

SİMÜLASYON VE BİRBİRİNE GEÇME OLGUSUNUN TÜRKİYE'DEKİ
DİNİ GRUPLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

ABDULLAH YARGI
TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEMMUZ 2019

Sosyal Bilimler Enstitü Onayı

(_____)

Bu tezin yüksek lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

(Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL, Anabilim Dalı Başkanı)

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin Yüksek Lisans Derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

(Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR, Danışman)

İNTİHAL

Bu tez içerisinde bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranışın çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.

Adı Soyadı: Abdullah YARGI

ÖZET

Simülasyon ve Birbirine Geçme Olgusunun Türkiye'deki Dini Gruplar Üzerindeki Etkisi

Yargı, Abdullah

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Özcan Güngör

Temmuz 2019, 96 sayfa

Jean Baudrillard'a ait simülasyon teorisi, Rönesans'tan beri dünyanın belirli bir dönüşüm içinde olduğunu, postmodern döneme gelindiğinde 'gerçeklik ilkesini' kaybettiğimizi ve siberetik, kodlar, modeller vasıtasıyla gerçekliği taklit eden simülatif bir evrende yaşadığımızı ifade etmektedir. Simülasyon evrenini ortaya çıkaran mekanizmalardan en önemlisi olan 'birbirine geçme (implosion)' ise; aşkın-içkin, fizik-metafizik, gerçek-sahte kutuplaşmalarının birbiri içinde erimesini anlatmaktadır.

Baudrillard'a göre simülasyon evreni, Batıda, Rönesans'tan bu yana 'simülakr' düzeni olarak adlandırdığı aşamalı bir sürecin en son halidir. Bize göre simülasyon, Batıyla yoğun etkileşimde bulunan Anadolu coğrafyası için gecikmeli de olsa etkisini göstermiştir. Bunun ilk etkisi güçlü bir 'ahiret/aşkılık' vurgusu yapan İslam için bu karşıtlığın aşınması şeklindedir. Simülasyon evrenindeki çıktısı ise, İslam tarihi boyunca rijit bir şekilde 'anti-dünyacı' olan dini gruplarda yaşanan dönüşümdür.

Türkiye'de 1980 sonrasında dini gruplarda belirgin bir iktisadi büyüme yaşanmıştır. Dini faaliyet; medya, sağlık, eğitim, turizm gibi birçok alandaki faaliyetlerle 'birbirine geçmiştir.' Dini gruba bağlanan bir inanan, artık karşısında sadece tekke faaliyeti değil, aynı zamanda gündelik hayatındaki sosyal ve tüketim ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir şemsiye yapı

bulmaktadır. Tekke, artık sadece ‘tekke’ değil; eğitim kurumu, hastane, televizyon kanalı ya da enerji şirketi gibi farklı mekânların ‘birbirine geçtiği’ kutsal bir şemsiye haline gelmiştir.

Çalışmamızda simülasyon ve birbirine geçme teorisinin uygulandığı dini gruplar, tarihsel kökleri itibariyle uzun zamandır Anadolu coğrafyasında varlık gösteren Nakşibendi geleneğine mensup Menzil, Süleymanlı, Işıkçılar ve İskenderpaşa cemaatleri olmuştur. Sözü edilen tarikat yapılanmalarının eğitim, medya, sağlık, turizm vb. sektörlerdeki bilinen faaliyetleri, sırasıyla gruba özel başlık altında ortaya konmuştur. Holdingleşme ve ticari açılımların en yoğun olarak görüldüğü bu gruplarda, ‘aşkınlık’ ve ‘Tanrısal metafiziklikle’ bağın koptuğu simülasyon evreninde tekke ve ticarethane birbirine geçmiştir.

Anahtar kelimeler: birbirine geçme, simülasyon, dini gruplar, Baudrillard

ABSTRACT

The Effect of Simulation and Implosion Phenomena on Religious Groups in Turkey

Yargı, Abdullah

Master, Programme In Philosophy and Religious Studies

Supervisor: Prof. Dr. Özcan Güngör

July 2019, 96 pages

The simulation theory of Jean Baudrillard states that the world has been in a certain transformation since the Renaissance, we have lost the principle of reality by the postmodern era, and we have lived in a simulated universe that imitates reality through cybernetics, codes and models. Implosion, which is the most significant one of the mechanisms that reveal the simulation universe; It describes the melting of the immanent-transcendental, physical-metaphysical, real-fake polarizations within each other.

According to Baudrillard, the simulation universe is the latest form of a gradual process in the West, which has been called the simulacrum order since the Renaissance. In our opinion, the simulation has shown its effect to the Anatolian geography, which interacts intensively with the West, albeit with a delay. The first effect is that the erosion of the opposition for Islam, which emphasizes a strong afterlife. Its output in the simulation universe is the transformation of religious groups that have been rigidly anti-worldist throughout Islamic history.

Religious groups in Turkey have experienced a significant economic growth in after 1980. Religious activity; has imploded by the activities in many areas such as media, health, education, tourism. A believer who addicted to the religious group, now finds an sacred canopy structure that can satisfy not only lodge activity but also social and consumption

needs in daily life. The lodge is no longer just a lodge; it has become a sacred canopy where different places imploded, such as educational institutions, hospitals, television channels or energy companies.

In our study, the religious groups in which simulation and implosion theory were applied were Menzil, Süleymanlı, Işıkçılar and İskenderpaşa orders belonging to the Nakşibendi tradition, which have long existed in Anatolia in terms of their historical roots. The known activities of these orders in the sectors of education, media, health, tourism etc. respectively put under the group-specific title. In these groups where holding-up and commercial expansions are seen most intensively, in the simulation universe where the connection with transcendence and divine metaphysics is broken, the dervish lodge and trading house are imploded.

Keyword: implosion, simulation, Baudrillard, religious orders,

TEŐEKKÜR

Tez danıőmanım Prof. Dr. Özcan Güngör'e tüm araőtırmam boyuncaki rehberlikleri, önerileri, tenkitleri ve destekleri için sonsuz teőekkür ve őükranlarımı sunarım.

ÖNSÖZ

Sosyoloji tarihi boyunca ‘modernizasyon’ ve ‘toplumsal değişme’ olgusunu açıklayan pek çok teori geliştirilmiştir. Bunlardan ilki, Sosyolojinin babası olarak da bilinen İbn-i Haldun’un ‘tasallut’ teorisi. Göçebe toplumların ‘çevresel dayatmalardan (tasallut)’ ötürü, göçebe hayatı bırakarak yerleşik hayata geçmeleri ve kendi devletlerini kurmaları, ‘gelişmeci’ bir toplumsal değişim tezine dayandığı için primitif bir modernleşme kuramı olarak değerlendirilmiştir.

Sosyoloji disiplininin biçimsel olarak ortaya çıkmasından sonra ise birçok teori ortaya atılmıştır. Emre Kongar, toplumsal değişme kuramlarını ‘büyük boy, orta boy ve küçük boy kuramlar’ olarak sınıflandırmıştır. Her kuram sınıfını da kendi içinde belirli modellere ayırmış; büyük boy kuramları, organizmacı-evrimci-diyalektik modeller; orta boy kuramları, yapısal/fonksiyonel modeller ve çatışma modelleri; küçük boy kuramlar ise grupsal ve bireyci modeller olarak gruplandırılmıştır.

Auguste Comte’un evrimci, organizmacı, pozitivist ve determinist ‘Üç Hal Kanunu’ teorisi, Batının yaşadığı dönüşümü açıklayan ilk büyük boy kuramlardan biridir. Comte’a göre toplumsal değişme teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamada meydana gelir. Büyük boy kuramcılardan Max Weber’in, toplumun büyüden bilime, çoktanrıçılıktan, tektanrıçılığa geçişleriyle örneklendirilen, doğrusal bir şekilde ilerleyen ‘rasyonelleşme’ ve ‘karizma’ teorisi, modernizasyon vakıası için ‘evrimci’ bir model sunmaktadır.

Keza Emile Durkheim’in ‘mekanik dayanışma-organik dayanışma’ karşıtlığını ortaya çıkaran iş bölümü ve farklılaşmaya’ dayalı toplumsal değişme teorisi, bir başka büyük boy kuramdır. Gordon Childe, kültürel evrim; Herbert Spencer, müdahalesiz evrim; Ziya Gökalp, ulusal kültür-uygarlık teorileri, modernleşmeyle birlikte açıklanması gereken toplumsal değişme süreçlerini kuramsallaştıran, evrimci modeller üzerine oturan diğer büyük boy kuramlardır.

Karl Marx'ın 'sınıf çatışması' kuramı, diyalektik modele sahip en ünlü büyük boy kuramlardan biridir. Marx'a göre ekonomik ilişkiler toplumun alt yapısıdır ve bu alt yapı toplumun siyasi, manevi ve ideolojik yapısını belirler. Yeni gelişen üretim araçları mevcut üretim ilişkileri ile çatışmaya girerek yeni bir sınıf ve ideoloji meydana getirir. Pitirim A. Sorokin, kültür üst sistemleri ise diyalektik modele sahip bir başka teoridir. Nicolai J. Danilevsky, tarihsel-kültürel varlıklar; Alfred L. Kroeber, kültür organizmaları; Arnold J. Toynbee, meydan okuma teorileri ise toplumsal değişmeyi makro planda teorize eden organizmacı modellerdir. Talcott Parsons, toplumsal farklılaşma; Robert K. Merton, anomi; Francesca Cancian, fonksiyonel sistem; William F. Ogburn, kültür boşluğu; Mübeccel Kıray, tampon kuramlar teorileri orta ölçekli kuramların yapısal-fonksiyonel modelleriyken; Vilfredo Pareto'nun seçkinler dolaşımı ile Ralph Dahrendorf'un çatışma grupları, çatışma modelli kuramlardır. J.L. Moreno, sosyometri; Richard T. LaPiere, asosyal değişme; Everett E. Hagen, yaratıcı kişilik kuramları ise küçük boy kuramlar olarak değerlendirilmektedir.

Mezkûr teorilerin hepsi modernleşme ve toplumsal değişmeyi açıklamaya yönelik geliştirilmiştir. Jean Baudrillard'ın 'simülasyon kuramı' da aynı amacı taşıyan bir başka teoridir. Ne var ki bu kuram, diğerlerinin aksine, modernizasyon sürecini 'olumlamamakta'; bu sürecin sonunda ortaya çıkan şeyin, 'simüle edilmiş bir gerçekliğin kopyası' olduğunu ifade etmektedir. Modernleşme sürecine farklı bir açıdan bakan Baudrillard, Rönesans'la birlikte ortaya çıkan gerçek ve kopyası ayrımının, ilerleyen zamanlarda kopyanın lehine değişerek, kopyanın gerçeği 'yuttuğunu' ve gerçekliğin yittiğini çarpıcı bir şekilde göstermektedir. Simülasyon evreninde aşkın ve metafizik olan, içkin ve fizik olanın içinde erimiş, dolayısıyla aşkın, düşsel ve Tanrısal olan hiçbir şeyin 'gerçekliğinden' söz edilememektedir. Bundan, gücünü ve meşruiyetini Tanrısal metafizikten alan semavi dinler ve bu dinler içinde 'ahiret/aşkınlık ve metafiziklik' vurgusu en güçlü din olan İslam da etkilenmektedir. İslam'ın, özellikle 'anti-dünyacı' tasavvuf anlayışının ahiret-dünya karşıtlığının dünya lehine aşınması, simülasyon evrenin İslam toplumları üzerindeki etkilerinden biridir.

'Simülasyon ve Birbirine Geçme Olgusunun Türkiye'deki Dini Gruplar Üzerindeki Etkisi' çalışmasını yapmaya sevk eden düşünce, İslam toplumları ve dini gruplarda yaşanan dünyevileşmede 'simülasyon' ve 'birbirine geçme' olgusunun etkili olduğudur. Buna göre 'Simülasyon ve Birbirine Geçme Olgusunun Türkiye'deki Dini Gruplar Üzerindeki Etkisi'

adlı çalışmamız, bölümü hariç iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, problemi, amacı ve veri toplama araçları gibi araştırmanın yöntemsel ve metodolojik boyutundan söz edilmektedir.

Birinci bölümde, öncelikle Jean Baudrillard'ın hayatı, ilk dönem eserleri ve Marksizm'den kopuşu anlatılmaktadır. Baudrillard'ı simülasyon fikrine doğru aşamalı bir şekilde götüren Marksizm eleştirisi ve göstergebilimsel kaynakları incelenmiştir. Daha sonra simülasyonu ortaya çıkan simülakrlar düzenleri, değer yasaları, hiper-gerçeklik ve birbirine geçme kavramları açıklanmıştır. 'Birbirine geçme', teorisyen Jean Baudrillard'ın 'simülasyon' kuramının parçasıdır ancak; George Ritzer için merkezi bir konum işgal etmektedir. Birinci bölümün son kısmında, Ritzer'in çalışmamıza ilham veren 'Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek' kitabında ele aldığı şekliyle 'birbirine geçme' açıklanarak, 'simülasyon' ve 'birbirine geçmenin' kuramsal arka planı tahkim edilmiştir.

İkinci bölümün ilk kısmında, Simülasyon ve İslam etkileşimine değinilmiştir. Simülakrlar düzenlerinin devreye girmesini geciktiren anti-dünyacı yaklaşımın ve bu minvalde ahiret-dünya karşıtlığının İslam'ı kaynakları ortaya çıkarılmıştır. Dünya-ahiret kutuplaşmasının en rijit halini barındıran tasavvuf anlayışında, bu karşıtlığın tarihsel süreci incelenmiş; ikinci kısımda ise simülakrlar düzenlerini başlatan 'kopya/taklit ve yeniden canlandırma' gibi simülakrlar düzenlerine ait olan kavramların İslam'daki 'şirk' anlayışıyla ilgisi araştırılmıştır. Sonrasında, simülakrlar düzenlerinin İslam toplumlarında, özellikle modernleşme sürecini yaşayan Batıyla yoğun etkileşimde bulunan Osmanlı'da ne zaman başladığı, hangi kereden sonra etkin hale geldiği incelenmiştir.

İkinci bölümün son kısmında ise, günümüzde simülasyon evreninin, dünya-ahiret karşıtlığı üzerine kurulmuş bir anlayışa sahip dini gruplar üzerinde nasıl etkili olduğu, bu gruplarda 'birbirine geçmenin' ne şekilde ortaya çıktığı ve 'birbirine geçmenin' en yoğun yaşandığı dini gruplar tadad edilmiştir.

Abdullah YARGI

Ankara, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER.....	x
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	4
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE VERİ TOPLAMA ARAÇLARI.....	5
IV. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI	5
BÖLÜM 1.....	7
KURAMSAL ALTYAPI: SİMÜLASYON VE BİRBİRİNE GEÇME	7
1.1. Jean Baudrillard; İlk Dönem Eserleri ve Marksizm'den Kopuşu.....	7
1.2. Simülasyon, Hiper gerçeklik ve Birbirine Geçme	14
1.3. George Ritzer ve Birbirine Geçme.....	25
BÖLÜM 2.....	33
DİNİ GRUPLARDA AŞKINLIKTAN KOPMA, DÜNYEVİLEŞME VE BİRBİRİNE GEÇME .33	
2.1. İslam'da Aşknlık (Ahiret) ve İçkinliğin (Dünya) Kutuplaşması	33
2.1.1. Tasavvuf Anlayışında ve Dini Gruplarda Dünyeviliğin Reddi.....	40
2.1.2. Şirk Karşıtlığının Taklit ve Kopyaya (Simülakr) Tepkiselliği	45
2.2. Osmanlı Toplumunun Simülasyona Açık Hale Gelmesi	49
2.3. Cumhuriyetle Birlikte Dini Gruplarda Anti-Dünyacı Görüşün Aşınması ve Dünyevileşme 59	
2.3.1. Menzil Cemaatinde Birbirine Geçme	64
2.3.2. Süleymancılarda Birbirine Geçme	68
2.3.3. Işıkçılar Cemaatinde Birbirine Geçme	71
2.3.4. İskenderpaşa Cemaatinde Birbirine Geçme.....	77
SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME	83
KAYNAKÇA.....	86

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Sosyal bir varlık olan insan, tarih boyunca diğer insanlarla etkileşim halinde bulunmuş ve belirli toplumsal gruplar içinde yaşamıştır. Bu, geleneksel dönemde ‘topluluk’ şeklinde tezahür ederken; modern dönemde ise ‘toplum’ olarak tezahür etmiştir. Ünlü Alman sosyolog Ferdinand Tönnies (ö. 1936) bu farkı, cemaat (topluluk/gemeinschaft) ve cemiyet (toplum/gesellschaft) karşıtlığıyla ifade etmiştir. Cemaat/topluluk; birebir ve yüz yüze ilişkilerin hâkim olduğu, belirli bir kültür ve inanç ortaklığına sahip, aynı coğrafi bölgede yaşayan pre-modern sosyal gruplaşmaların, cemiyet/toplum; rasyonel ilişkilerin ve bireyciliğin egemen olduğu, çok katmanlı gruplaşmalara ve bölünmelere sahip, modern sosyal örgütlenmeler ve ilişkiler ağıdır (Bilgiseven, 1985: 29).

İster cemaat, isterse cemiyet tipi toplumsal gruplar olsun, hepsinde özel gruplaşmalara rastlanmaktadır. Bu noktada her ‘kalabalığın’, ‘gruplaşma’ olmadığının anlaşılması gerekmektedir. Kalabalık, toplu taşıma aracında seyahat eden yolcular gibi belirli bir amaç taşımadan, fiziki olarak tesadüfen aynı yerde bulunan basit kalabalıklar; konser dinlemek ya da tiyatro piyesi izlemek için aynı amaç için ancak organize olmaksızın bir arada bulunan izleyici yığınları; miting meydanında toplanıp, belirli bir siyasal görüşü savunmak için bir araya gelen gösteri kalabalıkları ve linç kalabalıkları gibi şiddet içeren eylemlerde bulunmak için birlikte olan düzensiz etkin kalabalıklar, kalabalık türlerini oluştururlar (Kurt, 2018: 150).

Kalabalığın grup olabilmesi için amaç, ideoloji ve ilgi ortaklığı gibi birleştirici unsurlara sahip etkileşimin olması gerekir. Süreklilik, iş birliği ve aidiyet duygusu ise diğer önemli öğelerdir. Kalabalıklar kısa ömürlü ve geçici iken, gruplar az ya da çok sürekli ve kalıcıdır. Bununla birlikte kalabalıklar gruba, gruplar da kalabalıklara dönüşebilir. Bir topluluğu grup olarak niteleyebilmek için o topluluğu meydana getiren insanların, ortak amaç ve çıkarlara sahip olmaları, belirli bir hedefe birlikte hareket etmeleri beklenir. Kalabalıktan gruba evrilişte, söz konusu ortaklık ve birliktelik, grup üyelerinde ‘biz’ ve ‘onlar’ ayrımını ortaya çıkarır (Akyüz, 2016: 466).

