Yok, öğreneceği kadın hoca da neticede erkek hocadan öğrenecek, bu böyle yaygınlaşır doğru olmaz. Zaten bizim ilimlerimiz o kadar geniş ki başka bir şeye ihtiyaç yok.

-Peki öyle olsun” (Fatma, 47 yaş).

Kadınların herhangi bir tartışmada bildikleri doğruların dışına çıktığı pek görülmemektedir. Dolayısıyla ufak bir fikir ayrılığında bile ortak bir nokta bulunamamaktadır. Bu durumda yapılacak tek şey susmak olmaktadır.

4.9. Kadınların Gündelik Hayatları

Kadınların gündelik hayatlarını incelemek için öncelikle kadın profilini iki kısma ayırmak gerekmektedir. Birincisi aktif hocalık yapanlar, ikincisi sohbet dinleyen cemaattir. Kadınlar gündelik pratiklerinde birbirlerine *ihvan* şeklinde hitap etmektedir. İhvan, kardeşlik anlamına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe ise, ‘Aynı

*mürşide bağlı ya da aynı tarikata mensubiyeti bulunan müridlerin birbirleri için kullandıkları sıfattır*¹⁵⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Cemaatte aktif hocalık yapan hanımların, hemen tek sosyal alanı Kur'an kurslarıdır. Kadınlar ev ve kurs arasında vakit geçirirken, farz olduğundan dolayı, çok kısıtlı olarak sıla-i rahim ziyareti yapmaktadır. Eş dost ziyaretleri ise hemen hiç yoktur. Ayrıca bu tür ziyaretlerdeki boş dünyalık muhabbet kalbi kararttığı gerekçesiyle hoş karşılanmamakta, onun yerine sevap kazanacağı sohbet meclisleri tercih edilmektedir.

“Ben kursta o kadar vakit harcıyorum ki hastalık durumları ya da mecburen yatılı misafir durumları dışında pek bir ortam bulamıyorum. Aslında sıla-i rahim önemli, dikkat etmek lazım ama çok sınırlı oluyor. Yani genel olarak benim hayatım kurs-ev arası oluyor. Bir de burada zaten sevdiğim var, başka da ihtiyaç pek hissetmiyor insan.

Sadece farz olan ana-baba ve yakın akraba ziyaretlerini yapıyoruz o da çok sık olmuyor tabii. Ama böyle ev gezmesi falan mümkün değil. Eğer ikramlı bir yere gitmişsem mutlaka sohbet için gitmişimdir ve sonrasında biraz oturmuşumdur. Hizmetim benim için önemli. Çünkü buradaki çalışmanın gerekliliğini Efendim çok önemser özellikle kadınların ilim almasını çok önemser. Bak bu da yine Peygamber efendimizin sünneti gereğidir. Çünkü peygamberimiz de kadınların eğitilmesini çok önemserdi” (Gülhan, 51 yaş).

Bu hoca hanımların gündelik rutinleri kurs ve evlerinden oluştuğu için bu bağlamda zaruret hallerinde, dışarı da çıkmakta toplu taşıma araçlarına da binebilmektedir. Ancak yine bu grupta, zaruretleri dahi kullanmayan hanımlardan bahsetmek mümkündür. Araştırmada bu hanımlarla mülakat yapma imkanı bulunamamış ancak yakın tanıyanların tanıklıkları izah edilmeye çalışılmıştır.

Kadınların özel hayat rutinlerinde günlük üç saati bulan Tarikat dersleri yer almaktadır. Kadınlar derslerini tavsiye edildiği üzere gece yapmaya gayret göstermektedir. Ancak gün içinde yapmak zorunda da kalmaktadır. Tasavvuf geleneğinin önemli bir ayağını oluşturan tesbihat, hemen her tarikatta yer almaktadır. Rabıta ve Murakabe yapılarak, mürid ve mürşid arasındaki bağ güçlendirilmektedir. Mülakat yaptığımız ve Tarikat dersi olan hanımlara günlük hayatlarında tarikat

¹⁵⁶ Akot, *Tasavvufun 100'ü*, 52.

derslerine nasıl yer verdikleri sorulduğunda aşağıdaki cevaplar alınmıştır:

“İki saat sürüyor işte ben bazen kısaltma yapıyorum, mesela rabitalarda kısaltma yapabiliyorsun. Tesbihleri de gün ortasında yapabiliyorsun. Tam hakkıyla yapamıyorum. Ama rabıtayla murakabeyi kesinlikle es geçmemek lazım, tesbihler hadi neyse de rabıta ve murakabe çok önemli” (Fatma, 51 yaş).

Kadınların tarikata girmeleriyle birlikte tesbihatın dışında nafile ibadetlerin de fazlaştığı görülmektedir. Farz ibadetler konusu zaten tartışmaya dahi açık bir konu değildir. Günlük yapılan nafile namazlarla alakalı Ustaosmanoğlu'nun esrinde ayrı bir bab yer almaktadır. Tarikatın nafile ibadetlere ne denli önem verildiği zikredilerek *‘İşrak, kuşluk, evvabin, kabir-nur ve teheccüd gibi nafile namazlar müridi yetiştirir’*¹⁵⁷ ifadesi, farzların dışında neredeyse farz namazlar gibi günlük yapılan nafile ibadetlerdir. Nafile namazların ısrarla tavsiye edilmesinde, cemaat üyelerinin malayani işlerle uğraşmaması hedeflenmektedir. *Gezmek, seyretmek, yemek, içmek, elbiseler, köşkler, havadar yerler, dostların toplaşıp gezmesi ahirette var. Bu dünyada öyle şeyler yapalım ki, ahirette bulamayacağımız şeyler olsun. O da nedir? İlim ve ameldir.*¹⁵⁸

Cemaatin ilim ve amel vurgusu, üyelerin günlük hayatlarının büyük kısmını kaplamaktadır. Benzer ifadeler sohbet faaliyetleri için de kullanılmaktadır. Sohbet gitme nedenleri hanımlara sorulduğunda:

“Ben haftada üç defa bazen daha fazla sohbeta giderim. Gitmeyip ne yapayım komşumla oturup dedikodu mu yapayım? Çarşı-pazar gezip kalbimi mi karartayım? Ben de günaha girmemek için sohbeta gidiyorum” (Nazan, 50 yaş).