Cemiyet/toplum tipi modern sosyal gruplaşmalarda çok katmanlı gruplaşmaların olduğu daha önce ifade edilmişti. Toplumu meydana getiren bireyler aynı anda birden fazla grubun içerisine dâhil olabilir. Örneğin, bir insan hem meslek odası hem sendika hem de bir dernek üyesi olabilir. Bunların hepsi, ortak bir amaç doğrultusunda bir araya gelen ve aidiyet taşıyan insanların oluşturduğu, sürekli, kalıcı ve iş birliği yapan oluşumlar olduğu için grup olarak nitelendirilmektedir. Bu noktada, resmi gruplar ve doğal gruplar ayrımını yapmamız gerekir. Kurt'a göre (2018: 149) aile, komşu, akraba ve arkadaş grupları doğal gruplarken, dernekler, meslek odaları, sendikalar, şirketler ve örgütler resmi gruplardır.

Grup sınıflandırmaları resmi gruplar - doğal gruplar ayrımıyla sınırlı değildir. Sosyal bilimciler çok sayıda grup sınıflaması geliştirmişlerdir. Formel (biçimsel) ve informel (biçimsel olmayan) gruplar; birincil ve ikincil gruplar; üyelik grubu ve referans grubu gibi sınıflandırmalar, resmi ve doğal gruplar sınıflandırmasına benzeyen düalist gruplandırmalardır. Bunlardan farklı olarak Fichter, sosyal işlevlere dayanarak 'temel' ve 'evrensel' olarak nitelediği altı tane bir sınıflandırma yapar. Buna göre belirli bir sosyal misyona sahip her topluluk, bu sınıflandırmadaki gruplardan birine dâhil olur. Bunlar; aile grubu, eğitim grubu, ekonomik gruplar, siyasal gruplar, dini gruplar ve boş zaman değerlendirme gruplarıdır (Fichter, 1994: 57-59).

Çalışmamız 'Dini Gruplar Sosyolojisi' konusu altında olacağı için Fichter'in tasnifindeki 'dini gruplar', ilgi alanımıza giren asıl gruplaşma tipolojisidir. Dini gruplar, Akyüz'e göre (2016: 468) üyeler arasında güçlü bir dayanışma duygusuna dayanan ve yüz yüze ilişkilerin geçerli olduğu birincil gruplaşmalar içerisine dâhilken, Fichter için kendi başına, zorunlu ve temel bir gruplaşma örneğidir. Her ne olursa olsun dini gruplar, din ve toplum arasındaki ilişkinin güçlü ve yoğun bir şekilde ortaya çıktığı yadsınamaz bir sosyolojik realitedir.

Dini grupları sınıflayan ve tipolojik olarak belirleyen ilk sosyolog Max Weber'dir (Dawson, 2016: 21). Kilise (church) ve mezhep (sekt), onun dini grup tipolojisini oluşturan kavramlardır. Bu kavramların ikisi de Hristiyanlıkla ilintilidir. Zira 'sekt' kavramının karşılığı olarak kullanılan mezhep, İslami mezheplerden oldukça farklı bir nosyona sahiptir. Hristiyanlıktaki Katolik, Protestan, Ortodoks mezhepleri, İslam'da olduğu gibi genel anlayışta buluşan ancak bazı fûruatta (dinin esaslarından olmayan konular) farklılaşan

hukuki (fikhi) oluşumlar değil, doğrudan dinin usul, anlayış ve akidesinde ayrışan ‘dinvari’ kurumlardır. Bundan dolayı sekt, sosyolojik olarak, ana dinin (ya da mezhebin) unsurlarını protesto etmek için kurulan yeni oluşturulmuş dini bir mezhep olarak tanımlanmaktadır. Weber’in kilise-mezhep tipolojisini daha fazla derinleştirerek geliştiren Alman sosyolog ve teolog Ernst Troeltsch, ‘sekt’ yapılanmasını, kilise tipi dini gruplardaki kırılmalar sonucu oluşan dini bir organizasyon olarak ifade etmiştir (Kılıç, 2007: 41).

Dini gruplarda yaygın olarak kullanılan tipolojik sınıflandırma, ‘tabii dini gruplar’ ve ‘hassaten dini gruplar’ şeklindedir. Günümüzde ‘doğal dini gruplar’ ve ‘sırf dini gruplar’ olarak da bilinen bu taksim, Joachim Wach ve Gustav Mensching tarafından geliştirilmiştir (Kınsün, 2016: 218). Arkadaşlık, komşuluk, soydaşlık gibi doğal bağlarla birbirine bağlı üyelerden meydana gelen birliğin aynı zamanda inanç ve kutsalın da taşıyıcısı olduğu ilkel gruplaşmalara ‘doğal dini gruplar’ denmektedir. İlkel topluluklara özgü aile, klan, kabile, köy ve mahalli birlikler gibi sosyal birimler bu tür gruplara örnek olarak gösterilebilir. Üyeleri arasındaki bağın ‘sadece’ dini motivasyondan kaynaklandığı; mezhep, cemaat, tarikat, gizli cemiyetler, kilise grupları, yeni dini hareketler gibi gruplaşmalar da sırf dini gruplar ya da dinden doğan gruplar olarak adlandırılmaktadır (Taplamacıoğlu, 1975: 210-212).

Toplumsal, kültürel ve siyasal yapının karmaşıklaşması, nüfusun artışı ve dini deneyimlerin zenginleşmesiyle dini gruplaşma, doğal dini gruplardan, sırf dini gruplara doğru evrilmiştir. Bununla birlikte, ‘sırf dini gruplar’, doğal dini grupların içinden çıkmamış; daha gelişmiş bir sosyal yapıda tebarüz etmiş farklı bir dini grup tipidir. Freyer’a göre (1964: 47) sırf dini gruplara ilk defa ‘tek tanrılı dinlerde’ rastlanmıştır. Nitekim bugün dünyaya hâkim olan dini gruplaşma tipi, ‘sırf dini gruplardır’.

Türkiye’deki dini gruplar örüntüsü, ‘sırf dini gruplar tipolojisi’ içerisinde yer alan, tarikat ve cemaat yapılarından oluşmaktadır. Türkiye’deki tarikat skalası, Nakşibendiler, Kadiriler, Cerrahiler ve Rufailerden oluşmaktayken, cemaat yapılanmaları ise 1960’da ortaya çıkan Nurcu fraksiyonlardır (Kurt, 2018: 168-170). Anadolu coğrafyası ve özellikle İstanbul’daki tarikat yapılanmaları, tarihsel süreklilikleri itibariyle simülasyon ve birbirine geçme olgularının etkilerini ölçebileceğimiz yegâne dini gruplardır. Şu hâlde çalışmamızda geçen ‘dini gruplar’ kavramıyla, tarikat yapılanmaları kastedilmektedir.

Buradan hareketle çalışmamızın ana problemini; simülasyon ve birbirine geçme olgularının Türkiye’deki dini gruplar üzerindeki etkileri oluşturmaktadır. Bu konuya bağlı olarak araştırmamıza temel oluşturan alt problemler ise şu şekilde sıralanmaktadır;

1. Simülasyonun, tarikat yapılanmalarının dünyevileşmesinde etkisi bulunmakta mıdır?
2. Simülasyonu gerçekleştiren en önemli mekanizmalardan biri olan ‘birbirine geçme (implosion)’ olgusu Ritzerci anlamıyla dini grupların sektörel faaliyetleri için kullanılabilir mi?
3. ‘Birbirine geçme’ olgusunun en yoğun olarak görüldüğü dini gruplar hangileridir?
4. Dini gruplarda ‘birbirine geçme’ nasıl görünür olmaktadır?

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Türkiye’deki Din Sosyolojisi literatürüne, klasik kuramların mevcut olgulara tatbik edildiği teorik çalışmalar, iki ya da daha fazla değişken arasındaki ilişkileri inceleyen korelasyonel ve deneysel araştırmalar başta olmak üzere birçok farklı tür ve yöntemde yapılan çalışmalarla katkıda bulunmaktadır.

Dini temalarla toplumsal yapı arasındaki ilişkileri, dinin toplum, toplumun da din üzerindeki etkilerini; bir başka deyişle din ve toplum arasındaki kompleks ve girift ilişkileri ‘sosyolojik kuramlar’ nezdinden inceleyen bir disiplin olan Din Sosyolojisi, oldukça zengin ve geniş bir araştırma sahasına sahiptir.

Özellikle 1970 sonrasında gelişen post-modern sosyolojik teoriler, ülkemizde Din Sosyolojisi alanında çalışılmayı bekleyen birçok bakir konunun izahı için verimli bir zemini mümkün kılmaktadır. Bu minvalde, dini gruplar sosyolojisinin ana konusu olan dini gruplarda yaşanan dünyevileşme olgusu birçok açıdan çalışılmayı hak eden oldukça önemli bir konudur.

Buradan hareketle çalışmamızın amacı Türkiye’deki dini gruplar bağlamında simülasyon ve birbirine geçme olgularının;

- a) Menzil Cemaati
- b) Süleymanlı Cemaati
- c) Işıkcılar Cemaati
- d) İskenderpaşa Cemaati

grupları üzerinde etkilerini ele almaktır.

Bu amaç, dini bir olgunun, post modern yaklaşımlardan biriyle değerlendirilmesi açısından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Dini gruplarda yaşanan dünyevileşmenin, ‘simülasyon ve birbirine geçme’ gibi post-modern sosyolojik bir yaklaşımla çalışılması, Türkiye’deki Din Sosyolojisi çalışmaları açısından önemlidir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE VERİ TOPLAMA ARAÇLARI

Çalışmamız yorumlayıcı (nitel) anlayışla ele alınacak olup, bu yaklaşımın yöntemlerinden olan doküman incelemesi (tarihsel çözümleme) ile konuyla ilgili yapılmış tez, kitap, makale, araştırma vb. çalışmaların içeriklerin analizleri veri olarak kullanılmaktadır.

Araştırmaya Jean Baudrillard’a ait simülasyon kuramına dair tez, kitap ve akademik makaleler incelenerek başlanmıştır. İslam’da erken dönem tasavvuf gruplarındaki ahiret ve dünya algısını ortaya koyan kaynaklar taranmış, simülasyon teorisi için önemli bir yer tutan ‘taklit ve kopya’ fenomenlerine olan tepkiselliğini ortaya koyabilmek için İslam’daki şirk anlayışına dair çalışmalar incelenmiştir.

Simülasyon ve gerçekliğin yitimi teorisini, tarikat yapılanmalarında dünyevileşme olgusuyla bağdaştırabilmek için Menzil Cemaati, Süleymanlı Cemaati, Işıkcılar Cemaati ve İskenderpaşa Cemaati gruplarında görülen dünyevileşme olgusunu ve ticari açılımları tespit eden çalışmalar taranmıştır. Çalışmamız bütünüyle teorik verilerden oluşmaktadır.

IV. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI

Araştırmada, kapsam araştırmacının incelemeyi planladığı problemi veya konuyu tanımlar. Sınırlamalar, araştırmacının, araştırmanın kapsamını daraltmasına neden olan faktörlerdir. Bir konuyu araştırırken, insanlar genellikle araştırmanın sonuçlarını etkileyebilecek sınırlamalarla karşılaşılır (Güngör, 2016: 37). Zaman kısıtlamaları ve bütçe bu sınırlamalara örnek olarak gösterilebilir. Çalışmaya bağlı olarak, insanlar kaynaklara sınırlı erişime sahip olabilir; dil engelleri ile karşılaşabilir veya gerekli verileri toplama yeteneklerini kısıtlayan seyahat zorlukları yaşayabilir (Güngör – Yılmaz, 2018: 107).

Sınırlamalar, araştırmacıların araştırmanın başında öngörmediği veya öngöremediği faktörlerdir. Sınırlamalar, bir araştırmacının konuyu daraltmak için çalışma öncesinde tanımladığı bilinen parametreler olan sınırlamalardan farklıdır. Sınırlamalar, bir araştırmacının neden bir şey yapmayı veya yapmamayı seçtiğini açıklar ve net bir şekilde belirtilmelidir (Şavran, 2015: 135). Örneğin, sigara içmenin yaşlanan bir popülasyon üzerindeki etkilerini incelerken, araştırmacı, popülasyonu yalnızca seçili ülkelerde incelemeyi seçerek araştırmanın kapsamını daraltabilir.

Buna göre araştırmamızın kapsamı Menzil, Süleymanlı, Işıkçılar ve İskenderpaşa tarikat yapılanmalarıyla ilgili yapılan bütün çalışmalardır. Bu grupları ele almamızın nedeni, tarihsel kökenleri itibariyle Osmanlı'dan bu yana belirli bir geleneğin temsilcileri olmaları ve bu durumun simülasyon/birbirine geçme olgularının etkilerinin tarihsel olarak izlenebilmesine ya da ölçülebilmesine imkân sağlamasıdır. Ayrıca ticari ve sektörel faaliyetleri en görünür olan tarikat yapılanmaları da yine sözü edilen dini gruplardır.

Bununla birlikte araştırılan konuya has bilgiler içermesi ve belirli bir zaman diliminde yapılmasından dolayı bilgi düzeyi ve zaman anlamında sınırlılıklar içermektedir. Buna göre çalışmamız bahsi geçen dini grupların 2018-2019 yılları arasındaki görünür ticari faaliyetleri ve bu faaliyetleri konu alan araştırmalarla sınırlıdır.

BÖLÜM 1

KURAMSAL ALTYAPI: SİMÜLASYON VE BİRBİRİNE GEÇME

Tezimiz, ‘birbirine geçme’ olgusunun ‘simülasyonun’ en önemli işlevini yerine getirmesi hasebiyle simülasyon kuramıyla doğrudan ilgilidir. Bu minvalde Jean Baudrillard’ın ‘simülasyon’ teorisi ve bu teori için hayati öneme sahip ‘birbirine geçme’ fonksiyonu çalışmamızın kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Bu bölümde öncelikle Jean Baudrillard’ın ‘simülasyon’ kuramı ele alınarak çalışmanın teorik altyapısı oturtulacaktır.

1.1. Jean Baudrillard; İlk Dönem Eserleri ve Marksizm’den Kopuşu

20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Jean Baudrillard, 1929 yılında Fransa’da doğmuştur. Lise hayatı boyunca, daha sonraki düşüncelerinde oldukça etkili olduğu gözlenen, Fransız yazar Alfred Jarry tarafından ‘istisnalar bilimi’ olarak tanımlanan ‘rutin fiziki olaylara istisnai ve farklı bir açıdan bakmayı’ öğreten ‘patafiziğe’ ilgi duymuştur (Kellner, 2006: 2).

Sorbonne Üniversitesi’nde Alman Dili ve Edebiyatı eğitimi alan Jean Baudrillard, Karl Marx, Friedrich Engels, Peter Weiss gibi birçok Alman düşünürü okuyarak Fransızcaya tercüme etmiş, bu sayede sosyolojik konular hakkında düşünme imkânına sahip olmuştur. 1968 yılında Nesnelere Sistemi (Le Système des Objets) başlıklı doktora tezini tamamlayan Baudrillard, 1968 olaylarına aktif bir şekilde dâhil olan Paris X Nanterre Üniversitesi’nde Sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Öğretim kariyerinin son zamanlarına kadar Sosyoloji dersleri vermesine karşın klasik Sosyolojiden uzaklaşarak kendini belirli bir disiplinle tanımlamayı reddetmiştir (Baudrillard, 2005: 2).

Jean Baudrillard’ın eserleri, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida ve Jacques Lacan gibi Fransız düşünürlerinin dâhil olduğu postyapısalcı felsefe okulunun bir parçası olarak görülmektedir. Bununla birlikte kendini post modern

teorisyen olarak tanımlayanlara ise karşı çıkmaktadır. Nitekim bir söyleşide kendisine yöneltilen ‘*Birçok insan sizi postmodernizmin en yüksek rahibi olarak görüyor. Bunun hakkında ne düşünüyorsunuz?*’ sorusuna şu cevabı vermektedir: ‘*Rahipliğe yapılan atıf yerinde değil sanırım. Söylenecek ilk şey, birinin yüksek rahip olduğu hakkında konuşmadan önce, postmodernizmin, post modern’in bir anlamı olup olmadığı sorulması gerektiğidir. Bence bu kavrama oldukça uzağım. Bu (postmodernizm), insanların kullandığı ancak hiçbir şeyi açıklamayan bir ifadedir. Bu bir kavram bile değil. Hiçbir şey değil.*’ (Gane, 2003: 21).

Baudrillard’ın post modern düşünür olarak görülmesinin nedeni post modern yazarlarla aynı zaman diliminde ortaya çıkması ve ‘modernizm’ gibi aynı fenomeni eleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Zygmunt Bauman, Christ Horrocks, Mike Gane gibi birçok yazar için o, ‘modern toplumun temellerini radikal biçimde sarsan’ bir teorisyendir. Bu yüzden kendisini ‘kuramsal terörist ve nihilist’ olarak tanımlamaktan kaçınmamaktadır (Coulter, 2004).

Baudrillard’ı herhangi bir düşünce sistemine konumlandırmak oldukça zor gözükmektedir. Nesnelere Sistemi (Le Système des objets, 1968), Tüketim Toplumu (La Société de consommation, 1970) ve Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri (Pour une critique de l'économie politique du signe, 1972) gibi ilk dönem kitaplarında odaklandığı konuların tüketicilik ve farklı nesnelere farklı şekillerde nasıl tüketildiği olması; kapitalizmi ve tüketim toplumunu eleştirmesi yüzünden bu dönemde Baudrillard’ın politik görüşü Marksizm’le ilişkilendirilmiştir.

Onun, Marksizm’den koptuğu yönündeki önermelere karşı olarak Baudrillard’ın Marksist teorinin merkezi dinamiğini asla terk etmediğini iddia edenler de bulunmaktadır. Andrew M. Koch ve Rick Elmore’a göre (2006: 3) Baudrillard, üretim ve tüketim koşullarının tüm sosyal düzen için ana bağlamı oluşturmasıyla ilgilenmeye devam etmiş; Marx gibi, Baudrillard da üretimi diyalektik materyalizm ve değişim sorununun ana eksenini olarak görmüştür.

Baudrillard’ın kapitalizm, tüketici nesnelere, emek, grev, meta-fetişizmi ve Marksist

literatürde vurgulanan birçok kavramı ilk dönem eserlerinde Marksist bir bakış açısıyla ele aldığı; dolayısıyla gençlik yıllarında Marksist ve Sitüasyonist geleneğe bağlı kaldığı doğru bir saptamadır. Bununla birlikte Marksist teorinin yetersiz kaldığını, Marksizm'in politik ekonomi eleştirisinin çağdışı olduğunu ve hatta ilerleyen zamanlarda Marksizm'in 'simülasyon' adını verdiği sembolik düzenin çarklılarından olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm (1976) eserinin ilk yarısını Marksist politik ekonomi eleştirisinin eleştirisine ayırmıştır (Güzel, 2015: 67).

Marksist düşüncenin çalışmalarına olan etkisi hem destekçileri hem de eleştirmenleri arasında tartışma konusu olan Baudrillard'ın Marksist gelenekten kopuşunun başlıca nedenlerinden birisi olarak, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Marcel Mauss, Georges Bataille gibi düşünürlerin ve postmodernist literatürün etkisi gösterilmektedir. Bu etkilerin Baudrillard'ı Marksist köklerinden uzağa götürdüğü iddia edilmektedir (Poster, 1988). Bu nedenle Baudrillard'ın çalışmaları genellikle Marksizm'den kopma açısından öncesi ve sonrası olarak nitelendirilmiştir (Hagarty, 2004: 13).

Özellikle ünlü Alman düşünür Nietzsche'nin etkisi oldukça büyüktür. Güzel'e göre (2009: 51) kitaplarında sık sık Nietzsche'den alıntı yapan Baudrillard'ın 1976 sonrası yaptığı çalışmalarda karamsar ve aforizmik formlar Nietzsche'nin metinlerine oldukça benzerdir. Nihilist oluşunu Nietzsche'ye borçlu olan, gerçekliğin yitimini kendisinden çok daha önce 'Hakiki dünyayla birlikte görünüm dünyasını da yok ettik' diyerek haber verdiğini ifade eden Baudrillard da Nietzsche gibi gerçekliği inkâr etmektedir. Callinicos'a göre (2001: 225) 'Kahrolsun gerçek bir dünyaya inanmaya olanak veren bütün bu hipotezler.' diyen Baudrillard temelde Nietzschecidir. Nietzsche'nin etkisi Baudrillard'da 'köle ahlakını' reddetmesine, politik ekonominin Marksist eleştirisinden Nietzschean 'aristokratik eleştirisine' geçiş yapmasına neden olmuştur.

Esasen Baudrillard üzerinde birçok düşünürün etkisi olmakla birlikte geliştirdiği simülasyon ve gerçekliğin yitimi teorisi özgün ve radikal bir meta-teoridir. Onun ilk çalışmalarında bile Marksizm'le ilişkisi oldukça gevşektir. Baudrillard'ın ilk yayınları, nesnelere çağdaş medya ve tüketici toplumlarını oluşturan gösterge ve anlamlar sistemi ile nasıl kodlandığını analiz etme girişimidir. Göstergibilim, Marksist politik ekonomi eleştirisi ve tüketim toplumu

sosyolojisini birleştiren Baudrillard, yaşamı boyunca günlük hayatımızı oluşturan nesnelere ve gösterge sistemini anlatacak bir meta teori peşinde koşmuştur (Genosko, 1994).

Marksizm'den uzaklaşması, Baudrillard için tüketim fenomeni ve Marx'ın kullanım değeri kavramına yönelik değerlendirmelerinde belirlemeye başlamıştır. Marx'ın 'kullanım değeri' kavramını eleştiren Baudrillard, Karl Marx ve Adam Smith'in çok basit bir şekilde tüketimin gerçek ihtiyaçlardan kaynaklandığını kabul ettiğini iddia etmiş; Georges Bataille gibi, ihtiyaçların doğuştan değil 'inşa ve empoze edildiğini' savunmuştur. Ona göre bütün satın alımlar (örneğin; lüks bir ev), her zaman için sosyal olarak prestij ve statü göstergesi gibi sembolik değerler ifade etmektedir. Roland Barthes'ten ilhamla nesnelere her zaman kullanıcıları için 'bir şeyler söylediğini' iddia etmektedir. Baudrillard için tüketimin üretimden çok daha önemli olmasının, 'ihtiyaçların ideolojik olarak ortaya çıkması/üretilmesi' ve bunun sun'i ihtiyaçları (tüketme psikolojisi) karşılayacak malların üretiminden önce olmasıyla ilgisi bulunmaktadır (Baudrillard, 2009: 63). Bundan dolayı Baudrillard için üretimin önemi Marksist eleştirinin aksine ikincil bir duruma gelmiştir.

Baudrillard ilk üç kitabında, günlük yaşamdaki nesnelere yüklenen anlamları (örn; yeni bir spor arabanın ifade ettiği değer ya da prestij) ve bu nesnelere vasıtasıyla örgütlenen yeni modern toplumu tanımlamaya çalışmıştır. Bu dönemde klasik Marksist politik ekonomi eleştirisini, göstergebilim (semyoloji) ile destekleyen Baudrillard modanın, sporun, medyanın, bilimin ve diğer anlamlandırma biçimlerinin belirli kurallar, kodlar ve mantık tarafından ifade edilen anlam sistemlerini ürettiğini savunmuştur. Baudrillard'a göre, reklamcılık, ambalajlama, sergileme, moda, 'özgür bırakılmış' cinsellik, kitle iletişim araçları, kültür ve metaların çoğalması, gösterge miktarının ve 'gösterge-değerin' artmasına neden olmuştur. Böylece Baudrillard, yeni modern toplumda emtiaların, Marx'ın emtia teorisinde olduğu gibi, kullanım-değeri ve takas değeri ile karakterize edilmediğini, gösterge-değerin (stil, prestij, lüks, güç ve benzerlerinin ifadesi ve göstergesi) emtia ve tüketimin giderek daha önemli bir parçası haline geldiğini iddia etmiştir (Baudrillard, 2016: 20).

Bu açıdan Baudrillard, emtiaların kullanım-değeri kadar gösterge-değeri için de alınıp sergilendiğini ve gösterge-değeri olgusunun tüketim toplumunda emtia ve tüketimin temel bir bileşeni haline geldiğini iddia eder. Veblen'in "göze çarpan tüketim" kavramından

etkilenen Baudrillard'a göre, bütün toplum, bireylerin prestij, kimlik ve duruş kazandıkları tüketim ve sergileme etrafında organize olmuştur. Bu sistemde, emtianın (evler, arabalar, giysiler vb.) gösterge-değeri ne kadar yüksekse, itibar de o kadar yüksektir. Dolayısıyla, kelimeler dilin diferansiyel sistemindeki konumlarına göre anlam kazandıkça gösterge değerleri de, prestij ve statü diferansiyel sistemindeki yerlerine göre anlam kazanır. Kullanım/değişim değerinden gösterge-değerine geçişle, emtia, 'gerçek' ile gerekli bütün uyumunu kaybeder. Bu yüzden gösterge-değeri 'gerçek' fayda veya içerikten tamamen bağımsızdır (Koch – Elmore, 2006: 14).

Baudrillard'ın ilk üç eseri bu şekilde tüketime vurgu yapıp, kültüre ve göstergelere odaklanarak Marx'ın üretim analizine semiyolojik bir boyut katan neo-Marksist kapitalist toplum eleştirisi çerçevesinde okunabilir. Ne var ki, ilk yıllarında Karl Marx'ın çalışmalarından oldukça etkilenmiş olmasına rağmen, Üretimin Aynası (1973) adlı eseri ile Marksizm'le arasına bilinçli bir şekilde mesafe koymuştur. 1973 yılında yayımladığı Üretimin Aynası eserinde, Marksizm'in, burjuva toplumunun aynası olduğunu, üretimi yaşamın merkezini yerleştirdiğini, böylece kapitalist toplumu doğallaştırdığını iddia etmiştir. Kellner'a göre (1989:39) Üretimin Aynası, Baudrillard'ın Marksizmi 'tamamen reddettiği' bir çalışma olmuştur.

Her ne kadar 1960'larda Baudrillard, 1968 Mayıs olaylarına katılmış; devrimci Sol ve Marksizm ile ilişkilendirilmiş olmasına rağmen, 1970'lerin başlarında Marksizm'den kopmuş ancak; politik olarak radikal kalmaya devam etmiştir. Nitekim 1989 yılında verdiği bir röportajda '*Sitüasyonizme çok, ama çok kapılmışım. Bugün sitüasyonizm geride kalmış olsa bile, her zaman sadık olduğum bir radikallik yerinde duruyor.*' diyerek radikal bir teorisyen olduğunu birçok defa dile getirmiştir (Wilson, 1989: 18). Soldaki birçok insan gibi Baudrillard, Fransız Komünist Partisinin 1960'ların radikal hareketleri desteklememesi ve Louis Althusser gibi teorisyenlerin resmi Marksizm'ine güvenmemesinden dolayı hayal kırıklığına uğramış; sonuç olarak birçok çağdaşı gibi Marksizm'e karşı radikal bir eleştiriye girişmiştir.

Baudrillard, Marksizm'in, üretim ilişkileri etrafında değil, din, mitoloji ve aşiret etrafında örgütlenmiş olan pre-modern toplumları yeterince aydınlatmadığını iddia etmiştir. Ayrıca Marksizm'in kapitalist toplumların yeterince radikal bir eleştirisini sağlamadığını

savunmuştur. Bu aşamada Baudrillard, farklı ipuçlarına ulaşabilmek için pre-modern toplumlar üzerindeki antropolojik perspektife dönüş yapmıştır. Baudrillard, Fransız komünizminin 68 Mayıs hareketlerini desteklememesinin, kısmen Marksizm'in kökeninde olan bir muhafazakârlığa dayandığı sonucuna varmıştır. Bundan dolayı Baudrillard ve çağdaşları, alternatif kritik pozisyonlar aramaya başlamıştır.

Üretimin Aynası ve bir sonraki kitabı olan Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm (1976), geleneksel Marksist perspektifin sınırlarını aşan ultra radikal bir teori kurma girişimidir. Simgesel Değiş Tokuş (ya da Sembolik Değişim) terimi Georges Bataille'in ürettiği, harcama, çöp, kurban etmek ve yıkımın insan yaşamı için üretim ve fayda ekonomilerinden (kısıtlı ekonomi) daha doğal ve temel nitelikte olduğunu iddia ettiği 'genel ekonomi' teorisinden türetilmiştir. Georges Bataille'in 'genel ekonomi' ve Marcel Mauss'un 'potlach' kavramları, Baudrillard'ın ilham aldığı kavramlar olmuştur. İki kavram da tüketme ve harcamayla ilgilidir. Potlach; beslenmek ve tüketmek anlamına gelen antropolojik bir terimken, genel ekonomi kavramı, insanın harcamasının, tüketmesinin, elindeki bütün her şeyi harcamasının 'doğal' olduğunu anlatır. Bataille için 'artı değer', birikim, tasarruf gibi 'enerji fazlalıkları' insanlığın başına beladır. İnsanın kendini enerji fazlalığı ve kapitalizmin boyunduruğundan kurtarabilmesi ve 'egemen olabilmesi', bu enerji fazlalıklarını harcamasına bağlıdır (Bataille, 2017: 90).

Baudrillard, Mauss ve Bataille'in tüketim eksenli teorilerinden esinlenerek antropoloji ve sosyolojiyi uzlaştıran bir kültür teorisi inşa etmeye çalışmıştır. Mauss'tan etkilenen Bataille ve Bataille'den etkilenen Baudrillard, insan doğası ile kapitalizm arasında çelişkiyi varsaymaktadırlar. İnsanların 'doğası gereği' saçıp savurma, tüketme, şenlik, fedakârlık vb. şeylerden zevk aldıklarını, dolayısıyla enerji fazlalıklarını (artı emek, birikim vb.) harcadıkları için egemen ve özgür olduklarını; böylece gerçek doğalarıyla uyum içinde olmalarından ötürü zevk aldıklarını savunmaktadırlar. Buna göre kapitalist emek ve sonucunda oluşan (emeklilikte rahat bir yaşam gibi nedenlerden dolayı) birikim insan doğasına aykırıdır ve mutlaka harcanmalıdır (Bataille, 2017: 22).

'Enerji fazlalılığı (excess energy)', Bataille'nin düşüncesinde merkezi bir öneme sahiptir. Bataille'nin genel ekonomisindeki bir organizma, kıtlıkla motive edilen klasik ekonominin rasyonel aktörlerinin aksine, normalde kendisine sunulan enerjinin 'fazlalığına' sahiptir.

İnsan açısından düşünüldüğünde enerji fazlalığı, iktisadi faaliyetleri neticesinde oluşan ‘artı-değer’ ve ‘birikim’ gibi olgulardır. Bataille’in üzerinde durduğu konu ise işbu fazlalığın (*lanetli pay*) nasıl harcılandığıdır. Bataille, Lanetli Pay adlı eserinde Aztekler, Lamaizm mensupları, Müslüman toplumlar ve Orta çağ Kiliseleri gibi tarihin farklı noktalarındaki topluluklarda ‘artı-değeri’ harcamanın çeşitli yollarına dikkat çekmektedir. Artı-değerin çeşitli ritüellerde hediye değiş-tokuşu yapılarak ya da ‘şan ve şeref’ karşılığında hibe edilerek harcanması, festival günlerinde, savaşlarda ya da lüks olarak harcanması, kapitalist ‘birikim’ gibi ‘yabancılaşmış’ bir şeye dönüştürülmeyip, enerjisinin (ya da sembolik değerinin) farklı bir nesneye aktarılması fikri, Baudrillard için ‘simgesel/sembolik değişim’ fikrinin temelini oluşturmuştur (Bataille, 2017: 72-73).

Baudrillard, buradan yola çıkarak sembolik/simgesel toplumlar ve üretivist toplumlar (üretim toplumu) ayrımına gitmektedir. 1970'lerin ortalarından itibaren kendisini bilinen Marksist üretim ve sınıf mücadelesi evreninden oldukça farklı bir neo-aristokrat ve metafizik dünya görüşüne çeken Baudrillard, bu noktada kapitalizm öncesi toplumların, Bataille'nin genel ekonomi teorisinden ilhamla sembolik değişim biçimleriyle yönetildiğini savunmuştur. Mauss'un hediye teorisinden etkilenen Baudrillard, kapitalizm öncesi toplumların üretim ve faydadan ziyade sembolik değişim yasalarına tabii olduğunu iddia etmiştir (Baudrillard, 2013: 135-145). Böylece, sembolik toplumlar (temelde premodern ve simgesel değişim değiş tokuş etrafında örgütlenen toplumlar) ve üretivist toplumlar (üretim ve emtia borsaları etrafında örgütlenen toplumlar) şeklinde tarihsel bir ayrım yapmıştır. Bu ayrım doğal olarak, tüm toplumlarda üretimin önceliğini ortaya koyan Marksist tarih felsefesini ve Marksist sosyalizm kavramını reddetmesine neden olmuştur. Marksizmin kendisini tamamen farklı değer, kültür ve yaşam biçimlerine sahip bir toplum türü olmaktan ziyade, daha verimli ve adil bir üretim organizasyonu olarak sunduğunu, dolayısıyla kapitalizmden radikal bir kopuş olmadığını savunmuştur (Ritzer, 2003: 320).

‘Sembolik değişim (ya da simgesel değiş-tokuş)’, Baudrillard'ın 1970'lerdeki çalışmalarında kapitalist toplumun değerlerine ve uygulamalarına ‘devrimci’ bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Üretimin Aynasında sembolik değişim kavramını şu şekilde anlatmaktadır: ‘*Sembolik sosyal ilişki, ilkel değişimde ‘fazla’ tüketim ve kasıtlı bir şekilde anti-üretimcilik içeren kesintisiz alım-satım döngüsüdür* (2003: 143).’ Bu nedenle bu terim, kapitalist üretime ve birikime katkıda bulunmayan ve potansiyel olarak üretivist toplumun ‘radikal

bir olumsuzluğunu' oluşturan sembolik veya kültürel faaliyetleri ifade etmektedir. Baudrillard'ın üretim ve araşsal rasyonelitenin (kapitalizm) karşısına sembolik alışverişi koymasđ, Rousseau'nun modern insanlara karşı 'asil vahşiyi' savunmasđ, Durkheim'in modern toplumların soyut bireyciliği ve anomisine karşı premodern toplumların mekanik dayanışmalarının yanında tavır alması, Bataille'nin premodern toplumların harcama ve savurganlığını değerli addetmesi ve Mauss veya Levi-Strauss'un ilkel toplumların/vahşi aklın zenginliğine hayran olmaları gibi ilkeli değerli ve doğal varsayan geleneğin uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böylece Baudrillard, modern düşünce ve toplumun örgütlenme biçimlerine karşı alternatif olarak sembolik değişimi savunmuştur. Değer ve anlam üreten modern taleplere karşı onların imha ve yok edilmesi çağrısında bulunmuştur. Mauss'un hediye alışverişini, Saussure'un anagramlarını ve Freud'un ölüm dürtüsü konseptini örnek veren Baudrillard, retim, kapitalizm, rasyonellik ve anlam biçimlerinden kaçış teklif etmektedir. Paradoksal sembolik değişim kavramđ, kendisini modern konumlardan özgürleştirme ve modern toplumun dışında devrimci bir pozisyon arama arzusunun ifadesi olarak açıklanabilir. Modern değerlere karşı Baudrillard, onların yok edilmesini ve imha edilmesini savunmuştur (Baudrillard, 2016: 37-65).

1.2. Simülasyon, Hiper gerçeklik ve Birbirine Geçme

1970'lerin ortalarında yaptđđ çalışmada Baudrillard, modern öncesi sembolik toplumlar ve modern toplumlar arasındaki kopuş kadar radikal olan bir başka tarihsel ayırım ortaya koymaktadır. Baudrillard sistematik bir biçimde, sembolik değişim çerçevesinde örgütlenen premodern toplumlar, üretim etrafında örgütlenmiş modern toplumlar ve gerçeği televizyon, bilgisayar siber ve sanal gerçeklikte olduğu gibi simüle eden kültürel temsil biçimleri anlamına gelen '**simülasyon**' etrafında örgütlenmiş **post modern toplumlar** arasında 'farklılıkları' geliştirmeye başlar. Baudrillard, retim ve fayda etrafında örgütlenen modern toplumlar ile simülasyon etrafında örgütlenen post modern toplumlar arasındaki ayırımın, modern toplumlarla modern öncesi toplumlar arasındaki ayırım kadar büyük olduğuna inanmaktadır (Powell, 1998: 31).

Baudrillard, post modern ile modern olanın kopuşuyla birlikte ‘politik ekonominin’, üretimin toplumun örgütlenme biçimi olduğu bir dönemin ve dolayısıyla Marksizmin sonunu şu satırlarla ilan eder:

Artık üretim çağı sona ermiştir. Bu olay, Batıda ticari değer yasaının ortaya çıkmasıyla, yani ekonomi politikte aynı döneme rastlamaktadır. [...] Ticari değer kapitalizm için bir hayat memmat meselesi -devrim de üretim biçimi üzerine oturtulmuş bir düşünceyse- bu durumda kapitalizm ve devrimin saf dışı edildiği bir düzende yaşadığımız söylenebilir... (Baudrillard, 2016: 17).