Kadınların teorik olarak bu ifadelerle gündelik hayatlarını şeriat üzere yaşamaya çalıştıkları ifade edilmektedir. Ancak pratiklerde cemaat prensiplerinden sapmalar görülmektedir. Prensiplerin tam olarak yapılmasının mümkün olmadığını ifade eden hanımlar bulunmaktadır:

“Tam hepsini yaşıyorum sayılmaz. Öyle olsa hiç dışarı çıkmamak lazım. Ama elimden geldiği kadar yapmaya çalışıyorum.

¹⁵⁷ Usta Osmanoğlu, *İrşadü'l Mürşidin*,274.

¹⁵⁸ A.g.e., 285

İşte tam olmamışım, tam nefsimi terbiye edememişim. Kendimi doğru görmüyorum. Ama yüzümü daha çok kapatıyorum. Ama zaten Cübbeli hoca mecburiyet olursa izin veriyor, alışveriş yapmaya. Efendi Babam izin vermiyordur, bilmiyorum” (Nermin, 54 yaş).

Kadınlar, cemaat prensiplerini tam olarak uygulamak için dışarı dahi çıkılmaması gerektiğini düşünseler de bunun mümkün olamayacağı konusunda hem fikirdir. Bu durumu nefsi zafiyet olarak görenler olduğu gibi makul bir zemine oturtan hanımlardan da bahsetmek mümkündür. Ancak çoğunluk olarak, ya başka bir hocaya ya da zaruret durumuna hamledilerek çizgi dışına çıkmak meşrulaştırmaktadır.

Gündelik hayatta pratize edilemeyen başka bir konu da yolculuk meselesidir. Cemaatin eğitim faaliyetleri, kadim kaynakların tekrarı ya da ezberlenmesi olduğundan, Hanefi fikhında yer alan bazı konuları bugüne taşımak gerektiği düşünülmektedir. Zira yeni icthatlara kapı aralamak dini bozmakla eş değer kabul edilmektedir:

“Şimdi geçmiş alimler söylenmesi gereken her şeyi söylemişler. Zaten icthat kapısı da kapandı biliyorsun. Ama şimdi hiç bilmediğimiz şeyleri söylüyor hocalar, kafasına göre fetva veriyor. Bunlar dini bozuyor, biz de muhafaza etmeye çalışıyoruz elimizden geldiğince” (Seher, 44 yaş).

Gündelik hayatın rutinleri içinde kadınlar toplu taşıma aracına binemezler, özel araç kullanamazlar, eğer kullanılacaksa şoförün mahremi yanında olmak zorunda, 80 km mesafeden daha uzağa mahremsiz gidilmemeli gibi hususlar bazı kadınlar tarafında uygulanmaktadır. En sıkı uygulanan hanefi mezhebindeki 80 km meselesidir. O uygulamayı sadece bir hanımın aştığı görülmektedir. Cemaate eleştirel bakabilen bir hoca hanım şunları aktarmaktadır:

“-Hocam siz aynı zamanda umre rehberliği yapıyorsunuz. Cemaatin bir diğer kırmızı çizgisi kadınların yolculuk etme meselesi. Nasıl aşıyorsunuz bu durumu?

-Ben mahremsiz gitmemiştim hiç aslında ama en son oğlumla gidecektim rahatsızlandı maalesef ve kalabalık bir grup insan var onları bırakamazdım, dolayısıyla mahremsiz gittim bir kere. Ama zarureten gitmek zorunda kaldım. Bazen bana soruyorlar, hocam umreye gideceğim ama mahremim yok ne yapayım diye. Ben de gülüyorum memlekete giderken mahremi dert etmiyorsun da ibadete giderken niye dert ediyorsun diye.

-Hocam peki günaha girdiğinizi düşünüyor musunuz ya da farklı da yorumlanabilir mi? Zira Hanefi mezhebinin bir hükmü neticede.

-Yok, hüküm orada kalmalı bence ama zaruret durumlarında ruhsatlarda kullanılmalı. Yani en yetkili Efendi Hazretleri'dir. O da söylemiş toplumda zaruretler var ve ruhsatları kullanabiliriz. Yani biz sadece medresede yaşayan insanlar değiliz topluma da çıkıyoruz mecburen. O yüzden tam takva olanı yapamayabiliriz tabiki” (Rana, 45 yaş).

Eldeki bilginin tahrif edilmeden kalması konusunda titiz davranan cemaat, uygulamada zarureten fetva verebilmektedir. Burada hem mevcut ilkeleri korumak hem de cemaat prensiplerini pratize edebilmek için Hanefi çizginin dışına sadece zaruret hallerinde çıkılabileceği ifade edilmektedir. Aksi halde Hanefi mezhebinde, hüküm neyse o baki kalmalıdır.

Cemaatin televizyon konusundaki tutumu en hassas konulardan birini oluşturmaktadır. Bugün bir kısmının evinde hala televizyon bulunmamaktadır. Ancak Cübbeli Ahmet olarak tanınan Hoca Efendi'nin izne tabi olarak açtığı (Ustaosmanoğlu'nun izin verip vermediği tartışmalıdır) TV ve radyo kanallarıyla beraber bu kural ihlal edilmeye başlanmıştır. TV seyreden kadınlar, Lalegül TV'de sohbet dinlemek için televizyon aldığını söylerken, başka bir grup bu durumu eleştirmektedir. Zira Cübbeli Ahmet hocanın izni, dışarıdaki cahil insanlar özellikle gençler içindir. İhvanın seyretmesi için verilen bir izin değildir.