‘Son’ söylemi, tarihsel olarak post modern bir kırılmayı veya kopuşu ilan ettiğini göstermektedir. Baudrillard’a göre insanlar bu kırılmadan itibaren toplumsal yeniden üretimin (bilgi işleme, iletişim ve bilgi endüstrileri vb.) toplumun örgütlenme biçimi olarak üretimin yerini aldığı yeni bir simülasyon çağında yaşamaktadır. Bu dönemde emek, artık bir ‘güç’ değil, ‘diğer göstergeler arasında yer alan sıradan bir göstergedir’ (Baudrillard, 2016: 19). Emek, bu durumda öncelikle üretken değildir, ancak birinin sosyal konumunun, yaşam biçiminin ve hizmet biçiminin bir göstergesidir. Ücretler de kişinin işi ile ne ürettiği ve sistemdeki yeri ile rasyonel bir ilişkisi yoktur. Ancak, en önemlisi, politik ekonomi artık temel, sosyal belirleyici ve hatta başka fenomenlerin yorumlanıp açıklanabileceği yapısal bir gerçeklik değildir (Baudrillard, 2016: 59). Bugün insanlar, imgeler, görsel performanslar ve göstergeler oyunundaki simülasyonun ‘hiper gerçekliğinde’ yaşamaktadır.

Baudrillard'ın çerçevesini çizmeye çalıştığı yeni teoride, sermaye ve politik ekonomi eskisi gibi Marksist evrene ait olmayan radikal biçimlerde yer almaya başlar. Bundan böyle, göstergeler ve kodlar, sürekli genişleyen ve döngüsel olan diğer işaretler ve yeni işaret makineleri üretmekte ve çoğaltmaktadır. Sermayenin yerini teknoloji, üretimin yerini ise semiyurji (imgelerin, bilgilerin ve göstergelerin çoğalması) alır. Baudrillard'ın bu yorumu, toplumların çözümlenmesinde teknolojik determinizm ve politik ekonominin açıklayıcı bir ilke olduğunu reddetmesi olarak anlaşılır ve postmodernist bir tavır olarak değerlendirilir (Douglas, 1989).

Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm ve Simülaklar ve Simülasyon çalışmalarında Baudrillard, modern ve post modern toplumlar arasındaki temel bir kopuşu ifade eder. Baudrillard'a göre, modern toplumlar meta üretimi ve tüketimi etrafında örgütlenirken, post modern toplumlarda ise kodların, modellerin ve göstergelerin yeni bir sosyal düzenin düzenleyici biçimleri olduğu simülasyon hüküm sürmektedir. Simülasyon toplumunda, kimlikler görüntülerin (imajlar) tahsis edilmesi ile oluşturulur; kodlar ve modeller bireylerin kendilerini nasıl algıladıklarını ve diğer insanlarla ilişkilerini belirler. Ekonomi, politika, sosyal yaşam ve kültür, simülasyona tabidir; kodlar ve modeller malların tüketimini ve kullanımını, politikaları, kültür üretim-tüketimini ve günlük yaşamı nasıl yaşayacağımızı belirler (Ritzer, 2003: 320).

Baudrillard'ın post modern dünyası, sosyal sınıflar, toplumsal cinsiyetler, siyasi eğilimler gibi önemli sınırların ve ayrımların iktidarını kaybettiği dünyadır. Eğer modern toplumlar, klasik sosyal teori açısından 'farklılaşma' ile karakterize edilmişlerse, Baudrillard için post modern toplumlar, 'aynılaşma/farklılığın kaybolması', ayrımların çöküşü ya da birbirine geçme (implosion) ile karakterize edilir. Baudrillard'ın simülasyon toplumunda, ekonomi, politika, kültür, cinsellik ve sosyal alanları birbirine geçmiştir. Bu etkileyici karışım, ekonomi temelde kültür, politika ve diğer alanlar tarafından şekillenirken bir zamanlar farklılığın ve muhalifliğin alanı olan sanat da ekonomi ve politika tarafından emilmektedir. Bu durumda, bireyler ve gruplar arasındaki farklar, sosyal teorinin bir zamanlar üzerinde odaklandığı sosyal sınırlar ve yapılar hızla mutasyona uğramakta veya çözülmektedir (Ritzer, 2003: 321).

Türkiye'de Jean Baudrillard'ın kitaplarını Fransızcadan Türkçeye çevirerek Baudrillard'ı ve düşünce sistemini anlamamıza oldukça büyük katkısı olan Oğuz Adanır'a göre (2008: 14) '*en yalın tanımıyla simülasyon, olmayan bir şeyi var gibi göstermektir. Simülasyon gerçeğin tüm göstergelerine sahip olduğu halde, gerçeğin kendisi olmayandır.*' Latince '*simil*' ve '*simulare*' kelimelerinden türetilen **simülasyon** kelimesini Baudrillard ilk defa Üretimin Aynası (1973) adlı eserinde kullanmıştır. Simülasyon, gerçeğin kopyasıdır. Keza İngilizcede 'benzer' anlamına gelen 'similar' kelimesi de simülasyonla kökteştir.

Günümüzdeki yaygın anlamıyla simülasyon, endüstride, bilimde ve eğitimde, test koşullarında gerçek olayları ve süreçleri yeniden üreten bir araştırma tekniğidir. Gerçek

dünyadaki bir sürecin veya sistemin zaman içindeki operasyonunun taklididir (Banks ve diğerleri, 2001: 3). Baudrillard'ın simülasyon kavramı ile vurgulamak istediği de 'gerçeğin yerini alan kopyaların' egemen hale gelmesidir. Bir diğer önemli kavram olan **simülakr** ise, orijinal olmayan veya orijinal olmayan şeyleri gösteren kopyanın kopyası olan görünümün anlamına gelmektedir (Goldman – Papson, 2003). Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon kitabının girişinde **simülakr**, **simülasyon** ve **simüle etmek** terimlerini şu şekilde tanımlamaktadır:

***Simülakr:** Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm.*

***Simüle etmek:** Gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak.*

***Simülasyon:** Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi (Baudrillard, 2016: 12).*

Simülasyon ve simülakr terimleri, görüldüğü üzere birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Simülasyon, ilk önce 'aldatma niyetiyle simüle etme eylemi veya uygulaması'; 'yanlış bir varsayım veya görüntü; 'bir şeyin yüzeyine benzerlik veya taklit etme' ve son olarak da 'davranışı taklit etme tekniği' olarak tanımlanır. Bütün bu tanımlar, simülasyonun genellikle bir dizi eylemde olduğu ve bir süreç içerdiğini, bununla birlikte aldatıcı bir keyfiyete sahip olduğunu anlatmaktadır. Simülakr ise 'bir tanrı, kişi veya şeyin temsili olarak yapılmış maddi bir imge'; 'özel niteliklerine sahip olmadan, sadece belirli bir şeyin biçimini veya görüntüsünü haiz bir şey' olarak tanımlanır. Simülasyon gibi, simülakr da sadece yüzey seviyesinde taklit ettiği şeye benzerlik gösterir ancak; simülasyonun **bir işlem veya durum taklitçiliğinin** aksine, simülatör **statik bir varlık** olarak tanımlanır.

Baudrillard'a göre simülakrlar veya simülasyon aniden oluşmamıştır. Gerçek ve simülakr arasındaki ilişki adım adım tarih boyunca değişmiştir. Michel Foucault'nun *The Order of Things* kitabından derinden etkilenen Baudrillard, teorisini inşa ederken tarihsel açıdan farklı simülakr düzenlerinden bahsetmektedir. Simülakrın birinci düzeni, sınırlı sayıda ve ilahi zannedilen göstergelerin sabit hiyerarşilerinden oluşan bir sistem tarafından organize edilen feodal dönemden, sanayi devrimine kadar süren *klasik* dönemdir. Klasik dönemi belirleyen

simülakr ‘biçimin kopyalanmasıdır’. Baudrillard için bu dönemin simülakrları ‘doğal simülakrlardır.’ Tanrının yaratmış olduğu doğayı taklit ve kopyalama üstüne kurulmuş, uyumlu ve iyimser simülakrlardır (Güzel, 2015: 68). Simülakrın birinci düzeninde, doğanın dış gerçekliğini temsil eden göstergeler, orijinaline atıfta bulunmaktadır. Bu döneme örnek olarak ‘harita, roman ve resim’ gibi açıkça gerçeğin yapay bir temsildir olan şeyler örnek verilir. Baudrillard, gerçeği doğru bir şekilde temsil eden/yeniden canlandıran kopyaların olduğu bu simülakr düzenini Rönesans dönemiyle ilişkilendirir.

İkinci simülakr düzeni Endüstri Devrimi ile birlikte ortaya çıkmıştır. Simülakr, bu aşamada birebir kopyalar mekanik ve endüstriyel kitle üretimi ile sınırsız bir şekilde yeniden üretilebilmektedir. Yayılma eğilimine sahip bu simülakrlar, *üretici ve çalışan simülakrlardır*. Bu düzende temsil ve gerçeklik arasındaki farklar, seri olarak yeniden üretilebilir kopyaların çoğalması nedeniyle bozulmaya başlamaktadır. Emtiaların gerçeği taklit etme kabiliyeti orijinal versiyonun otoritesinin yerini almakla tehdit etmektedir. Çünkü kopya prototipi kadar ‘gerçektir’ (Hagerty, 2004: 49-68). Bununla birlikte bu aşamada gerçek hala erişilebilir durumdadır. Eleştirel ya da etkili politik eylemle, gerçek olanın saklı gerçeğine erişebildiğine hala inanılmaktadır.

Simülasyonun üçüncü aşaması post-modern dönemle ilişkilendirilir. Bu aşamada imgenin/görüntünün önceliği ile karşı karşıyayızdır. Yani temsil gerçekten önce gelir ve onu belirler. Artık gerçeklik ile temsili arasında bir ayrım yoktur; sadece simülasyon bulunmaktadır. Baudrillard için gerçek zaten her zaman inşa edilmiştir. Yanlışlıkla gerçek gerçeklik olduğuna inandığımız bu hayal edilen gerçek, simülakrın üçüncü sırasına, simülasyona girdiğimizde kaybettiğimiz şeydir. Simülasyon bu aşamada gerçek referansları ve gerçek olanı temsilden ayırarak yok eder. Baudrillard’a göre gerçek ile temsili arasındaki ayrımı yaptığımız sürece, gerçeğin görüntü değil, dünyada olduğu fikrine dayanmak mümkündür. Fakat simülasyon bu ayrımı ortadan kaldırmış ve artık gerçeğin nesnel dünyada bir yerde bulunabilmesi mümkün değildir. Baudrillard, bunu örneklemek için Disneyland örneğini verir. Disneyland’e giden bir çocuk Mickey Mouse kostümü giyen bir oyuncu görür ve ‘*İşte bu gerçek Mickey Mouse!*’ diye düşünebilir. Ne var ki gerçek Mickey Mouse diye bir şey yoktur. Mickey Mouse her zaman bir simülasyondur. O kostüm, gerçek referansları olmayan bir simülasyonun kopyasıdır (Baudrillard, 2009: 409-415).

Simülakr düzenlerini tarihsel olarak üç aşamada ele alırken, buna paralel olarak ‘imge/görünüm düzenini’ de dört aşamaya ayırmaktadır. Simülakrlar ve Simülasyon kitabında imgeye özgü aşamaları şu şekilde sıralamaktadır:

1. İmgenin derin bir gerçekliğin yansıttığı aşama.
2. İmgenin gerçekliği değiştirdiği ve gizlediği aşama.
3. İmgenin bir gerçekliğin yokluğunu gizlediği aşama.
4. İmgenin gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmadığı, kendi kendinin saf simülakrı olduğu aşama (Baudrillard, 2016: 20).

İlk aşamadaki imge, kendisine inandığımız güven veren bir imge/kopyadır. Baudrillard’a göre kutsal bir görev yaptığı için olumlu bir niteliğe sahiptir. **İkinci aşamada** imge gerçekliği çarpıtmaktadır. Gerçeği maskeleyen ve doğasını değiştiren sadakatsiz bir kopya olduğu için olumsuz bir niteliğe sahiptir. Bu aşamada, göstergeler ve imgeler bize gerçeği sadık bir şekilde göstermez ancak gösterge gerçeği tam anlamıyla kapsayamadığı için belirsiz bir gerçekliğin varlığına dair ipucu verebilir. **Üçüncü aşamada** imge, sadık bir kopyası olduğunu iddia ettiği gerçeğin yokluğunu gizlemektedir. Yani orijinali (asıl gerçek) olmayan bir kopyadır. Baudrillard, bu aşamadaki imgenin ‘büyüleme aracı’ olduğunu ifade etmektedir. **Dördüncü aşama**, simülakrın herhangi bir gerçeklikle hiçbir ilişkisinin olmadığı, saf simülakrdır. Burada, göstergeler yalnızca diğer göstergeleri temsil eder. Görüntünün herhangi bir gerçeklik ve gerçekle hiçbir ilgisinin olmadığı dördüncü aşamada göstergeler hiçbir referansa sahip değildir. Simülasyona giriş üçüncü aşamada başlar. Çünkü *‘simülasyon, herhangi bir gösterge sistemi tarafından yeterince sofistike ve özerk hale geldiğinde, kendi referansını ortadan kaldırmak için yaratılan durumdur’* (Smith, 2003: 21).

Baudrillard, hem simülakrlar hem de göstergeler için tarihsel değişimi açıklayan devinim çizgisi ya da bu fenomenlerin kökenine inen bir tür şecere oluşturma girişiminde bulunmuştur. Simülakr ve imgeler için aşama aşama gerçeğin boş işaretlere dönüştürüldüğü hiper gerçekliğe geçişin kısa bir tarihçesini özetleyen Baudrillard’ın bu girişimi, Marx’ın Felsefenin Sefaleti (2011) kitabındaki ‘değişim değeri’ kavramı için yaptığı arkeolojiye benzer bir girişimdir. Baudrillard aynı tarihsel çözümlemeyi yine simülakr ve gösterge

düzenlerine paralel olarak ‘değer yasasında’ da yapmaktadır. Ona göre rönesanstan bu yana simülakrlar, değer yasası ile birlikte çarpışarak değişmektedir.

1. Sahte olanın baskın olduğu rönesanstan sanayi devrimine kadar geçerli olan ‘klasik dönemin’ değer yasası ‘**doğal değer yasası**’;
2. Üretimin baskın olduğu endüstri devrimi sonrasında dönemin değer yasası ‘**ticari değer yasası**’;
3. Kodlar tarafından yönetilen simülasyon döneminin değer yasası ‘**yapısal değer yasası**’;
4. Hiçbir referans noktasının ve değer yasasının olmadığı pür simülasyon dönemi olan bugün ise değer ‘**fraktal**’ aşamadır (Gane, 2008: 71).

Baudrillard simülakrlar, göstergeler/imgeler ve değer yasası olmak üzere üç farklı düzeni tarihselleştirerek simülasyonun birkaç aşamalı evrimden sonra ortaya çıktığını anlatmaya çalışır. Rönesans döneminden sanayi devrimine kadar olan klasik dönemde gerçek biçimsel olarak kopyalanmıştır. Taklit imgesi burada ilk aşamadır; gerçek hala var olduğu ve onu yansıttığı için olumludur. Bu dönemde cari olan değer yasası, taklidin gerçek dünya ambiyansını çağırın yapısından dolayı doğal değer yasasıdır. Endüstri devriminden XX. yüzyılın sonlarına kadar süren ikinci dönem olan sanayileşme döneminde simülakrların biçimi *üreticiliktir*. İmgenin/göstergenin gerçeği gizlediği ve çarpıttığı bu ikinci aşamaya ‘ticari değer yasası’ hâkimdir. Buraya kadar ‘eşdeğerlik ilkesi’ hala mevcuttur. Eşdeğerlik ilkesi belirli bir şeyin/metanın değerinin bir başka şeye (para, gösterge ya da başka bir meta) eşdeğer olduğunu anlatmaktadır. Buna göre bu iki aşamada ‘gerçek’ ile ‘göstergesi’ arasında eşdeğerlik ilkesi ve bu ilkenin hayat verdiği ‘yeniden canlandırma’ hala mümkün (Habib, 2018: 45).

Post-modern dönem ile başlayan simülakrların üçüncü aşamasında ise kodun ve modellerin belirlediği biçim ‘*simülasyondur*’ ve bu evrede imge gerçekliği değil, gerçekliğin yokluğunu gizlemektedir. Bu noktada hâkim olan değer yasası, ticari değer yasasını ortadan kaldırarak devrim yapan ‘yapısal değer yasasıdır’. Saussure ve Marx’ın öngöremediği bu yapısal devrim sonucunda gösterge ve metaların değerini belirleyen artık sadece kodlar, dizgeler ve modellerdir (Ünal, 2003: 39-44). Göstergeler, orijinallerine tercih edilecek şekilde üretilir

ve çoğaltılır. Kopyalar veya simülatörler gerçeklerden daha gerçektir. ‘*Orijinalin kendisinden daha fazla meşruiyet, değer ve güç kazanırlar*’ (McGuigan, 1999: 153). Böylece, yeni teknolojilerin ani patlaması, özellikle kitle iletişim araçları, yeni gerçeklik için sağlıklı bir zemin hazırlar.

Baudrillard, simülasyon evreni için birbirinden farklı analogiler kullanır. Simülakrlar ve Simülasyon (1981) adlı kitabında simülasyonu hastalık üzerinden şu şekilde tarif etmektedir: ‘*Simüle etmek "-mış" gibi yapmak değildir... Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bu hastalığı simüle eden kişiye kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir. Bu durumda ‘...mış’ gibi yapmak ya da gizlemek, gerçeklik ilkesine zarar vermemektedir. Simülasyon, gerçekle sahte arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır*’ (Baudrillard, 2016: 16). Bir başka analogi ise Jorge Luis Borges’un yazdığı ‘Bilimde Kusursuz Üzerine’ adlı kısa hikâyeden türetilmiştir. Masala göre bir imparatorlukta haritacılık o kadar gelişmiştir ki, bir eyaletin haritası eyaletin toplam yüzölçümü ile birebir aynı hale gelmiştir. Bir zaman sonra çöken imparatorluktan geriye kalan tek şey parçalanmış haritadır. Doğal boyutlu harita kullanılamaz hale getirildikten sonra, gerçek krallığın kalıntılarından dolayı dilenciler ve hayvanlar haritada yaşamaya başlar. Bu nedenle, krallığın haritası sadece derin bir gerçekliğin çürümesi anlamına gelir. Elde kalan haritanın parçaları (gösterge) imparatorluğun harap olmuş alanlarını (gerçeklik) temsil ettiği için (yeniden canlandırma) bu haliyle ikinci simülakr düzenine ait bir örnektir.

Baudrillard, görüntünün herhangi bir gerçeklikle hiçbir ilişkisinin olmadığı saf bir simülakr çağında yaşadığımızı anlatabilmek için Borges hikâyesini tersine çevirir ve haritanın krallıktan önce geldiğini, krallığın haritaya dayandığını ve sadece asılsız bir kopya olarak hayatta kalanın harita olduğunu savunur. Baudrillard bu alegoriyle gerçek bir toprak parçası (orijinal) olmasa bile haritalandırabilmenin mümkün olmasını değil; simülasyon çağında ne haritanın ne de toprağın mümkün olabileğini anlatmaya çalışmaktadır. ‘*Ancak bu kez ortada ne harita vardır ne de toprak, çünkü soyutlamayı ilginç ve çekici kılan haritayla toprak arasındaki o kesin ayırım artık yoktur.*’ Artık bir köken ve gerçeklikten yoksun modeller ve kodlar aracılığıyla türetilen ‘hiper gerçek’ yani simülasyon vardır (Baudrillard, 2016: 14).

Baudrillard’ın post-modern evreni, eğlence, bilgi ve iletişim teknolojilerinin, günlük yaşamı düzenleyen kodların ve modellerin yanı sıra, günlük yaşamın sıradan/bayağı sahnelerinden

daha yoğun deneyimler sağladığı bir hiper gerçekliktir. Hiper gerçeğin alanı (örneğin, gerçekliğin medya simülasyonları, Disneyland ve diğer eğlence parkları, alışveriş merkezleri, tüketici fantezileri, TV sporları vb.) gerçek olandan daha gerçektir, bu nedenle hiper gerçeğin modelleri, görüntüleri ve kodları düşünce ve davranışları kontrol etmek ister (Ritzer, 2003: 321). Baudrillard simülakrlar ve Simülasyon'da (1981), hiper gerçekliğin gerçek olan tüm referanslardan özerk ve özgür olduğunu; görüntüler ile referansları arasında bir ayrım olmadığını savunmaktadır.

Hipergerçek; simülakr, gösterge ve değer yasası düzenlerinin aşama aşama evrimsel bir sürecin sonucu olarak simülasyonun ürettiği gerçekliktir. Simüle edilen, modellerden yaratılan ya da modellere atıfta bulunularak tanımlanan, üretilmiş özel bir sosyal gerçeklik türüdür. Gerçeğin üzerine ya da onun yerine döşenmiş ekstra bir katman da denebilir. Gerçek ile temsili arasındaki sınırı yıkma etkisinden dolayı gerçeklerden daha gerçekçi olarak deneyimlenir. Hiper gerçeklik, gerçeklik ile temsili arasındaki ayrımın ortadan kalkması bakımından diğer gerçekliklerden farklıdır. Gerçeklik siberetik bir oyun haline gelmiş bulunmaktadır. Sanki belli bir zamanda, gerçek geride bırakılmış ve şimdiye kadar hiç fark edilmemiştir. Hiper-gerçek bir şeyin taklidi ya da kopyası değil; bir şekilde gerçeği yok ederek onun yerine geçmiş simüle edilmiş gerçekliktir (Güzel, 2009: 126).

Hipergerçek dünyada, medya ve imgeleri etrafa yayılmakta ve bundan dolayı yaşanan simülasyon 'gerçek' olarak kabul edilmektedir. 'Anlam' eksikliğini farkına varamayan kitleler için gerçekliğin bu türü kaçınılmaz hale gelmektedir. Kitlelerin iradesini yok etmek için daha fazla hiper gerçeklik ve simülakrı kullanılmaktadır. Medyanın tüketilmesi, hiper gerçekliğe daha fazla gömülmeye neden olmaktadır. Baudrillard'a göre Körfez Savaşı hiç olmamıştır. Medya araçlarıyla sunulan bombalama sahneleri tamamen sanal ve hiper gerçektir. Savaş görüntüleriyle günden güne bombalanan fiziksel bir yer değil; bizzat kitlelerin zihinleridir. Savaş, Batı açısından 'gerçekte gerçekleşmemiştir'. Seyircilerin savaş hakkında bildiği her şey propaganda görüntüsü şeklinde olmuştur. Medya sunumları, çatışmada gerçekte ne olduğu ile simülatif sunum arasında bir ayrım yapabilmeyi imkânsız kılmıştır. Bundan dolayı herkesi 'medya zehirlenmesinin rehinelere' olarak görmektedir (Baudrillard, 1995).

Baudrillard'ın, simülasyon teorisini uyguladığı bir başka örnek Disneyland'dır. Baudrillard, Disneyland'ın Amerika'nın bir temsili olmadığını, Amerika'nın kendisinin olduğunu savunmuştur. Disneyland'ın varlığı, yalnızca Amerika'nın geri kalanının 'gerçek' olduğuna dair yanlış inancı sağlamak içindir. Aslında, Disneyland'ın içinde ya da dışında olanlar arasında bir fark yoktur. Disneyland içinde bulunan simülasyon, Amerika'nın genelinde sabittir. Baudrillard, Disneyland'ın medya seçkinlerinin hiper-gerçekliği pekiştirmek için kullandığı araçlardan biri olduğuna inanmaktadır. *Disneyland, Amerika gerçekliğinin ayrılmaz bir parçasıdır ya da aynı şekilde Amerika, hiper gerçek Disneyland modemesinin bir parçasıdır* (Gane, 2008: 69). Simülasyonu anlamak, Disneyland ve 'gerçeklik' arasında fark edilebilir bir fark olmadığını anlamak olacaktır.

Baudrillard'a göre simülasyon sürecini ve bu süreçinde oluşan hiper gerçekliği meydana getiren mekanizmalardan biri de birbirine geçmedir (implosion). İçeriden patlama ya da birbirine geçme olarak tercüme edilen 'implosion' olgusu, zıt kutupların birbiri içinde eriyerek farkın ve ayrımın kalmadığı bir durumu ifade etmektedir. Baudrillard, bu kavramı Simülasyon ve Simülasyon kitabında şu şekilde ifade etmektedir:

*Bundan böyle bir kutbun diğerinden ayrılmasını sağlayabilecek hiçbir şey yoktur. İki kutup sanki akıl almaz bir şekilde **birbirine geçmiştir**. Sanki o geleneksel iki kutuptan biri, diğeri tarafından emilmiş gibidir. Bu bir implosion'dur (için için kaynama, patlama diyebileceğimiz bir şekilde bir kutbun diğer içinde erimesidir) yani yıldız hala parlayan nedensellik, determinasyon ve ayırımımlama yöntemlerinin pozitif ve negatif elektrik enerjileriyle birlikte yutulmalarıdır. Bu bir anlam implosion'udur. **Simülasyon da zaten tam bu noktada devreye girmektedir** (Baudrillard, 2016: 56).*

Baudrillard, implosion/birbirine geçme kavramını Marshall McLuhan'ın medya teorisinden ödünç almıştır. Birbirine geçme/için için kaynama (implosion), Marksizmdaki 'iç çelişkiler' fikrine benzemektedir. Sistemin kendi dinamiklerinden kaynaklanan çökme eğilimidir. Hem McLuhan hem de Baudrillard'ın *implosion*'a dair hipotezi, tersine çevrilebilirlik prensibine dayanır. Patlamadan (explosion) için için kaynamaya/birbirine geçmeye (implosion) bir geçişi artıran aşırı ısınma veya ölümcül bir olay olarak tarif edilir (Genosko, 2005: 11). Sistem genişler ve sınırlarına ulaşır; gidebileceği en uç noktaya kadar giderek, doyuma ulaşmış tükenmeye başladığında tersine çevirme süreciyle karşılaşılır (Baudrillard, 2016:

166). Baudrillard bu olayı Einstein'ın görecelilik teorisindeki 4. boyuta benzeterek açıklamaktadır:

Oysa buna bir 'boyut' bile denilemez ya da ona dördüncü boyut demek gerekecektir (Zaten Einstein'cı görecelik terimleriyle konuşmak gerekirse, bu dördüncü boyut da farklı kutuplardan oluşan zaman ve mekân boyutunun yutulmasıyla açıklanmaktadır) (Baudrillard, 2016: 56).

Sistem için sorun, göstergelerin bir şeye atıfta bulunmak için ayrı bir gerçekliğe ihtiyaç duymasındır. Mevcut simülasyon rejiminde, toplumsal gerçeklikler onlardan önce gelen gösterge ve modellerden üretilir. Model bir kerede 'hiper-gerçek', ortam ve mesajı üretir. Rejimden ayrı olan gerçeklik yok edilir, sistemin dışına atılır ya da dâhil edilir. Göstergeler herhangi bir şeyi ifade etmeyi bırakır. Tüm göstergeler veya referanslar Mobius şeridi gibi kısır döngüsel bir biçimde birleştirilir. Hakikat, eşitlikler, rasyonel ayrımlar bozulur. Net bir dışsallık ya da referans olmadığı için, gerçeklik etkisi bozulur. *Birbirine geçme*, gerçek olanın tüm enerjisini yutmaktadır.

Baudrillard, modadan, sanata, sanattan siyasete kadar her şeyde aynı problemi görmektedir. Sorun yapısalıdır. Sistem doygunluğa ulaştığında, kara delik gibi kendi kendine düşmeye başlar. Doygunluk atalete yol açar. Baudrillard'a göre, küresel şehirler çoktan kara delikler haline gelmiş, eski sosyal olguları ve anlamları yiyip tüketmişlerdir. Hipermarketler (büyük süpermarketler), alışveriş merkezleri ve ulaşım ağları gibi yerler etrafında düzenlenmiş tamamen işlevsel bölgeler haline gelmişlerdir. Bugün alışveriş merkezleri aynı zamanda sigorta acenteliği, banka otomatlığı, eczacılık, iletişim sağlayıcılık, kargo dağıtımını yapmaktadır.

Günümüz üniversiteleri aynı zamanda kurumsal araştırma taşeronluğu, mesleki eğitmenlik, göçmen gözlemciliği, marka ve patent üreticiliği, barınacak yurt sağlama işlemleri yapmaktadır. Artık hiçbir kurum belirli bir çekirdek işlevle tanımlanamamaktadır (Baudrillard, 2016: 112). Spesifik bir işlevi olmayan bir multifonksiyonellik hâkimdir. Tüm farklı işlevler geçmiş, gelecek veya ayırım olmadan eş zamanlı hale gelmiştir. Simüle edilen dünyada tüm zihinsel, zamansal, mekânsal ve işaretli koordinatlar birbirinin yerine geçebilir hale gelmiş; her şey *birbirine geçmiştir*.

1.3. George Ritzer ve Birbirine Geçme

Jean Baudrillard'ın *simülasyon* ve *birbirine geçme (implosion)* kuramından etkilenen günümüz düşünürlerinden biri de Amerikalı sosyolog George Ritzer'dir. 14 Ekim 1940 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan Ritzer, küreselleşme, meta teori, tüketim kalıpları, modern ve post modern sosyal teori üzerine çalışan seçkin bir sosyoloji profesörüdür. Ritzer, kendi teorilerini yaratmanın yanı sıra, *Enchanting a Disenchanted World* (2005) (*Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*); *Modern Sociological Theory* (2007) (*Modern Sosyoloji Kuramları*); *Sociological Theory* (2007) (*Sosyoloji Kuramları*); *Classical Sociological Theory* (2010) (*Klasik Sosyoloji Kuramları*); *Globalization: A Basic Text* (2010) (*Küresel Dünya*) ve *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: THA Basics* (2012) (*Çağdaş Sosyoloji Kuramları*) gibi birçok genel sosyoloji kitabı yazmıştır. Sosyoloji literatürüne yaptığı en büyük katkılardan biri 'McDonalddlaşma' terimini icat etmesidir (Rojek, 2007: 3-21).

Ritzer, '*Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek (Enchanting a Disenchanted World)*' (2005) kitabında alışveriş merkezleri, gemi turları, Las Vegas, Dünya Çapında Ağ, McDonald's, Hollywood, kredi kartları ve şu anda 'tükettiğimiz' diğer tüm yöntemleri incelemektedir. Bu kitapta Ritzer'in temel tezi, toplumumuzun, tüketme şeklimiz ve seviyemizden dolayı temel değişikliklere uğradığıdır. Kapitalizmi yeni bir düzeye çıkarmakta, bizi içerisinde daha uzun süre kalmaya iten ve daha fazla tüketmemizi sağlayacak şekilde büyüleyen yerler olan 'tüketim katedrallerini/mabetlerini' nasıl yarattığımızı göstermektedir. post modern tüketim araçları yeni gösteriler aracılığıyla bireyleri ayartarak sürekli olarak *yeniden büyülemektedir* (Ritzer, 2018: 22).

Ritzer'in argümanı Jean Baudrillard, Max Weber ve Benjamin R. Barber gibi önemli yazarlara dayanmaktadır. 'Yeni tüketim araçlarını' Hıristiyan Batı toplumunda, kent başkilisesi olan katedrallere benzeterek işe başlar. Temel iddiası, savaş sonrası dönemde, pazarın basit bir mal ve hizmet sunumundan öteye geçerek gösterilere, fantastik dünyalara ve ekstravaganzalara (abartılı teatral gösteri) dönüştüğü tüketimde bir devrim yaşandığı yönündedir. Ritzer düşüncelerini örneklemek adına sık sık Las Vegas, Dubai, Disneyworld

ve Times Meydanı gibi bölgelere atıfta bulunmaktadır. Örneğin, diğer ‘gerçek’ manzaraların ve insan yapımı mucizelerin (Monte Carlo, Bellagio, Venedik, Paris ve New York City gibi) 'simülasyonları' ile ziyaretçilerin çoğunu çeken Las Vegas'tır. Ritzer'e göre, Ölüm Vadisi (Las Vegas yakınlarındaki doğa harikası ulusal park) Nevada'daki harikalar diyarında ağırlanan onbinlerce turist ile karşılaştırıldığında çok daha az turist çekmektedir (Ritzer, 2018: 181).

Bununla birlikte, çağdaş yaşamın 'yeniden-büyüleyicisi' olarak hareket eden büyüdü dünyaların inşası, Las Vegas gibi eşsiz yerlerle sınırlı değildir. Ritzer için alışveriş merkezleri, stadyumlar, eğitim merkezleri, yolcu gemileri, süper mağazalar, oteller, küçük kasabalar ve hatta mozoleler (anıt mezar) bile görülmeye değer hale gelmiştir. Birbirine geçmenin (imposion) veya tüketim alanlarının farklı yerlerle harmanlanmasının en ilginç örneklerinden birisi alışveriş merkezleriyle boy ölçüşecek kadar çeşitli fonksiyonellikler edinmiş olan eğitim alanlarıdır. McDonald, KFC, Starbucks gibi yiyecek zincirleri gibi tüketici alanlarının eğitim alanı içinde kurulmasına izin veren ABD'li eğitim kurumları diğer okul ve kolejlerle rekabet adına artık 'diğer yeni tüketim araçları' gibi hareket etmeye başlamışlardır (Ritzer, 2018: 209).

Ritzer, küresel mali krizin gösterinin geleceği üzerindeki etkilerini göz önünde bulundurarak bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. Sermayenin küresel piyasalardan çekilmesiyle birlikte bazı tüketimin katedrallerinin tarihe karışmasının muhtemel olduğunu öngörmektedir. Düşük maliyetli tüketim katedralleri (Wal-Mart, McDonald's, 'dolar mağazaları') dışında muazzam sermaye harcamasına dayanan büyük ölçekli tüketim manzaralarının birçoğunun, kapıları kapatmaya ve nostaljide kaybolmaya başladığına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Ritzer, büyüdü tüketimin geleceği hakkında çok da karamsar değil. Ona göre Web 2.0 gibi sanal teknolojilerinin inşası ve uygulanması gibi düşük maliyetli gösterilerin tüketim toplumunun geleceğini koruyabilir (Osbaldiston, 2011: 217).

Ritzer, tüketim katedrallerinin (ya da yeni tüketim araçları) kendilerini yeniden büyülemesinin teorik arka planı için **simülasyon**, **birbirine geçme (implosion)** ve **zaman ve mekân manipülasyonu** gibi mekanizmalara başvurmaktadır. Dolayısıyla Jean Baudrillard'ın kuramını yeni tüketim araçlarının ortaya çıkışına uygulamak istemektedir

(Ritzer, 2018: 196). Simülasyonun, ‘gösteri’ ve ‘eğlence’ yaratarak tüketicinin daha fazla zaman geçirmesine ve böylece bir şeyler satın almaya motive ettiği için sık sık kullanıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte Ritzer’e göre tüketim katedralini oluşturan kişilerin simülasyondan başka alternatifleri de zaten bulunmamaktadır. Öyle ki, gerçek ve simüle edilmiş kopyası arasında tercih yapabilecekleri zamanlarda bile simülasyonu kullanmaktadırlar. Örneğin, eğlence parklarının inşasında, ‘gerçek kaya’ kullanma şansına sahipken, inşaatçılar benzetilmiş/simüle edilmiş kaya tercih etmekte çünkü kaya simülakrı ‘daha gerçek’ görünmektedir. Gerçek olanın nadiren heyecan verici olduğu bu çağda, sürekli bir biçimde ‘hiper gerçek’ olan tercih edilmektedir (Ritzer – Stilman, 2001: 90).

Simülasyonlar, tüketim araçlarını kontrol edenlerin çıkarlarını maksimize etmekte daha kolay oldukları için de tercih edilmektedir. Bu nedenle, ‘gerçek’ Büyük Kanyon daha muhteşem yapmak için yapılabilecek çok az şey varken Showcase Alışveriş Merkezi'nin önemli bir bölümünü kaplayan simüle edilmiş Büyük Kanyona yapılabilecek çok fazla şey bulunmaktadır. Büyük Kanyon simülasyonunda yapılan şelale, şimşekli fırtına ve ani sel gösterilerini, ‘gerçek’ Büyük Kanyon için yapmak imkânsızdır. Oysa simüle edilmiş Grand Canyon'daki gösteriye ekleme yapmak, alışveriş merkezine ekleme yapmak kadar basit ve kolaydır (Associated Press, 1999).

Amerika’da Las Vegas şehri tam anlamıyla simüle edilmiş tüketim katedrallerinin merkezidir. Her yıl milyonlarca turist, kumar oynamak ve sıcak bir çölün ortasına inşa edilmiş muhteşem simülasyonları görmek için seyahat etmektedir. Las Vegas şehri, doğal yapısı itibarıyla aslında hiçbir şeyin hayatta kalamayacağı bir çöl üzerine kurulmuştur. Mevcut manzarasının neredeyse her kısmı, kentin simülatif niteliklerinin bir kanıtıdır (Gottdiener – Collins – Dickens, 1999). Kumarhane otelleri bu simülasyonlu kentin en son simülasyonlarıdır. Her ne kadar modern Vegas kumarhane otellerinden biri olan Flamingo bir simülasyon örneği olmasa da birkaç yıl içinde Kumlar, Kum tepeleri, Alaaddin ve Sahra gibi Arap motifi simülasyonlarına kapısını açmıştır.

1968 yılında kapılarını açan Circus Circus bugünün kumarhane otellerini karakterize eden simülasyonlarla birlikte yepyeni bir döneme başlamıştır. Circus Circus içindeki kumarhane simüle edilmiş bir sirkle çevrilmiş ve kumarhanenin tamamı sirk teması etrafında inşa

edilmiştir (Gottdiener, 1997). Kumarhaneler için yapılan bu simülasyonların en önemli amaçlarından biri de sadece kumarbazları değil, aileleri de hedeflemesidir. Disney World'ün Orlando Florida'daki Epcot Çenter gibi, Las Vegas kumarhaneleri de dünyanın farklı, egzotik turistik yerlerini taklit ederek sadece kumarbazları değil aileleri de cezp etmektedir.