“-Benim dizlerim ağrıdığından beri çok sohbeta katılamıyorum, o yüzden TV aldım sohbet dinlemek için.

-Başka programlar seyrediyor musunuz?

-Yani arada haber bakıyorum ama çok huzursuz oluyorum. Çocuklar büyüdüler istiyorlar, eşim zaten önceden beri istiyordu. Eee olunca malum seyrediliyor arada” (Meryem, 48 yaş).

Yaşlara göre bakıldığında, gençlerin cemaat kurallarını daha fazla esnettikleri görülmektedir. Örneğin; dışarıda arkadaşlarıyla yemek yemek, bir kere bile olsa sinemaya gitmek, toplu taşıma araçlarını kullanmak, sosyal medyayı aktif kullanmak ya da özel araç kullanmak gibi özellikleri bulunmaktadır. Yaşları daha olgun yani 45 yaş ve sonrası hanımlar, bu yeni trendlere daha mesafeli bakmaktadırlar. Bu durumu toplumun değişen şartlarına bağlamak mümkün olduğu kadar, sosyal medya

aracılığıyla farklı etkileşimlerin yoğunluğuna da bağlamak mümkündür.

“-Efendi babama sormuşlar televizyonda sadece haber bakıyorum bir şey olur mu? diye. Efendi Babam da orada erkek yok mu? diye cevap vermiş. İşte erkekler evimizde diyorum ya. Ama inan ki şuram (kalbini göstererek) titriyor seyrederken.

-Niye seyrediyorsun o halde?

-Nefis işte bakıyoruz arada, o kadar takvalı değilim daha” (Nermin, 54 yaş).

Bu örnekte görüldüğü gibi cemaat üyeleri, cemaatin kurallarını yapmaya çalışıyor ancak yine de günlük rutinlerini terk etmiyorlar. Zaten sorulara dikkat edilirse hocalarına “Ne yapabiliriz?” diye sormuyor. “Şunu yapıyorum caiz mi?” diye soruyor. Verilen cevaba göre ya o işi daha rahat yapıyor ya da kalben rahatsız olarak yapıyor. Sonuçta, verilen fetva ortada duruyor ancak pratikler farklı olabiliyor:

“-Günlük hayatla beraber, cemaatin kurallarına harfiyyen uyabiliyor musun?

-Tam uyuyorum desem doğru olmaz ama yapmaya çalışıyorum. İbadetlerimi yapıyorum mesela nafilelerimi hiç kaçırmıyorum.

-Peki çevreniz de tam uygulayan var mı?

-Var tabi, hocalarımız var. Banka sokağından geçmez, yüzlerini böyle (tek göz kalacak şekilde) örter, tuvalette peçete kullanmaz(Kur'an-ı Kerim kağıda yazıldığı için), duvar kağıdı olan eve girmez(aynı gerekçeyle), bebeğinin kafasını örter, kadınların sürdüğü arabaya binmezler, eldivenli, bastonlu, cizlavet lastiği giyiyor yani yapan yapıyor anlayacağın biz cahil olduğumuz için yapamıyoruz” (Meryem, 48 yaş).

Cemaatin üyelerine özellikle de kadınlara biçtiği hayat tarzının gündelik hayatta karşılık bulması her zaman mümkün olmamaktadır. Kurallara harfiyyen dikkat etmeye çalışan kadınların (az da olsa var), evlerinin dışında yaşama alanları oldukça sınırlı görülmektedir. Buna rağmen kadınların zaruraten alışveriş yaptıklarına, toplu ulaşım araçlarına bindiklerine ya da erkeklerle muhatap olunacak ortamlarda buldukları görülmektedir. Bu durumu zaruret halleri olarak tanımlayan hanımların, bu hususta hocalarından fetva aldıkları da görülmektedir. Decerteau'cu bakış açısıyla ifade etmek gerekirse, zaruret halleri tarikat ehli kadınların günlük yaşamlarını sürdürebilmeleri için geliştirdikleri taktiklerde başvurdukları dayanaklardır. Zira zaruretler kişiye göre değişmektedir. Zaruret halleri aynı zamanda iktidarın

karşısındakine taktik geliştirmesini sağlayan açık kapıdır. Aksi takdirde gündelik hayatta karşılığı olmayan bir yığın kuralın, tatbik edilmesi mümkün görülmemektedir. Zaruret halleri, kişinin hem cemaat üyeliğinin devam etmesini hem de gündelik hayata aktif katılımını sağlamaktadır. Dolayısıyla, Decerteau'nun taktikler kavramsallaşmasını bir şerhle bu duruma uygulamak mümkündür. Zira iktidarın stratejilerindeki açıklardan hareketle güçsüz olan, taktik geliştirmekte ve bu açık bırakılan kapı iktidar sahipleri tarafından bilinmektedir.

Sonuç olarak; Mülakatlar sonucunda cemaatteki kadınları üç gruba ayırmak mümkündür. Birincisi; cemaatin içinde uzun yıllar yetişmiş, cemaat prensiplerini içselleştirmiş ve zaruretlere dışında uygulamaya çalışan kadınlar, ikincisi; kendisini cemaatten kabul eden (genelde cemaat içinde eleştirilere maruz kalınmaktadır) ancak cemaate eleştirel bakan, eğitim, gündelik hayat vs. gibi konularda kendine has bir tarz yaratan hanımlar, üçüncüsü; görüşme imkanı olmamakla birlikte, tanıyanların iddaları doğrultusunda, cemaatin kurallarını harfiyyen uygulayan bir gruptur. Bu kadınların sosyal hayatla ilgileri asgari düzeydedir. Dolayısıyla, tek bir uygulamadan bahsetmek mümkün değildir. Bu değişiklikler; yaşlara, aldığı formel eğitimlere, aile yapısına, gelir düzeyine ya da cemaat dışı etkileşimlere paralel olarak ortaya çıkmaktadır.