Simülasyonlar, rasyonelleştirilmiş ayarların yeniden büyülenmesinin bir yoludur. Simülasyonlar, geleneksel soğuk rasyonelleşmenin etkilerini hafifletmek için kumarhane-oteller gibi birçok yeni tüketim aracının yardımına koşmaktadır. Bununla birlikte, yeni bir tüketim aracının başarısı hem rasyonalizasyon hem de yeniden büyüleme deneyiminin artırılması üzerine kuruludur. Nitekim rasyonalite olmadan, müşteri ordularına verimli bir şekilde hizmet edilememekte, simülasyon olmadan da gereken sıklıktaki ziyaretler mümkün olmamaktadır. Bu nedenle tüketim katedralleri hem rasyonaliteye hem de simülasyona ihtiyaç duymaktadır (Ritzer – Stilman, 2001: 91).

Tüketim katedralleri ya da yeni tüketim araçlarında yeniden büyülemeyi mümkün kılan şeylerden biri simülasyonla birlikte 'birbirine geçme (implosion)' olgusudur. İki veya daha fazla şey arasındaki sınırların aşınması anlamına gelen 'birbirine geçme' postmodernite ile ilişkilendirilmektedir. Modernite, tüketimin diğer faaliyetlerden (örneğin; üretim) aşamalı olarak farklılaşmasıyla karakterize edilmekteyse, tüketim ile sosyal dünyanın diğer yönleri arasındaki sınırların birbiri içinde absorbe olması da postmodernitenin belirtisidir. Bir zamanlar doğal görünen, tüketim ve eğlence arasındaki ayırım bugün itibariyle ortadan kalkmıştır. Benzer şekilde, bir zamanlar kasap, bakkal ve fırın gibi ayrı dükkânlar süpermarket içinde erimiştir. *Implosion (birbirine geçme)*, geniş homojenizasyon; yani farklılıkların yitimi ile sonuçlanmıştır. Son tahlilde birbirine geçme, her şeyin mevcut olduğu herhangi bir yer ve herhangi bir zamanda herhangi bir sınır veya limit bulunmayan bir tüketim dünyasıyla sonuçlanmıştır (Ritzer, 2018: 196).

İnsanların alışkın hale geldiği sınırların ortadan kalkmasının sonuçlardan biri, bir zamanlar aşına oldukları şeylerin yeniden ve tanıdık görünmeyecek şekilde yeniden birleştirildiği yeniden büyülenmiş bir dünyadır. Bu şekilde, çağdaş bir tüketicinin yenilik arzusunu tatmin eden yeni tüketim alanları yaratmak için bir dizi yapı birleştirilebilir ve yeniden birleştirilebilir. Çağdaş tüketici kültüründe bu tür bir rekombinasyonun pek çok örneği

bulunmaktadır: Egzersiz ekipmanlarına sahip çamaşırhaneler, sosyalleşmek için dinlenme salonları ile sağlık kulüpleri, sinema salonu olan restoranlar ve internet erişimli kahvehaneler. Bu görünümünün her biri müşterileri çekmek için yeni bir kombinasyona dayanmakta ve böylece rutin tüketimin taze ve farklı görünmesi sağlanmaktadır (Ritzer – Stilman, 2001: 92).

Birbirine geçen bu tüketim dünyaları, insanların daha yüksek seviyelerde tüketmesine neden olacak bir tür gösteri yaratmaktadır. Çok uzun zaman önce, neredeyse sadece kumarbazların gittiği bir yer olan Las Vegas, bugün, simülasyonlar ve birbirine geçme sayesinde kumarbaz olmayan çok geniş bir kitleyi çekebilmektedir. Örneğin, MGM Grand ve Circus Circus adlı tüketim alanlarında, otel, bir kumarhane ve tema parkı ile birbirine girmiştir. Kombine kumarhane / tema parkı, sadece bir kumarhane ya da sadece bir tema parkından çok daha cazip edici görünmektedir.

THA Venetian Oteli, MGM Grand Hotel, Caesar's Palace gibi kumarhane-otellerinde büyük, karmaşık ve pahalı bir alışveriş merkezleri bulunmaktadır. Daha genel bir birbirine geçme de tur ve tüketim arasındaki sınırın aşılmasıyla gerçekleşmiştir. Turizm her zaman mal ve hizmet tüketimine dâhil olmuş olsa da, Las Vegas'ta tüketim turizmin ana noktası olmuştur. Çoğu insan, kumarhanelerde kumar oynamak, eğlence parklarında gezinmek veya alışveriş merkezlerinde alışveriş yapmak olsun, sadece zaman harcamak ve para harcamak niyetiyle sadece Las Vegas'a gitmektedir. Gezmek ve tüketmek arasındaki sınır, Las Vegas'ta kumarhanelerin dünyanın dört bir yanındaki turistik atraksiyonları simüle edebilmesiyle aşınmıştır (Ritzer, 2018: 49-52).

Las Vegas'taki birbirine geçmenin kullanımıyla ilgili ilginç sonuçlardan biri, kumarla ilgili anlamları değiştirmesidir. Las Vegas, esas olarak, artık popüler muhayyilede 'kötülük' veya 'günah' ile ilişkili olmaktan çıkıp son yıllarda 'ailelerin' hedefi haline gelmiştir. Bu, büyük ölçüde, kumarhanelerin kasıtlı olarak, daha ana akım, eğlence ve tüketim biçimlerinin içinde 'erimesi' sayesinde mümkün olagelmıştır. Sonuç iki yönlüdür. Bir yandan kumar, bir alışveriş merkezini veya tema parkını ziyaret etmeye benzeyen meşru bir eğlence biçimi olarak normalleştirilmiştir. Diğer yandan birbirine geçme Las Vegas'ı tatilde aileler için daha cazip bir yer haline getirmiştir. Bu nedenle, kumarhanelerin diğer tüketici ortamlarıyla

birbirine geçmesi, Las Vegas'ı aileleri olan kişiler için daha çekici bir ortam haline getirmiştir.

Las Vegas, simülasyon ve birbirine geçmeye tanık olduğumuz tek yer değil. Mall of America ve Edmonton Mall gibi Amerika'nın devasa alışveriş merkezlerinde eğlence parkı, sinema salonları, büyük spor tesisleri ve alışveriş merkezi birbirine girmiştir. Kumarhane, alışveriş merkezi ve diğer birçok tüketim aracı (örneğin; sağlık spası) yolcu gemisinin içinde *eriyebilmiştir*. Disney World gibi oyun parkları, isim hakkı kullanan dükkânlar, fast food restoranları, zincir mağazalar, alışveriş merkezleri, elektronik mağazalar, yolcu gemileri, stadyumlar, eğitim ortamları, mozoleler ve hatta Easton Town Çenter, Ohio, Dubai, Cotai Kıyı Şeridi, Macau gibi sadece tüketim için oluşturulmuş büyük şehirler ve kasabalar, birbirine geçme ve simülasyonun yoğun olarak kullandığı yeni tüketim araçları hızla artmaktadır (Ritzer – Stilman, 2001: 93).

Tüketim katedrallerinde 'simülasyon' ve 'birbirine geçmeyi' ile birlikte kullanılan bir başka teknik '*zaman ve mekân manipülasyondur*'. Son yıllarda birçok sosyolog, çağdaş sosyal yaşamda zaman ve mekân merkeziliğine odaklanmıştır. Bu minvalde David Harvey'in zaman-mekân sıkışması fikri oldukça önemlidir. Harvey, çağdaş kapitalist ekonominin temel gerçeğinin, üretim süreçlerinin zaman içinde hızlanma ve uzaya yayılma eğilimi olduğuna inanmaktadır. Aynı zamanda, yeni 'post-fordist' üretim süreçleri, geleneksel kitle pazarından ziyade küçük niş pazarlar için üretime olanak sağlamaktadır (Harvey, 1989: 145). Bunun sonucu, tüketim mallarının, yeni ürün karışımlarının artan mevcudiyeti ile birlikte aktığı 'post modern durumdur'. Yeni tüketim araçları zaman ve mekânı hem muhteşem hem de büyüleyici olabilecek şekillerde sıkılaştırmaya meyillidir. Örneğin, bir zamanlar sadece yerel pazarlarda bulunabilen Maryland yengeç kekleri veya Maine ıstakozları gibi ürünler, nakliye ve depoda iyileştirmelerle artık ülke ve dünya genelinde tüketilebilir hale gelmiştir. Herhangi bir ürününün bir gün içinde sipariş edilip, ertesi sabah teslim edilebilmesi oldukça şaşırtıcıdır.

Zaman-mekân sıkıştırma fikri, birbirine geçme fikri ile ortak yönlere sahiptir. Birbirine geçme (implosion) ile farklılaşmış küreler arasındaki sınırlar çözülür, böylece geleneksel uygunluk ve düzen kavramları aşınır. Zaman-uzam sıkıştırmasıyla ise, tüketilen mal, yaşam

tarzı, maddi kültür ve mekânsal açıdan birbirinden farklı lokasyonlara bölünmüş dünya, depolama ve kargolamada ortaya çıkan teknolojik imkânlarla mal bolluğuyla karşı karşıya gelmiştir. Benzer bir zamansal sıkıştırma, ‘nostalji krizinin’ yaşandığı post modern zamanlarda tarihsel olarak eski formların geri dönüşümü çabasında da görünmektedir (Jameson, 1991: 66). Geri dönüşüm ve nostaljiye güzel bir örnek, 1960’ların ve 1970’lerin modasını taklit eden son model Volkswagen Beetle aracıdır.

Yeni tüketim araçlarında zaman-mekân sıkışması bir gösteri haline gelmekte; büyümlü efektler yaratmak için manipüle edilmektedir. Örneğin Las Vegas kumarhanelerindeki zamanın manipülasyonu için birçok yöntem denenmektedir. Bunlardan biri kumarhane ortamında saat gibi zaman belirteçlerinin olmamasını sağlayarak zaman hissini kaybolması; diğeri de olağanüstü etkiler yaratmak için geçmişten, şimdiden ve gelecekte görüntüler, stiller ve mimarinin kullanılmasıdır:

Zamanın sınırlamalarına ve karşı konulmazlığına meydan okur görünen bir gösteri sunan bir deneyimin pazarlandığı fikriyle başlayalım. Las Vegas kumarhaneleri ve genel olarak bu şehir bu fikirle ünlüdür ve çeşitli biçimlerde bunu başarmaya çalışırlar. Birincisi tam anlamıyla günde yirmi dört saat çalışan yerlerdir; yani bir gün hiç ara vermeden ötekine evrilir. İkincisi, gündüz ya da gecenin tüm dış işaretlerin (güneş ışığı, karanlık vb.) yok etmek için çabalar harcanır. Üçüncüsü kumarhanelerde saat yasaktır (ve birçok alışveriş merkezinde, Mall of America dâhil). Dördüncüsü geniş, mağara gibi alan, zaman göstergelerinin yokluğuyla birlikte işlenerek zamanın bir etken olmadığı ya da en azından başka yerlere oranla daha az önemli olduğu rüya benzeri bir dünya yaratılır. Beşincisi, temel olarak aynı tür etkinlikler yirmi dört saat boyunca yapılır. Kumar masaları açıktır, içkiler servis edilir, kumarhanenin kendine özgü gürültüsü hiç durmadan sürer ve insanlar kumar makinelerinin ya da kumar masalarının başında oturarak kolları çeker, kartları laır, zarları atar; kumar makineleri tuhaf ıslık ve cızırtı sesleri çıkarırlar (Ritzer,2018: 230).

Las Vegas kumarhanelerinin, gösteri üretmek için geçmiş, şimdi ve gelecek çizimleri yaparak zamandan muhteşem bir şekilde faydalanmaları hem simülasyon hem de birbirine

geçme/implosion olarak düşünebilir. Bu tür manipölasyonlar birbirine geçme kategorisine girer çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek dünyalar belirli bir zamanda bir arada var olurlar. Simölasyon kategorisine girerler çünkü diğer zamanlardan ve yerlerden gelen asılsız rekreasyonları içerirler. Yeni tüketim araçları, bireysel fantezileri simölasyon, birbirine geçme, zamanın ve mekânın manipölasyonu ile ilişkili makroskobik fantezilerle hedonistik dürtüyü besler.

Sonuç olarak, insanların çok fazla tükettiği ya da tüketiminin ve bununla ilişkili maliyetlerin, hayatlarının diğer bölümlerine müdahale ettiği bir durum ortaya çıkmaktadır. Nitekim Baudrillard'a göre 'birbirine geçme' hem makroskobik hem de mikroskobik formlara sahiptir. Bazı şeyler birbiri içinde eriyebileceği gibi (mikroskobik), her şey kara deliğe benzeyen, çeşitlilikten yoksun kocaman bir kütle içinde eriyebilir (makroskobik) (Ritzer, 2018: 196). Simölasyon evreninde birbirine geçmenin makroskobik çıktısı, gerçek ve sahte arasındaki farkların kaybolması iken, mikroskobik çıktısı ise konuyla ilgili olarak yeni tüketim araçlarında sınırların kaybolup birbirlerine geçmesidir.

BÖLÜM 2

DİNİ GRUPLARDA AŞKINLIKTAN KOPMA, DÜNYEVİLEŞME VE BİRBİRİNE GEÇME

2.1. İslam'da Aşknlık (Ahiret) ve İçkinliğin (Dünya) Kutuplaşması

Jean Baudrillard'a göre simülasyon evreninin asıl problemi her şeyin 'içkinleşmiş' olmasıdır. 'Aşknlık', 'bilinemezlik', 'Tanrısal metafiziklik' gerçeği sarıp sarmalayan, gerçeği gerçek yapan simülasyon öncesi evrene ait önemli kavramlardır. Gerçek ve sahte ya da gerçekte düşsel arasındaki ayırım, gerçeğin mevcut olduğunu anlatan ayrımlardır. Baudrillard, simülasyon evreninde bu ayırımın kaybolduğunu, her şeyin birbirine girdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, aşkın bir alan içkin alanı, bilinemeyen bilineni, sahte ve düşsel olan gerçeği daha değerli hale getirmektedir.

Baudrillard, bir gerçeklik algısından bahsedebilmek için düşsel olanın mutlaka olması gerektiğini savunur. Bu aslında İslami literatürde 'Her şey zıddı ile bilinir.' mottosuna tekabül eden bir anlayıştır. Gerçek ve düşsel olanın bir arada olması ve bunlar arasında belirli bir mesafe olması gerekir. Bundan dolayı Baudrillard hiper-gerçek/simülasyonu anlatırken 'Aralarında belli bir mesafe yoksa ne gerçekten söz edilebilir ne de düşselden.' demektedir (Baudrillard, 2018: 164).

*Bugüne kadar hep belli bir düşsellik rezervine sahip olduk oysa bu düşsellik rezervine bir anlam kazandıran şeyle gerçeklik katsayısı arasında belli bir orantı vardır. Bu düşünce coğrafi ve mekânsal keşifler için de geçerlidir. **Düşsellüğün ulaşp, içinde dolanabileceği bâkir bir alan kalmadığı ve harita tüm coğrafi alanları belirlediğinde, gerçeklik ilkesi de ortadan kaybolmaktadır. Dünya yüzeyini bir gönderen olmaktan çıkartan uzayın fethi bu anlamda geriye dönüşü olanaksız bir noktanın da habercisidir. Gerçekliğin sınırları sonsuzluğa çekilince, bu, sınırları belli bir evrende iç uyum anlamına gelen gerçeklik ilkesinin kanama yapmasına***

neden olur. Dünyanın keşfinden sonra gerçekleşen uzayın keşfi, insanlığa kendi gerçekliğini yitirtme ya da bir simülasyonun hiper gerçekliği içine itmeyle eşdeğerli bir şeydir (Baudrillard, 2018: 166).

Yukarıdaki satırlarda Baudrillard, ‘her şeyin bilinebilir ve kayıt altında’ olmasını gerçeğin aleyhine bir durum olarak işaretlemektedir. Sınırları zorlamanın ya da sınırsızlık tasavvurunun gerçek ile benzeri/sahtesi/düşseli ya da gölgesi arasındaki sınırları kaldırmasına, orijinalin (gerçeğin) yitmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle Baudrillard, bilimi, her şeye egemen olma, sınırları yıkma, bilinemezliğe son verme isteği yüzünden, simülasyon, tersine çevirme ve gerçekle sahte arasındaki farkın ortadan kaybolmasına hizmet ettiği için eleştirmektedir:

Görünüşe göre bilim nesnesine egemen gibidir. Oysa nesne öznenin farkına varamadığı bilinçsiz bir tersine çevirme sürecinden yararlanarak, kendisini anlamsız ve bir sonuca götürmeyen bir sorgulamaya tâbi tutan bilime arzuladığı anlamsız ve bir sonuca götürmeyen yanıtlar sunarak, gizliden gizliye onu ele geçirmektedir (Baudrillard, 2018: 24).

Baudrillard’a göre bugün bilimkurgu mümkün değildir. Dünya ve hatta yuzay sanal anlamda kodlanıp bir haritaya dönüştürülmüş, hattâ gereksiz ayrıntılara kadar belirlenmiş olduğu için bilimkurgunun içerik üretebilmesi için gerekli olan ‘sınırların ötesine bir evren’ artık mümkün değildir. Başka bir evren düşleyebilmemizin imkânsız olmasının nedeni, sınır ve sınır ötesinin, bilinemezin ve dolayısıyla aşkınlık anlayışının ortadan kaybolmasıyla ilgilidir. Aynı durum bilimkurgu ile ilgili olduğu kadar ‘din’ ve ‘Tanrı’ konusunda da ortaya çıkmaktadır. Baudrillard ilginç bir şekilde, simülasyon evresinden çok önceki bir tarih olan 8. ve 9. yüzyıllarda, 10 emirlerden ilham alınarak yapılan görsel tasvirlerin, Tanrısal gücü simüle eden/taklit eden imgeler olduğunu; bu imgelerin Tanrısal anlamın yerini alan ‘yeniden canlandırmalar’ olduğu için dinin ve Tanrının sonunu hazırladığını ifade etmektedir (Baudrillard, 2018: 18).

Baudrillard, Tanrının ya da tanrısal bir güç ya da anlamın simülakrına (kutsallık ifade eden put, heykel ya da resim olabilir) izin verildiğinde, insan zihninin Tanrının bir simülasyon olduğu sonucuna ulaşacağını iddia etmektedir. Bundan da öteye giderek insan zihninin, bir

heykelde, resimde veya takıda (örneğin; haç kolyesi) Tanrısal olanın ‘temsil edilebileceğini’ düşündüğünde, Tanrının tuval üzerindeki görüntüsünü betimlediği kadar Tanrıyı kolayca icat edebileceğini kabul eder. Bu nedenle, ilahi gücü ya da anlamı temsil eden/yeniden canlandıran imgeler dinin kaçınılmaz sonu anlamına gelir. İnsan zihnini yüksek bir şeyin, hayal gücünün ötesinde bir âlemin tefekküründen kurtarır ve onu tehlikeli bir kavrama seviyesine (dünyevi/süfli) indirir (Baudrillard, 2018: 19).

Baudrillard, Tanrı ile Tanrı imgesi arasındaki bu paradoksal gerilim simülasyon evresinden yüzyıllar önce bile uhrevilik-dünyevilik (ya da aşkınlık-içkinlik) karşıtlığında uhrevilik aleyhine etki yaptığını ifade etmektedir. Buna göre simülasyon evresinde durum çok daha vahimdir. Tanrısal metafizik-fizik, gerçek-sahte gibi zıtlıklar arasındaki sınırların kaybolarak birbirleri içinde erimesi sonucunda ortaya çıkan simülasyon evreninden, varlığını ‘aşkınlığa’ borçlu olan semavi dinler de payını almıştır. Meşruiyetini ahiret ve sınırların ötesindeki bir dünyadan alan ‘semavi dinler’, ‘dünyevi’ olanın içinde eriyip gitmiştir. Dini yapılarda simülasyonu ortaya çıkaran şey ‘ahiret-dünya’ kutuplarının birbirine geçmesidir.

Genelde semavi dinlerin hepsi, özelde İslam dini ‘aşkın (Tanrı ve ahiret)’ ve ‘içkin (dünya)’ geriliminden beslenmektedir. Daha somut hale getirdiğimizde, ‘uhrevi’ ve ‘dünyevi’ olan arasında şiddetli bir kutuplaşma bulunmaktadır. Hıristiyanlıktaki ruhbanlık ve keşişlik kurumu kadar kurumsallaşan bir ‘anti-dünyacı’ olmasa da İslam dini de ahiret eksenli bir dindir. Dolayısıyla ‘dünyayı’, ‘dünya hayatını’ yeren ‘anti-dünyacı’ söylem İslam dininde de baskındır. Bu söylem, daha ilk başta ‘dünya’ kelimesinin haiz olduğu etimolojiyle başlamaktadır. ‘Dünya’ kelimesi İslam literatüründe ahiret ve ahiret hayatının ‘karşılığı’ olarak şu anda yaşanan hayatı anlatan bir kelime olması hasebiyle Kur’an’da birçok defa ‘ed-dünyâ’ ya da ‘el-hayâtü’ d-dünyâ’ olarak geçmektedir. *Dünya* kelimesinin ‘yakınlık’ ifade eden ‘*dünüv*’ kökünden türediğini söyleyenler olduğu gibi ‘*alçaklık*’ anlamına gelen ‘*denaet*’ kelimesinden türediğini ileri sürenler de olmuştur (Altıntaş, 2003: 136). Kur’an’ın ve İslam dininin genel üslubuna bakıldığında, ‘ed-dünya’ terimiyle, kötülener ve hafife alınan dini ve ahlaki bir terim olarak, yer kürede yaşanan yakın, ilk (ûlâ) ya da hâlihazırda mevcut (âcile) olan yaşam kastedilmiştir. (Wensick, 1986).

Kur'an'da en sık kullanılan kavramlardan biri olan 'ed-dünya', 'd-n-v' kökü itibariyle Kur'an'da 134 defa geçmektedir. Yaklaşmak anlamındaki 'denâ' bir defa Necm Suresi, 8. ayetinde; 'dân' ve 'dâniye' kelimeleri de yine yaklaşmak ve sarkmak anlamında er-Rahmân, 55/54 ve el-En'âm, 6/99; el-Hâkka, 69/23; el-İnsân, 76/14 ayetlerinde kullanılmıştır. Bununla birlikte 'değer bakımından aşağı olmak, değersiz olmak' anlamına gelen 'ednâ' ise 12 yerde kullanılmıştır.

Kur'anda 115 defa 'ed-dünyâ' şeklinde geçerken bunların 36'sında ölümden sonraki 'asıl hayat' olarak nitelenen ahirete mukabili olarak kullanılmaktadır. Burada kullanım bağlamı olarak ahiret öncesinde yaşanan bir 'sınav yurdu' olarak fiziksel gezegen kastedilmektedir. Bundan dolayı 'dünya', 'dünya hayat' sıfat tamlamasındaki sıfat özelliğini zamanla kaybederek yerkürenin özel ismi haline gelmiştir. 64 yerde 'el-hayat' kelimesinin sıfatı olarak kullanılan 'ed-dünya' ile 'uzak' olan ahirete nazaran 'yakın ve şu an yaşanan hayat' kastedilmiştir. Ne var ki bütün bu kullanımlar, 'ahiret hayatının' karşılığı bağlamında gerçekleşmiştir. 'Hayâtuna'd-dünyâ', 'hayatikumu'd-dünyâ', 'sevâbe'd-dünyâ', 'semâe'd-dünyâ', 'metâu'ddüyâ', 'arda'd-dünyâ' ve 'harsa'd-dünyâ' gibi bütün kullanımlarda yine 'ahiret hayatı' karşıtı olarak dünya hayatı, 'dünya malı' ve 'dünya menfaati' anlamlarında kullanılmıştır (Aydar, 2002: 57).

Dünya kelimesi, Kur'an'da 'hayat' kelimesine sıfat olarak 'el-hayâtu'd-dunyâ' şeklinde sıkça kullanılmıştır. Osmanlıca matbuatta 'hayat-ı dünya' şeklinde tercüme edilen bu terim, Latin alfabesine geçildikten sonra genellikle 'dünya hayatı' olarak tercüme edilmiştir. 'Dünya hayatı' bu haliye bir 'isim tamlamasıdır' ancak; Kur'an'da isim tamlaması şeklinde kullanıldığı hiçbir yer yoktur. Bunu fark eden **Elmalılı Hamdi Yazır**, dünya kelimesinin *en yakın ya da çok alçak* anlamına geldiğini, Kur'an'da 'dünya hayatı' şeklinde kullanılan bir isim tamlaması olmadığını, dolayısıyla bu sıfat tamlamasının orijinaline uygun şekilde '**dünya hayat**' olarak çevrilmesinin isabetli olduğunu ifade etmiştir. Böylece 'dünya hayatın', 'dünyanın hayatı' anlamına gelmediğini bilakis; **süfli, alçak** hayat ya da '*yakın*' anlamına geldiğini belirtmiştir (Yazır, 2010, I: 403). Ebubekir Sifil de aynı şekilde '*Kur'ân da geçen 'el-hayatu'd-dünyâ' tabirinin tam karşılığı 'dünya hayat'tır. Bu bir kavramdır ve öte dünyadaki (ahiret) hayatla kıyaslandığında değersizliğine ilişkin olması dolayısıyla bu şekilde kullanılması daha doğrudur.*' değerlendirmesinde bulunmuştur (Sifil, 2008: 14).

Buna karşılık Türkiye'deki İslami literatürün geneline bakıldığında 'el-hayâtu'd-dunyâ' terimi 'dünya hayatı' olarak tercüme edilmektedir. Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakim ve Meal-ı Kerim; Süleyman Ateş'in Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali; Ali Özek başkanlığındaki bir heyetin çevirdiği Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali gibi eserlerin hepsinde mezkur terkip, 'dünya hayatı' olarak Türkçeye aktarılmıştır. Yaşar Nuri Öztürk ise, diğer meal yazarları gibi terimi bazen dünya hayatı diye aktarırken, çoğu zaman Yazır ve Sifil'e benzer şekilde 'dünya' yerine '**igreti**' kelimesini kullanarak '**igreti/sefil hayat**' şeklinde sıfat tamlaması olarak çevirmiştir (Öztürk, 2015: 34).

İster yakın ister ilk, isterse mevcut hayat anlamında kullanılsın, 'dünya' terimi baskın bir şekilde 'ahiret' kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır (el-İsfehani, 1992: 318-319). Keza Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan İslam Ansiklopedisi'nin 'dünya' maddesinde de Kur'an'da dünya hayatının sık sık ahiret hayatıyla kıyaslandığı, ahiret hayatının üstün, dünyanınsa değersiz olduğunun anlatıldığı ifade edilmiştir (Uludağ, 1994, X: 22). Nitekim birçok Kur'an ayetinde dünya hayatının '**aldatıcı, oyun ve eğlence yeri, ahirete kıyasla bir hiç mesabesinde olması ve geçici bir meta oluşu**' gibi nitelendirmeler bulunmaktadır. Örneğin Hadid Suresi, 20. ayette şöyle denilmektedir:

Bilin ki dünya hayatı, ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda bir övünme, mal ve evlatta çoğalma yarışıdır. (Bu) tıpkı şuna benzer: Bir yağmurun bitirdiği (o yeşil) bitki, ekincilerin hoşuna gider, (fakat) sonra o (bitki) kurur da sen onu sararmış halde görürsün. Sonra da çer çöp olur (işte dünyadaki her şey de böyledir). Ahirette ise (günahkârlara) şiddetli azap, (iyilere de) Allah'tan mağfiret ve hoşnutluk vardır. Dünya hayatı, aldatıcı bir faydalanmadan (bir rüyaya sevinmeden) başka bir şey değildir. (Feyizli, 2006: 554).

Ayette açık bir şekilde dünyanın hayatı aldatıcı olduğundan, dünyanın ahirette kazanca dönüşmesi için İslami çerçevede tanımlanan 'iyilerden' olmaya çağırmakta, ancak kendi içinde dünyanın aldatıcılığından bahsetmekte, odak noktası ve esas önemli hedef olarak ahireti işaretlemektedir. Keza aynı şekilde Enam Suresi, 32. ayette; '**Dünya hayatı bir oyun ve oyalanmadan başka bir şey değildir. Ahiret yurdu ise takvâli olanlar (Allah'ın emrine uygun yaşayanlar/aykırı davranmaktan sakınanlar) için elbet daha iyidir. Hâlâ düşünmeyecek misiniz?**'; Kehf Suresi, 45. ayette; '**Onlara dünya hayatının misalini şöyle**

anlat: O (dünya hayatının durumu) tıpkı, semadan indirdiğimiz su ile yeryüzü bitkilerinin birbirine karışması (sulanıp güzelleşmesi) ve sonunda (o bitkilerin kuruyup) rüzgarların savurduğu çöp kırıntısı haline gelivermeleri gibidir. Allah, her şeyin üstünde bir kudret sahibidir.’; Lokman Suresi, 33. ayette; ‘**Dünya hayatı, sizi asla aldatmasın. O çok aldatıcı (şeytan ve dostları) da sizi Allah (’ın affı) ile sakın aldatmasın (günaha daldırmasın ve ibadetten alıkoymasın!)**.’; Al-i İmran Suresi, 185. ayette; ‘**Bu dünya hayatı, ancak aldatıcı bir metâ (geçici zevk ve faydalanma)dan ibarettir.**’ denilmektedir. Benzer şekilde Kur’an’da birçok ayette ‘dünya hayata’ dair olumsuz ve tahkir edici nitelermeler kullanılmaktadır.

Aydar’ın (2002: 71) ifade ettiği gibi dünya hayatı yeren ayetlerin bağlamları (siyak-sibak) göz önüne alındığında, bu ayetlerin hitap ettiği spesifik kitle çoğunlukla ‘*inkarcılar, münafıklar ya da ahiret hayatını bırakıp yalnızca dünya hayatı için çalışanlar*’ da olsa Kur’an’ın ‘dünya hayata’ dair negatif duruşu oldukça açıktır. Zira müminler de ahirette affedilebilmek ve cennete kavuşabilmek için ‘dünya hayatın’ çeşitli ayartmalarına karşı koymak durumundadırlar. Dünya ve ahiret hayatını kıyaslayan pek çok ayette hitap, belirli bir kitleye özel de olsa genel de olsa, verilmek istenen mesaj dünyanın, ahiret yanında oldukça değersiz olduğudur. Özellikle ahireti yok sayan inkârcılar için Kur’an’ın hitabı oldukça serttir. Bakara Suresi, 86. ayette; ‘**İşte onlar, âhirete karşılık dünya hayatını satın almış (tercih etmiş) kimselerdir. Bu yüzden, onların azabı hafifletilmez, onlara asla yardım da edilmez.**’; Naziat Suresi, 37. ayette; ‘*Artık kim azgınlık etmişse ve dünya hayatını âhirete tercih etmişse, işte muhakkak ki o alevli ateş, kendisinin varacağı tek yerdir.*’ denilerek ahireti bırakıp dünyayı tercih edenler için mutlak bir azaptan bahsetmektedir.

Kur’an’da mevcut bulunan ‘**ahiret ve dünya kutuplaşması**’ İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in sözleri olan hadis külliyyatında da mevcuttur. Zira İslam bir bütün olarak dünya ve ahiret kutupları arasındaki gerilimin dengeli olmasını istemekte, ahireti önceleyen dengenin dünya lehine bozulmasına ise şiddetle karşı çıkmaktadır. Örneğın, sahabelerin, mescitte Cuma hutbesi okuyan Hz. Muhammed’i terk ederek alışverişe koşmaları üzerine ‘*(Böyle iken) onlar, bir ticaret yahut bir eğlence gördükleri zaman, ona (doğru) dağılıp gittiler, seni de (hutbede) ayakta bıraktılar. De ki: ‘Allah katında olanlar, eğlenceden de, ticaretten de hayırlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.*’ (Cuma Suresi; 12. ayet) ayeti

inmiş, ibadeti terkedip alışverişe koşan sahabeler dünya nimetleri ve eğlencesinin önemsizliği hakkında uyarılmıştır.

Keza, bir çeşit vergi olan cizyeyi toplayan sahabinin, Medine'ye sabahleyin döneceğini haber alan sahabelerin alışılmadık bir şekilde sabah namazına gelmeleri (Buhârî, 2008, 719); savaş ganimetlerinin dağıtımında çıkan tartışmalar gibi 'dünya nimetlerinin' bölüşümü ve elde edilmesiyle ilgili problemlerden sonra Hz. Muhammed '*Allah'a yemin ederim ki, Allah katında şu dünya, cılız ve ölü oğlağın sizin yanınızdaki durumundan daha kıymetsizdir.*' diyerek dünya nimetlerine düşkün olmamaları konusunda uyarılmıştır (Müslim, 2008: 1098).

Başka bir hadisinde Hz. Muhammed, '*Ahiretin nimetleri karşısında dünya nimetlerinin durumu, birinin el parmağını denizin içine koyması durumu gibidir; artık o kişi parmağının o sudan ne kadar ile döneceğine bir baksın.*' diyerek dünya nimetlerinin ahiret nimetleri yanında bir 'hiç' mesabesinde olduğunu ifade etmektedir (İbn-i Mâce, 2010). Özellikle İmam Tirmizi'nin Sünen'inde 'hasen garib' olarak zikrettiği; '*Dünya mel'undur, içindekiler de mel'undur, ancak Allah'ı zikir ve zikrullahı yardımcı olanlarla âlimler ve ilim öğrenenler hâriç.*' (Zühd, Bölüm: 14, Hadis: 2323; İbn Mâce, Zühd, Bölüm: 3, Hadis: 4112) rivayeti; '*Eğer dünya Allah'ın yanında sivrisineğin kanadı kadar değer taşıyorsa, tek bir kâfire ondan bir yudum su içirmezdi.*' (İbn Mâce, Zühd, Bölüm: 11, Hadis: 4110; Tirmizî, Zühd, Bölüm: 13, Hadis: 2321, 4/560); '*Dünya mümin için zindan, kafir için cennettir.*' (Buhari, 2008: 718) ve '*Dünyada garip ve yolcu gibi ol.*' (Buhari, 2008: 1047) rivayetleri dünya-ahiret kutuplaşmasında dünyayı kötileyen, sonraki dönemlerde zühd ve tasavvuf anlayışına yön verecek önemli rivayetlerdir (Uludağ, 1994, X: 23).

Dünya hayatına rağbet etmemeyi salık veren ayetler ve hadisler, sahabelerde de yankı bulmuştur. Birçok sahabi dünyaya değer vermeyi günahla eş tutmuştur. Sünnet ve Peygambere uymanın önemi, sahabelerde Peygamberin zahidane tutumunu örnek almalarına neden olmuştur. Kur'an ayetlerinde ve hadislerde geçen 'ahireti tercih etmelerine yönelik' telkinleri vasıtasıyla, kalplerinde dünya nimetlerine yer vermeyip, dünya hayatına karşı menfi bir tutum içinde olmuşlardır. Peygamberin vefatından sonra başlayan halifeler döneminin ikinci halifesi olan Ömer b. Hattab; '*Dünya dolusu altınım olsa Allah'ın azabından kurtulmak için onu sadaka verirdim.*' diyerek dünya nimetlerinin azaba sebep olacağını söylemiştir (Hanbel, 1993, II: 287). Basra Valisi Ebu Musa el-Eşari'ye bir mektup

göndermiş ve mektubunda ‘*Dünya hayatında âhireti kazandıracak amellere nail olabilmek için, zühdden daha faziletli bir şey yoktur.*’ yazarak dünya hayatına rağbet etmemek anlamına gelen zühdü vurgulamıştır.

Dördüncü halife Ali b. Ebi Talib; ‘*Sizin için en korktuğum iki şeyden birisi tûl-i emel, diğeri ise hevâya tabi olmaktır. Tûli emel size âhireti unuttururken, hevâya tabi olmanız da sizi Allah'tan uzaklaştırır. İyi bilin ki dünya geçip gitmekte, âhiret ise size doğru yönelip gelmektedir*’ diyerek dünya ve ahiret karşılığında ahireti tercih etmenin önemine değinmiştir (Hanbel, 1993, I: 191-192). Dört halife, Abdurrahman b. Avf, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Ebû Zerr el-Gıfârî, Ebû Hureyre, Selman Fârisi, Ebû Musa el-Eşâri, Abdullah b. Mesûd, İbn Ömer ve Süheyb Rûmi, en ünlü zahid sahabeler olarak bilinmektedir (Türköz, 2007: 117-127).

2.1.1. Tasavvuf Anlayışında ve Dini Gruplarda Dünyeviliğin Reddi

Şeriat, dünya ve içindeki şeyleri verili ve nötr olarak kabul etmekte, bireylerin ve toplumun dünya ile olan ilişkilerine yönelik helal ve haram kategorileri belirlemektedir. Ne var ki şeriatın belirlediği sınırları dindarlık için yeterli bulunmayan bir kesim ortaya çıkmıştır. Kur’an’ın ahiret hayatını övücü ve müminlerden ahireti tercih etmelerine yönelik ayetleri, Hz. Muhammed ve sahabelerin hayatında göründe zahidane/asketik eğilim, zamanla Müslümanlar arasında ‘zühd ehli’ bir kesimin dünyayı tahkir edip, ahirete yönelmelerine; kulluk ve ibadette yoğunlaşmasına, böylece ‘tasavvuf anlayışının’ gelişmesine neden olmuştur.