Cemaatin eğitim faaliyetlerinde önemli yükü kadınların çektiği, başlangıçta erkeklerle başlayan kurs faaliyetleri, bugün kadınların sayısal çoğunluğuyla artarak devam etmektedir. Aile yaşantısında paralel olarak kurs çalışmaları kadınların, cemaat dışı sosyal hayatlarını kısıtlamaktadır. Aile yaşantısında eşine, çocuklarına, gelir düzeyi yüksek olmadığı için ev işlerine yetebilmeye çalışan kadınlar, yakın çevreleri tarafından takdir edilmektedir.

Toplumda az görünür olmak Nakşibendilik geleğinin özelliklerinden biridir. İsmailağa Cemaati'ndeki kadınların da sosyal hayatta az görünür oldukları dikkat çekmektedir. Ancak Kur'an kursları aracılığıyla kadınlar, korunaklı bir sosyal ortam oluşturmakta ve sosyal olma, takdir görme, vs. gibi sosyo-psikolojik ihtiyaçlarını tatmin etmektedir.

SONUÇ

Sosyolojinin bilimsel dünyadaki serüveni, pozitivistimin hâkimiyetiyle başlamaktadır. Böylelikle sosyoloji, yapıya önem veren ve aktörün yapı içindeki yerini görmezden gelen bir karaktere bürünmüştür. Bilimsel dünyada yer edinebilme gayreti olarak görülen bu durum, Weber'in Westehern (anlamacı) yaklaşımıyla kırılma yaşamış ve sosyolojide bireyi ve onun eylemini görünür hale getirmiştir. Weber'in bu çıkışı, kendisinden sonra gelen birçok teorisyeni etkilemiştir. Bu kırılma, katı nesnelci pozitivist anlayışın çözülmesine ve farklı teorilerin senteziyle yeni teoriler oluşturmaya zemin hazırlamıştır. Toplumsal dünyaya makrodan bakarken mikroyu ıskalamama becerisini kazandırmıştır. Toplumu oluşturan yapılar ve bu yapıların ham maddesi olan insan eylemleri ve etkileşimleri, çeşitli teorilerle açıklanmaya çalışılmış ve yeni sentezlerle yeni teorileri oluşturmanın ucu açık bırakılmıştır. Birikimsel olarak bugüne miras kalan teorik çalışmalar, geleceğe de bugünden miras kalacaktır.

"Sosyoloji aslında, toplumu anlama çabasından öte bir şey değildir". Temele bakıldığında bireye ve onun zihin algısına indirgenen bir tanım karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle, sosyoloji birden fazla disiplinle eklemleme özelliği taşıdığından, her türlü indirgemeci tanımdan arındırılmalıdır. Toplumda bir gerçeklik olarak aktör, aktörün eylemi, eyleme yüklenen anlam ve o anlamların oluşturduğu ortak yapısal bir zemin vardır ve bunlar birbirlerinden bağımsız değildir. Gündelik hayat sosyolojisi de bu dörtlünün her an yeniden nasıl üretilebildiğini araştırmaktadır.

Gündelik hayata çok farklı pencerelerden bakmak mümkündür. Sembolik etkileşimci, fenomenoloji, etnometodoloji ya da eleştirel perspektiflerden gündelik hayatın analizi, toplumu anlama çabasına hizmet etmektedir. Gündelik hayat, belirsizliğinin getirdiği zorluklar sosyolojik analizlerde sıkıntılara sebep olsa da sosyal araştırmacıların merakını her geçen gün arttırmaktadır..

Bu araştırmada İsmailağa Cemaati'nin kadın üyelerinin gündelik hayat pratiklerine dair yarı yapılandırılmış mülakatlardan oluşan saha araştırması dokuz başlık altında incelenmektedir. Cemaatin faaliyetleri, aktif olarak Mahmut usta Osmanoğu'nun takipçileri tarafından yürütölmektedir. 1954 yılında hocası Ali Haydar Efendi'nin imamlık yapmak üzere vazifelendirdiği Osmanoğu, hocasının emaneti üzere postu devralmıştır. Vaktiyle bu devir işleri sırasında çeşitli spekülasyonlar yapılırsa da üyeler tarafından kabul görmüştür. Cemaatin finans, yönetim, teşkilatlanma gibi yapısal yönü erkek üyeler tarafından idare edilmektedir. Büyük resmin içinde kadınlar yer almasa da sorumlu oldukları kurslar, hocanın kendi ismiyle anılmakta ve bu kurslarda her türlü yetki hoca hanımlara ait olmaktadır.

Yapılan mülakatlar somucunda kadınların algısından bir cemaat resmi ortaya çıkmaktadır. Bu resim zaman zaman ezber ifadelerle aynılaşırken bazen de farklı bakışaçılarından kaynaklı olarak değişmektedir. Bu değişim kadınların cemaat dışı etkileşimleriyle bağlantılı olabilmektedir. Bu anlam analizinin yanında kadınların gündelik pratikleri yani aile, cemaat içi ve diğer sosyal ortamları gündelik hayat sosyolojisi bağlamında değerlendirilmiş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

- Cemaat içerisinde kadınlar, statü olarak üç gruba ayrılmaktadır. Birincisi, sohbete katılan dinleyiciler; ikincisi, talebeler; üçüncüsü, hocalardır. Cemaat içerisinde uzaktan gönül bağı vs. gibi bir statü bulunmamaktadır. Bunun nedeni cemaatin merkezinde yer alan sohbet geleneğidir. Düzenli sohbete katılım sağlamak cemaat mensubu olmak için önemlidir. Sohbetin cemaat üyeleri tarafından sembolik bir anlamı vardır. Dolayısıyla anlamaktan ziyade ortamda bulunarak hocanın ve cemaatin feyzinden istifade etmek önemlidir. Sohbete yüklenen anlamın kaynağını, cemaatin kadim temsilcilerinin “*Biz sohbet cemaatiyiz*” ifadelerinde görölmektedir.
- Cemaatte sohbet dinleyen hanımların hemen hepsinin gündelik tesbihatları ve haftalık sohbetleri yaklaşık yarım günlük bir mesaiyi almaktadır. Tesbihatlar nefis terbiyesi olarak yapılan ritüellerden biridir. cemaat üyelerinin anlam dünyasındatesbihat, başladıktan üzerine vacip olan bir tür ibadettir. Dolayısıyla farzlarda olduğu gibi yapılmasında kaza gerektirmektedir. Bu duygu üyelerin tesbihata verdiği önemi üst seviyeye çıkarmaktadır. Sohbet cemaati olarak isimlendirilen kadınlar, günlük virtleri olan tesbihatlarını yapmakta, haftada bir ya da iki defa sohbetlere katılmaktadır. Bunun dışında kalan günler eş dost

ziyaretleriyle geçmektedir. Ancak hoca ya da öğrenci pozisyonunda olan hanımların her gün kurs eğitimi almak için Kur'an kursuna gitme zorunluluğu vardır. Arapça ve hafızlık olarak iki ayrı ders programları bulunan hanımların; Arapça eğitimi dört, hafızlık eğitimi ise iki yıl sürmektedir. Öğrencilik sürecinin hemen bitiminde hocalık yapmaya başlandığından bu tempo düşmeden, hatta artarak devam etmektedir. Hastalık, doğum gibi durumlar dışında yaz kış eğitimler devam etmektedir. Cemaatte sohbet dinleyiciler dışında kalan hoca ve öğrencilerin tüm günlük rutinleri ders almak veya ders vermekle geçmektedir. Bu hızlı tempoyu istikrarlı devam ettirmede iç motivasyonu sağlayan önemli etkenlerden biri, bu ritüellere sembolik olarak yüklenen manevi anlamlardır.

- Kadınların cemaate girmeyi tercih etmelerindeki sebeplere bakıldığında en başta *sosyalleşme* ihtiyacı ifade edilmektedir. Bu düşünce süreç içerisinde manevi tatminlik ihtiyacına evrilsen de cemaat içinde bulunmak bir çok sosyalleşme ihtiyacını karşılamaktadır. Bununla beraber cemaatte aktif olmaya paralel olarak akraba ve yakın çevre ile iletişimin arası açılmaktadır. Hoca ya da talebe olan hanımların zaten günlük kurs hayatı yoğun olduğundan aile ve yakın çevreye fazla vakit ayıramamaktadır. Ancak sözkonusu aile ve *sıla-i rahim* yapmanın dini vecibe olması kadınları zor durumda bırakmaktadır. Bu durumda kadınlar, anne, baba gibi yakın aile ilişkileri minimum düzeyde tutmaktadır. Sadece sohbet dinleyici olan diğer hanımlar aile iletişim halkasını biraz daha genişletmektedir. Cemaat içinde hoca ya da talebe olmak kadına ekstra bir sorumluluk yüklemektedir. Kadınlar bu ekstra sorumlulukları yaparken ev işlerini, çocuk sorumluluğunu da yerine getirmekle mükelleftir. Erkekler hoca olduklarında genelde ücret mukabili hocalık yaptıklarından, kadınlar kadar ağır sorumlulukları bulunmamaktadır.
- Sohbete katılımın dini anlamının yanında dışında cemaat üyesi olmak için giyim tarzına da dikkat etmek gerekmektedir. Çarşaf, tesettür giyim için belirlenmiş ve sınırları çizilmiş bir dış kıyafettir. Çarşafın dışında giyim şekli caiz değildir çünkü çarşaf ayetle sabit bir hükümdür. (Ahzab 59/ cilbab/ çarşaf ayeti) Çarşafın şekliyle alakalı farklı kursların hocaları farklı ölçüler verse de ortak kanı; siyah olması, tek parça olması (rahibe kıyafetinden ayrılması için) ve yüzü üçgen şeklinde kapatmak. Cemaatin geçmişine bakıldığında çarşafın bugünkü kadar baskın bir örtü biçimi olarak görülmediği, Mahmut Ustaosmanoğlu döneminde

şekil ve renk konusu daha belirgin hale gelmiştir. Bu belirgin kıyafet tarzı, cemaat liderinin, “biz” oluşturma konusunda stratejik tercihi olarak değerlendirilebilir. Zira “biz”i oluşturmak, mümkün olduğunca “onlar” dan farklı olmakla mümkün olabilir.

Cemaatin, kadınların kıyafetlerine dair belirlediği ölçü sadece dış kıyafet değildir. Robalı elbise giyme, iç çamaşırı kullanmama, evde dahi olsa başı örtme gibi kurallar kadınlar için belirlenmiştir. Yapılan mülakatlarda giyim konusu sadece kadınların değil erkeklerinde gündeminde yer almaktadır ancak konunun içeriği erkeklerin kıyafet tarzını dışarıda bırakmaktadır.

Kadınların dış kıyafet olarak kullandığı çarşaf, yukarıda belirtildiği gibi ayetle sabit olduğundan, kadınların bunu yok sayma ya da inkar etme gibi bir tercihleri bulunmamaktadır. Çünkü cemaat üst düzey bir nefis terbiyesini hedefine almış ve o seviyeye ulaşabilmek için belli kurallar koymuştur. Dolayısıyla kadın bu kurala ya uyacak ya da nefisini alt edememenin üzüntüsü içinde cemaate devam edecektir. Ancak bu süreçte ciddi bir mahalle baskısının olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Hoca hanımların ifade ettiği kadarıyla cemaate girmek isteyen hiç kimseye çarşaf giyme konusunda baskı yapılmamaktadır ancak çarşafın dini literatürdeki yerinin belirtilmesi bir iç baskı oluşturmaktadır.

- Kadınların evlilik tercihlerinde hocaların etkisi önemlidir. Kadının hocasının işaret edip tavsiye etmesi bir ayrıcalık ve o kişiyle evlenmesi kadının üzerine bir sorumluluk olarak kalmaktadır. Ancak bu çok sık tekrarlanan bir durum değildir. Tarikat geleneğinde mürside sembolik olarak yüklenen manevi anlam bulunmaktadır. Müşidin sözü farz olarak isimlendirilmese de tavsiyeleri dikkate alınmaktadır. Müşidin manevi otoritesini izah etmede Berger’e atıfta bulunmak mümkündür. Çünkü bir cemaat yapısında dışsallaşma ile bir tipolojik çerçeve çizilir ve bu kişi ya da kurumun kendisinde nesnelleşir daha sonra birey bunu içselleştirir. İçselleştirme sürecinde din yasallaştırıcı bir rol oynar. Cemaat lideri de dini bir figür olarak kabul edilir. Zaman zaman lidere manevi güçler de yüklenebilmektedir. Kendisinin olmasa da ruhaniyetinin cemaatle beraber olması bu manevi güçler arasında zikredilebilir.
- Cemaat üyesi kadınların eşleriyle olan iletişimlerine bakıldığında, cemaatdaş olup aynı frekansı yakaladıklarında fazla sorun yaşanmamaktadır. Ancak frekans uyumsuzluğunda en çok yaşanan dış kıyafet sorunudur. Kadınlar çoğunlukla

çarşaf giyme konusunda eşleriyle ya da anne-babalarıyla mücadele etmektedir. Görüşmeler sonucunda bu sorunu aşamayan sadece bir tane kadın bulunmaktadır, o da eşinden gizli çarşaf giymektedir.

Cemaatin kırmızı çizgilerinden olduğu ifade edilen çarşaf giyme konusunda kadınlar yeni bir ikilem yaşamaktadır. Çünkü çarşaf giymek farz olduğu gibi kadının eşine itaati de farzdır. Yani kadının eşinin izin verdiği ölçüde giyinmelidir. Kadınların cemaatin ölçülerinden sapma yaşadığı konulardan biri budur. De Certeau'cu bir taktik geliştirerek kadın, çizgi dışı olarak cemaatte kalabilmektedir.

Cemaatin içinde başka çizgi dışı durumlar da bulunmaktadır. Eğitim programlarında kendine has bir tarz belirleyen ve örneğin; arapça eğitimini hem gramer hem pratik olarak alan ve geliştirmek için yurt dışına gönderilen öğrencilerin hocaları cemaatin çizgi dışı olanlarına örnek olarak verilebilir.

Yine cemaatin önceki geleneklerine aykırı olan durumlar göze çarpmaktadır. Radyo dinlemek, tv seyretmek ve hatta tv istasyonu kurmak cemaatin modern hayata olan entegrasyonunu göstermektedir. Mikrofon kullanımına cevaz verilmeyen dönemlerden tv istasyonları kurulmasına kadar gelen süreç, cemaatin bakış açısında da değişimlere neden olmuştur. Bire bir ilişkilerin daha yoğun yaşandığı sohbet ortamları, hepsi için olmasa da bazı kadınlar için evde tv aracılığıyla yapılmaktadır. Kadınların manevi haz duyduklarını ifade ettikleri tv sohbetlerinde de aynı sembolik anlamı bulmak mümkündür.

- Cemaat üyeleri, aile içinde, özellikle çocuklarıyla, farklı şekilde kuşak çatışması yaşamaktadır. Vaktini sohbet ve kurslarla dolduran kadınların, çocuklarıyla ortak paylaşımları asgariye düşmektedir. Zira aynı dili konuşmamak ya da aynı şeylerden hoşlanmamak bir yana, kadının kendini tüm farklı aktivitelere kapatıyor olması, çatışma dahi yaratmamakta sadece iletişime kendini kapatma anlamına gelmektedir. Cemaat üyesi kadınların “biz” ve “onlar” ayrımı aile içinde de görülmektedir. Dolayısıyla kadın bir şekilde, çocuğuyla iletişim kurup cemaate girmeye ikna edemediyse ya da orta bir yolda buluşamadıysa, birbirinden ayrı dünyalar yaşamak durumunda kalmaktadır.
- Üçüncü olarak kadınların başlangıçta sosyalleşme, arkadaşlık ortamı bulmak aynı zamanda da Kur'an öğrenmek amacıyla cemaate girmeyi tercih ettikleri

görülmektedir. Sohbeta gitmek ve oradaki hanımlarla sohbet sonrası muhabbete katılmak kadınlar için en ideal sosyal etkinliktir. Ev ya da kursun dışında yapılabilecek sosyal etkinliklerin (alışveriş, sinema, gezi, vs.) caiz olup olmaması tartışıldığından hanımlar dışarıyı çok tercih etmemektedir. İç mekanlarda hem sosyalleşme imkanı bulmakta hem de günaha girmemenin hazzını yaşamaktadır. Ancak bu, kadınlar hiç dışarı çıkmıyorlar, alışveriş yapmıyorlar ya da gezmiyorlar anlamına gelmemektedir. Sadece ihtiyaç dahilinde alışveriş yapmakta ya da özel araç imkanı bulduklarında keyfi gezmelere gitmektedirler.

Kadınların bazıları sosyal ortamda daha aktif olabilmektedir. Buradaki çizgi dışı durumlarda en fazla kullanılan argüman “zarurettir”. Zira kadınlar zarureten alışverişe ya da toplu taşıma aracına binmektedir. Bunu tercih etmeyenler olsa da çoğunluk zaruretleri tercih edebilmektedir. “zaruret” kadınların hem kendileri olabilmekteki taktikleri için hem de bu taktikleri yasallaştırmaları için önemli bir argümandır.

- Cemaatin en belirgin mottosu kendilerini ehli sünnetin en sadık temsilcileri olarak kabul etmeleridir.. Kendilerinin dışında herhangi bir fikre, yaşam ya da giyim tarzına sıcak bakılmamaktadır. Kadınlar arasında bu ayrışma daha net anlaşılmaktadır. Zira erkekler iş hayatından dolayı farklılıklarla daha sık karşılaşmaktadır. Ancak kadınlar, farklı düşüncede kişilerle karşılaştıklarında, kendi inandığı ve doğru olduğunu tartışmaya bile açmadığı gerçekleri, tebliğ etme refleksi göstermektedir. Bu tutuları toplumda zaman zaman tartışmalara neden olmaktadır.

Eğitim sürecinde uygulamalı olarak sohbet ortamlarında bulunmalarından kaynaklı halk dilini çok iyi kullanan ve halkın lehçesini yakalayabilmiş kadınlar, tartışmalar da zaman zaman üstün gelebilmektedir.

- Cemaatteki kadınların aile dışında sürdürdükleri sosyal hayatları, aynı zamanda kamusal alan kavramını da gündeme getirmektedir. Kavramın en temel iki göstergesi vardır. Birincisi; özel hayatın dışında olması, ikincisi de; insanların fikirlerini demokratik olarak dile getirebildikleri ortamlardır. Cemaat yapısındaki kamusal alanın tam olarak bu tanımın içine gidiği söylenemez. Çünkü kadınlar en belirgin kamusal alanları kurs yada sohbet ortamlarıdır. Ancak bu ortamlar özel hayatın dışındadır ancak tek yönlü bir iletişim mevcuttur. Ayrıca farklı fikirler

cemaatin kafasını karıştıracağından gündeme getirilmez hatta bu tarz fikirlerle uğraşmak yasaklanmaktadır. Durum böyle olunca tam bir kamusal alandan bahsetmek yerine “korunaklı kamusal alan” ifadesi kullanmak daha isbetli görülmektedir.

- Tasavvuf geleneğinin sistematik hale gelerek kurumsal kimlik kazandığı tarikat yapılarında yetişen ya da bir şekilde bu yapıya dahil olan kadınların, geliştirdikleri gündelik pratiklerini araştırma konusu yapan bu çalışma, ağırlıklı olarak aktörün bu yapıya ve yapının söylemlerine yüklediği anlamlar çerçevesinde bir yol takip etmiştir. Dolayısıyla aktörden ya da yapıdan hareketle tarikat cemaatlerindeki kadınların tutumları, kullandığı dil, sergilediği davranışlar ve ürettikleri yeni toplumsal ya da kamusal ortamlar inceleme konusuyapılmıştır.

Gelinen noktada kadınlar, hem tarikat ehli bir mürd olmaya hem de ustaca taktiklerle modern hayatın bir parçası olmaya çalışmaktadır. Gündelik hayat pratikleri cemaatten tamamen bağımsız olmamakla beraber kendi tarzını da oluşturma çabası içerisindedir.

- Gündelik hayat sosyolojisi bağlamında türkçe literatüre tercüme edilmiş gerek sembolik etkileşim ve türevleri gerek de eleştirel perspektiflerle kaleme alınmış eserler bulunmaktadır. Toplumsal dokuyu bu perspektiflerin her biriyle ayrı ayrı okumak ve bu okumalar sonucunda yeni kavramlar üretmek ve bu kavramlar eşliğinde araştırmalar yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Özellikle gündelik hayat sosyolojisi, zenginleştirilmesi gereken sosyolojik kavramlardan biridir.
- Sonuç olarak toplumumuzda inanç ya da yaşam tarzı farklılığından kaynaklı çeşitli toplumsal gruplar yer almaktadır. Gruplar bağlamında yapılan her çalışma toplum yapısını anlamaya dönük bir adım anlamına gelmektedir. Tarikat cemaatleri, İslami STK’lar ya da farklı inançlardaki gruplar; tümü üzerinden yapılan çalışmalar toplumdaki çok renkliliğin ihtişamını göstermektedir. Bu araştırma, gerek “anlama” gerekse de “çatışma” yoluyla bu çok renkliliğin farkına varmak adına bir anlam ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbott, Andrew. *Bölüm ve Disiplin*. çev. Suna Gülfer Ihlamur-Öner. İstanbul: Küre. 2014.
- Akot, Bülent. *Tasavvufun 100'ü*. Ankara: Otto. 2017.
- . *Tasavvufun 200'ü*. Ankara: Otto. 2017.
- Aron, Raymon. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. 8. bs. çev. Alemdar Korkmaz. İstanbul: Kırmızı. 2010.
- Atacan, Fulya. *Cerrahiler*. İstanbul: Hil. 1990.
- Bauman, Zygmund. *Cemaatler*. 2. bs. çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say. 2017.
- . *Sosyolojik Düşünmek*. 2. bs. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı. 2014.
- Berberoğlu, Berch. *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*. 2. bs. İstanbul: Bilgi Üniv.. 2012.
- Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye*. 2. bs. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet, 2015.
- Binay, Berivan ve Ümit Tatlıcan. «Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayat.» *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar Sorunsallar ve Güzergahlar* içinde, yazar Ali Esgin ve Güney Çeğin. Ankara: Phonex, 2018. 147-190
- Binici Uğur ve Ümit Tatlıcan. «Harold Garfinkel'in Etnometodolojisinde Gündelik Hayat.» *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar Sorunsallar ve Güzergahlar* içinde, yazar Ali Esgin ve Güney Çeğin. Ankara: Phonex, 2018, 213-234
- Canatan, Kadir. *Beyan Sosyolojisi*. İstanbul: Mana. 2015.
- Certeau, Michel De. *Gündelik Hayatın Keşfi-I*. çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost. 2009.
- Colins, Randall. *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Sentez. Yayınları. 2015.
- Coulon, Alain. *Etnometodoloji*. 2. bs. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Küre. 2015.
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan*. 11. bs. İstanbul: Metis. 2014.
- Çetin, Ensar. *Gündelik Hayat Teknolojisi*. İstanbul: Rağbet. 2013.
- Demir, Hüseyin. «Çarşamba Cemaati Medreselerinde Arap Dilinin Öğretimi.» *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5, no. 9 (2018): 2-10.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. 2. Çeviren Fuat Aydın. Ankara: Eskiye, 2011.

- . *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. 2. bs. çev. Cemal Bali. Ankara: Dost Yayınları. 2010.
- E.C Cuff, W.W.Sharrock & D.W.Francis. *Sosyolojide Perspektifler*. 2. bs. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say. 2015
- Engels, Friedrich & Karl Marx. *Kominist Manifesto*. 23. bs. çev. C. Üster-N. Deriş. İstanbul: Can. 2016.
- Efendi Hazretlerinin İlme Verdiği Önem, <https://www.ismailaga.org.tr.html> (09.03.2019)
- Ergin. Nezihe Başak,
- Esgin, Ali. «Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler.», *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* içinde, Der. Ali Esgin ve Güney Çeğin Ankara: Phonex, 2018, 13-34.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir*. 8. bs. Ankara: Anı. 2006.
- Freyer, Hans. *Sosyoloji Kuramları Tarihi*. 2.bs. çev. Tahir Çağatay. Ankara: Doğu-Batı. 2015.
- Garfinkel, Harold. *Etnometodolojide Araştırmalar*. çev.Ümit Tatlıcan. Ankara: Heretik. 2014.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev.Hüseyin Özel. İstanbul: Kırmızı. 2012.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. 4.bs. çev. Ali Ersoy ve Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı. 2014.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. 13.bs. İstanbul: Metis. 2016.
- Gürsoy, Kenan. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* İstanbul: Etkileşim. 2006.
- Haldun, İbn. *Tasavvufun Mahiyeti*. 4.bs. İstanbul: Dergah, 2016.
- Çamlıbel, Cansu, ve Ersin Kalkan. www.hurriyet.com.tr. tarih yok. <http://www.hurriyet.com> (05. 20. 2019).
- Kara, Mustafa. "*Nurettin Topçunun Tasavvufi Düşüncesi*", *Nureddin Topçuya Armağan*. İstanbul: Dergah. 1992.
- Köse, Hüseyin. "Yaban Bilinç ya da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat", *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*, Der. Ali Esgin ve Güney Çeğin Ankara: Phonex, 2018.
- . *Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Sır. 2004.
- Kuper, Adam&Jessica. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 2. bs. Ankara: Liberte. 2016.

- Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi-1* çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel. 2012.
- . *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. İstanbul: Metis. 2007.
- . *Gündelik Hayatın EleştirisiII*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel. 2013.
- Luckman, Thomas & Peter L. Berger, Peter L. *Gerçekliğin sosyal inşası*. çev. Vefa Saygın Ögütü. İstanbul: Paradigma. 2008.
- Mardin, Şerif. *Türkiye 'de Din ve Siyaset*. 19. bs. İstanbul: İletişim. 2015.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Swingewood, Osman Akinhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat. 1999.
- Merriam, Saharan B. *Nitel Araştırma*. 3. bs. çev. Salahattin Turan. Ankara: Nobel. 2013.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2*. 8. bs. çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası. 2016.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. 7. bs. İstanbul: Çamlıca. 2011.
- Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş. Ankara: Palme. 2012.
- Der Loo, H.V. & W. Van, Reijen. *Modernleşmenin Paradoksları*. çev. Kadir Canatan. İstanbul: İnsan. 2003.
- Richter, Rudolf. *Sosyolojik Paradigmalar*. 2. bs. İstanbul: Küre. 2013.
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: Deki Yayınları. 2012.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. 5. bs. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı. 2016.
- Scimecca J.A, Goodwin G. A. *Klasik Sosyoloji*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları. 2015.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. 6. bs. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Sentez. 2014.
- Swingewood, Alan. *Sosyoloji Düşüncesinin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akinhay. Ankara: Agora. 1998.
- Tatlıcan, Ümit. *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*. İstanbul: Sentez, 2011.
- TDV İslam Ansiklopedisi*, C.14. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 30. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

- Tekin, Mustafa. *"Türkiye'de Sekülerizmin Eski ve Yeni Tezahürleri", Türkiye'de Toplumsal Değişim*. 2. bs. Düzenleyen Lütfi Sunar. İstanbul: Nobel, 2015.
- , *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Rağbet, 2016.
- Temir, Fatma. *Ru'hun Özü Kutsi Sırlar*, . İstanbul : Öğüt. 1994.
- Tolan, Barlas. *Sosyoloji*. Ankara: Gazi. 2015.
- Tosun, Necdet. *"Nakşibendiyye", Türkiye'de tarikatlar: tarih ve kültür*. İstanbul: İsam. 2015.
- Turner, Brayn. *Klasik Sosyoloji*. çev. İdil Çetin. İstanbul: İletişim, 2014.
- Uludağ, Süleyman. *Sufi Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan, 1995.
- Uluocak, Şeref. *"Gündelik Gerçeklikte Anlamın Sosyal İnşası" Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar*. Ankara: Phonex, 2018.269-304.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. *İrşadü'l Mürşidin*. 2. bs. İstanbul: Yasin, 2005.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. 1.bs. İstanbul: Yarı, 2012.
- Wolf, A. & R.A. Wallace. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. 7.bs. çev. L.Elburuz/ M.R.Ayas. Ankara: DoğuBatı, 2018.
- Yılmaz, Gaye Gökalp. *M. De Certeau'nun Gündelik Hayat Sosyolojisiyle Bir Analiz*. Ankara: Detay, 2018.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 23. bs. İstanbul: Ensar. 2017.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuk ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ. 2015.
- Yücer, Hür Mahmut. *"Ortak Sosyal Bilimsel Çalışmaların Önemi: Sosyoloji ve Tasavvuf Disiplinleri Arasındaki İmkanlar Üzerine" VI.Tasavvuf Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı*. Karabük, 2017.
- Zencirkıran, Memet. *Sosyoloji*. 2. bs. Bursa: Dora, 2015.