Helal kategorisi içerisinde olsa bile o şeyle temas etmek istemeyen, **dünyevileşmekten kaçınmak** için helallerden bile uzak durarak konsantre, seçkin bir dindarlık talebinde bulunan zahidler, Emeviler döneminde (Hicri I. asır) ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Zühd hareketinin ortaya çıkışının arkasında **ana sebep olarak** nasslarda ve sahabedeki asketik uygulamalar olduğu kadar farklı sosyal ve bireysel etkenler de etkili olmuştur. Bunlardan bazıları, fetihler nedeniyle artan refah sayesinde insanlarda dünya malına karşı olan ilginin artmasına bir **tepki** ve yıkıcı savaşların neden olduğu bozuk sosyal koşullarda **içe kapanma** ve **kendi içinde kurtuluşu arama eğilimi** gibi sosyo-psikolojik etkenlerdir (Yılmaz, 2014: 16).

Zühhd dönemi, tasavvuf tarihinin ilk dönemidir. Tasavvuf tarihçileri hicri I ve II. asırları zühhd; III. ve V. asırları tasavvuf, VI. asır ve sonrasını ise tarikatlar dönemi olarak ayırmaktadır. Tasavvuf belirli bir zaman sonra ortaya çıkmış gibi görünse de temelleri İslam'ı ana kaynaklarında bulunmaktadır. Nitekim İbn Haldun tasavvufun temeli ve ortaya çıkışıyla ilgili tasavvuf ile İslami referansları arasındaki yakın bağlantıyı vurgulayarak şunları söylemektedir:

Tasavvuf, İslam milletinin son ilimlerinden biridir. Bununla birlikte, tasavvufun temeli sahabe ve tabiin gibi selefin en yaşlıları arasında mevcuttur. Onların yolu da doğruluk ve rehberlik yoludur. Tasavvuf yolunun temeli, bedensel dünyada kendi kendini sınırlama ve Allah'a mutlak bağımlılıktır; dünyanın süslemelerinden ve güzelliklerinden kaçınmak, âlimlerin büyük çoğunluğunun yaptığı gibi zevk, para, makam ve ünvanı terketmek; inziva ve ibadete adanmışlıktır. Bütün bu karakteristik özellikleri, selef arasında yaygındı, ancak 2. yüzyıldan sonra dünyevileşmenin yayılmasıyla, maddeciliğin rağmen ibadete bağlı kalmak tasavvuf adıyla anıldı' (İbn-i Haldun, 1995: 514).

İlk dönemin en ünlü ve önemli zahidi olan el-Hasan el-Basri Fatır suresi 5. ayeti olan '*Sakin dünya hayatı sizi aldatmasın.*' ayetini okuduktan sonra, etrafındakilere, "*Sakin ha, dünya ile meşgul olmayın, zira dünyanın meşgalesi çoktur...*' dediği nakledilmektedir (Ateş, 1998: 41). el-Kuşeyri ve İbnü'l-Arabî de En'am suresi 32. ayeti tefsir ederken, '*Nefse haz veren, dünyadandır; dünyadan olan ise seni Rabbinden alıkoyar...*' demektedirler (Aydar, 2002: 41). Bazı zahid ve sufilerde dünyaya dair negatif tutum oldukça ileriye gitmiştir. Bunlardan bazıları harabelerde, mağaralarda, mezarlıklarda tek başına yaşayarak dünyayı tamamen terk etmek istemişlerdir. Öyle ki, dünyadan, maddecilik ve sevgisinden nefret etmeye başlamışlar, 'dünya hayat' hakkında oldukça ağır sözler söylemiş ve yazmışlardır.

Ebû Safvân; '*Dünyada dünya için yapılan her şey dünya, âhiret için yapılan her şey âhirettir. Dünya nefsin arzusu ve keyfiliktir; mahiyeti hevâ ve hevase tâbi olmaktan ibarettir. Nefsinin arzuları peşinde koşan kimse hiçbir şeye sahip olmasa bile dünya ehlinden sayılır.*' demiştir (el-Mekki, 2011, I: 537). Hatta tasavvufi eserlerde dünya ve dünya malları peşinde koşan

insanlar için ‘dünyanın uşağı’ ve **paranın kulu** anlamına gelen ‘*abdü’l-dînâr*’ denilmiştir (Uludağ, 1994, X: 24). Ayrıca yine aynı eserlerde ‘**kitabı zemmi’ d-dünya**’ başlığında, dünyayı tahkir eden bölümlere yer verilmiştir.

Tasavvufi eserlerin ‘**dünyanın zemmedilmesi**’ başlığını taşıyan bölümlerinde dünyayı tahkir eden Kur’an ayetleri zemin yapılarak, peygamberlerin gönderilmesindeki maksadın insanları dünyadan çevirmek olduğu ifade edilir. Buna göre kötü arzulardan yüz çevirmek anlamında dünyaya rağbet etmemek farz, helal ve mübah olan şeylerden yüz çevirmek ise fazilettir. Tasavvufta kulu ahiretten alıkoyan ne var ise onun adı dünyadır. Nitekim Mesnevi’de Mevlâna; ‘*Dünya nedir? Ne kumaş ne kadın ne de paradır. Dünya insanı Allah’tan alıkoyan şeydir.*’ diyerek tasavvufun genel anlayışını yansıtmıştır (Rumi, 2016, I: 79).

Zahidler dünyayı üç talakla boşamışlardır. Yani geri dönülmez bir boşanma ile boşanmışlardır. Sufilerin çoğuna göre aslolan dünyayı ve içindekileri tamamen terk etmektir. Bunu yapmak kolay bir şey olmadığı için ‘nefis terbiyesi’ ve hatta ‘nefsin öldürülmesinin’ yolları aranmıştır. Bundan dolayı riyâzet, uzlet, halvet ve firar gibi uzun zaman boyunca insanlardan kaçınma ve münzevi bir şekilde sadece Allah’ı ve ahireti düşünmek gibi yöntemler geliştirmişlerdir (Ceyhan, 2013, XXXIV: 533).

Büyük sufilerden Fudayl b. İyaz (v. 187/802); ‘*Dünya bütün süsü ile bana arz olursa, bundan dolayı da hesaba çekilmeyeceğim temin edilse, yine de sizden birinin bir leşin yanından geçerken değmesin diye elbisesini leşten koruduğu gibi kendimi dünya pisliğinden korurum.*’ demiştir (Kuşeyri, 2012: 115). Ali b. Ebi Talib’den ‘*Dünya bir leştir; kim ona talip olursa, köpeklerle bir arada bulunma konusunda sabırlı olsun!*’ (Acluni, 2000, I: 492) gibi rivayetler nakledilmiş, dünya için ‘**köpek, domuz**’ gibi necis hayvanlar (Şafii ve Hanbelilere göre köpek necistir) sıfat olarak yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Tasavvuf büyüklerine göre Allah’ın insana değer vermesi için, insanın dünyaya hiçbir şekilde değer vermemesi gerekir.

Onlara göre dünya Allah’ın düşmanıdır ve Allah’a dost olan bir insanın dünyaya dost olamaz. Her gece başka biriyle yatan fahişeye benzetilen dünya, dışı güzel şuh bir kadın, içi çirkin bir kocakarı gibidir. Bu anlayıştan dolayı zahid ve sufilerin çoğu dünya ile ahiretin bir

arada yürümeyeceğine inanmış ve dünyadan yüz çevirmiştir. Dünya ile ahiretin iki kuma olduğu, birinin memnun edilmesi durumunda öbürünün rahatsız olacağı ya da doğu ve batı gibi birine yaklaşıldıkça diğerinden uzaklaşılacağı gibi dünya ve ahiret zıtlaşmasını yoğunlaştıran birçok ‘dualist metafor’ kullanılmıştır (Uludağ, 1994, X: 24).

Dünyayı terk etmek fikri, sufilerin geleneksel zühd fikrinin kaynağı olmuştur. Bu minvalde ‘terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk’ şeklinde formüle edilen ‘terk düşüncesi’ Allah’tan başka her şeyin (masiva) kalpten çıkarılmasını anlatmaktadır. Bu öyle bir noktadır ki tamamen ahiret eksenli bir fenomen olan cennet nimetlerinin bile kalp ve akıldan çıkarılıp sadece Allah’a odaklanmak ve ondan başka hiçbir şey düşünmemek istenmektedir. Bu noktaya ulaşmak için sistematik ve gözetim altında hareket etmek gerekmektedir. Bundan dolayı tasavvufta salikin (tasavvuf yoluna çıkan kişi) zühdü tek başına uygulamaya çalışması, mizacını bozacak tehlikeli aşamalarla karşılaşacağı için, daha önce bu yoldan geçmiş ve tehlikelerini bilen bir ‘mürşide’ bağlanması gerekir (Ceyhan, 2013, XXXXIV: 533). Dünyayı terk ederek Allah’a ulaşıp fena (benliğin yok olması) olmuş arif bir mürşid ve ona bağlanarak aynı yolu kat’ etmenin gerekliliği anlayışı, tasavvufun ve tasavvufun kurumsallaşmasına neden olan ‘tarikat’ yapılanmalarının temeli olmuştur.

Dünyanın fazlaca tahkir edilmesi ve aşağılanması rahatsız olan mutasavvıflar da olmuştur. Dünya’nın Allah’ın nimet ve lütuflarının bol bol verildiği, Allah’ın sanatının açık bir biçimde görüldüğü, ilahi kitapların ve peygamberlerin gönderildiği bir yer olduğunu, dolayısıyla dünyanın mutlak manada kötülenmemesi gerektiğini söylemişlerdir (Beyhaki, 1988: 358). Bununla birlikte hem zühd hem tasavvuf hem de tarikatlar döneminde genel itibarıyla dünyaya karşı negatif tavır devam etmiştir. Örneğin, Nakşibendî tarikatının kurucusu olan Muhammed Bahaüddin el-Buhari’den (ö. 791/1389) sonra tarikatın en önemli siması olarak görülen ve ikinci bin yılın müceddidi/müceddid-i elf-i sani (dini aslına döndüren) unvanını taşıyan, İmam Rabbani Ahmed es-Serhendi (ö. 1034/1624) Mektubat adlı eserinde yukarıda bahsi geçen ‘Dünya melundur...’ hadisini zikredip;

‘Dünya; Hak Teâlâ’yı zikretmeye engel olan, insanı O’ndan başka bir şeyle meşgul eden şey demektir. Bu ister mal, makam, liderlik, şan, şöhret olsun, isterse de şeref veya gayretkeşlik olsun aynıdır, hepsi dünyadır. [...] Dünyayı gerçek anlamda terk etmek, dünyaya karşı istek duymamak demektir. Dünyaya karşı isteksiz olmak ise,

varlığı ile yokluğunun eşit hale gelmesiyle mümkündür. Bu da, cemiyet sahibi büyüklerin sohbetinde bulunmadan pek mümkün olmaz.' demektedir (Serhendi, 2007: 589-590).

Keza Kadiri tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylani (ö. 561/1165-66), Fütuh'u-l Gayb adlı eserinde; 'Dünya tuzağı, öldürücü zehirleri ile düşkünlerine verilmiştir. Gafletle Dünyayı, zahirdeki güzelliği ile görürsen aldanma... O, hilesi, dokunanı derhal öldürür. Onda sadakat, onda vefa diye bir şey yoktur. Dünyaya ihtiyacın kadar bağlan! Kalpten sevmeye; Nasibin ne ise gelir üzülme...!' (Geylani, 2003: 11). Anadolu coğrafyasında yetişen ünlü sofilerden biri olan **Erzurumlu İbrahim Hakkı** (ö. 1194/1780) da Marifetname adlı meşhur eserinde 23 sayfa boyunca Kur'an'dan ve hadislerden delil getirerek dünyayı kötülemektedir. Erzurumluya göre dünya; geçici, bulanık, karanlık, şeytanın tuzağı, hayvani eğlencelerin olduğu bela ve cefa yeridir; büyücü, gaddar ve vefasızdır; ariflerin ve şeriflerin nefret ve gazabını mucib olan, kendisinden sakınılması ve el-etek çekilmesi gereken kötü bir yerdir. Dünyayı terk etmenin en büyük mutluluk sebebi olduğunu söyleyen Erzurumlu, dünyanın kâfirler için olduğunu, müminlere bu dünyada rahat olmadığını; 'Dünya bir bal tabağıdır, onu seven sinektir.'; 'Dünya bir kuş kafesidir, onu seven akılsız ve öküzdür.' der (Erzurumlu, 2015: 421-427).

Dünyadan yüz çevirme tasavvuf tarihinin, zühd, tasavvuf ve tarikatlar dönemi olmak üzere bütün dönemlerinde geçerli olan kurumsallaşmış bir tutumdur. 19. yüzyılda yaşayan, yüzlerce halifesi vasıtasıyla Anadolu'da Nakşibendî tarikatının yaygınlaşmasını sağlayan Mevlana Halid-i Bağdadi (ö. 1242/1827), halife, müntesip ve muhibbanına yazdığı mektuplardan oluşan Mektubat adlı eserinde, kendisinden bin yıl önce yaşamış olan zahidlere benzer şekilde '*Dünya melundur, içindekiler de melundur.*' hadisini zikredip dünyaya değer verilmemesi gerektiğini, dünyanın din ehlinin nazarında hiçbir kıymet-i harbiyesinin olmadığını ifade etmiştir (Esad Sahib, 2004: 175).

Mutasavvıfların dünyayı aşağılayan ve küçümseyen bu anlayışlarının kaynağının İran, Hind ve Yunan havzalarındaki mistisizmden kaynaklandığını söyleyenler olmuşsa da birçok araştırmacı bu etkinin oldukça zayıf olduğunu ifade etmiştir. Dünyayı yeren Kur'an ayetleri, hadisler, İslam peygamberinin 'Muhammedi fakr' denilen sade yaşamı tercih etmesi, sahabelerin sözleri ve yaşantıları, İslam'ın bir bütün olarak ahireti önceleyen yaklaşımının

sac ayaklarını oluşturmuş; bu durum da sufilerde ‘dünyaya karşı’ daha konsantre, agresif ve negatif bir tutumun gelişmesine neden olmuştur (Ateş, 2005: 52-53).

Bununla birlikte, zühdü bu şekilde değerlendiren sufiler olduğu gibi daha ılımlı sufiler de tasavvuf tarihinde yer almıştır. Bu sufiler sakınılması gereken dünyanın, maddi dünya değil, kişiyi Allah, ahiret ve genel olarak dini şeylerden alıkoyan bir hayat tarzı olduğunu söyleyerek soyut nitelermeler yapmışlardır. Zühdün helal şeylerden sakınmak değil, haramlardan sakınmak olduğunu söylemişlerdir. Dünya rahatına ve malına düşman olmanın yersiz olduğu; zühdün dünya malına sahip olmaya mâni olmadığını belirtmişlerdir. Bu tipteki sufilere göre dünya nefisle ilgili bir şey olup, nefsin lezzet aldığı ve Allah’tan alıkoyan her şeydir (Ebi Hızam, 1993: 83).

İster dünyaya agresif bir tutum sergileyen, hakaret eden sufiler olsun, ister dünya nimetlerine karşı kategorik olarak karşı çıkmayıp, dünyayı süfli bir hayat tarzı olarak gören sufiler olsun; her iki zühd anlayışı da bireyi ‘ahiretten’, ‘Tanrıdan’, ‘aşkınlıktan’ koparan bütün maddi şeylere karşı negatif bir tutum sergilemişlerdir. Dünyaya katı bir şekilde yüz çeviren sufilerin anlayışı ağırlıklı olmak üzere genel olarak ‘**anti-dünyacı**’ olarak nitelendirilebilecek bu tutum İslam âleminin geneline yayılmıştır. Dünya hayatı ve metaindan uzak durulmasını salık veren anlayış tefsir, hadis, ahlak ve fıkıh kitaplarına bile yansımıştır. Özellikle işari ve rivayet tefsirlerinin ‘dünya hayatı’ ile ilgili ayetlerinin tefsir edildiği bölümler bu anlayış oldukça belirgindir. Keza, Buhari’nin Sahih’indeki Kitabı’r-Rikak, Müslim’in Sahih’indeki Kitabı’z-Zühd ve’r-Rekaik, İbn Mace’nin Sünen’indeki Kitabı’z-Zühd bölümleri tamamen dünya hayatını yeren hadislerden oluşmaktadır. Ayrıca Tirmizi ve daha birçok muhaddis fazlasıyla zühd hadisi rivayet etmiştir (Aydar, 2002: 50).

2.1.2. Şirk Karşıtlığının Taklit ve Kopyaya (Simülakr) Tepkiselliği

Bir önceki ‘Tasavvuf Anlayışında ve Dini Gruplarda Dünyeviliğin Reddi’ başlıklı bölümde görüldüğü üzere İslam anlayışı ve özellikle sufiler, ‘dünya’ ve ‘ahiret’ kutuplaşmasında ahireti önceleyen bir tutum içerisindedir. Tanrının, kıyametin, ceza gününün, mahşerin, cennetin ve son tahlilde bütün bir ahiret anlayışının öncelenmesi, ‘**aşkın**’ (*transcendence*)’ olan ve mutlak anlamda bilinemeyenle kurulan bağlantının oldukça güçlü olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla simülasyon, küresel boyutta gerçekleşen bir şeyse eğer, genelde

İslam toplumlari özelde dini grupların ‘aşkınlık’ anlayışına zarar vereceği anlamına gelmektedir. Bu da aşkın ve uhrevi olana abartılı bir tutkuyla bağlanan ‘anti-dünyacı’ dini gruplarda dünyevileşme etkisi göstermesi demektir. Zira Baudrillard, simülasyon evreninde içkin olanı aşkın ve düşsel olanın karşısına yerleştirmektedir. Dünyevi olanın yani içkinliğin hiçbir şekilde aşkın olana hayat hakkı vermediğini; aşkınlık-içkinlik karşıtlığında aşkınlığın, içkinliğin içinde eridiğini, yok olduğunu ifade etmektedir;

Bu mutasyon sürecinde her şey ‘belirgindir’. Bu sırasıyla Tanrı, İnsan, Gelişme ve Tarihin kod yararına ölererek sona erdikleri, aşkınlığın içkinlik yararına kendini öldürdüğü bir mutasyon sürecidir ki, sonuç olarak toplumsal ilişkinin korkutucu boyutlara ulaşan güdümlenmesinin en gelişmiş evresine tekabül etmektedir (Baudrillard, 2016: 104).

Aşkınlık-içkinlik geriliminde başından beri aşkınlık lehine bir pozisyon alan İslamın, Baudrillard’ın simülasyonu ve simülakr düzenini ‘başlatan şey’ olarak ‘kopya’ ve ‘taklit’ fenomenine karşı duruşu da menfidir. Simülakr düzenlerini, feodal düzenin yıkılmasından sonra Rönesansla birlikte ortaya çıkan kopya ve kopyalama modası başlatmıştır. Nitekim Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm kitabında bunu açıkça ifade etmektedir;

*Kopyalama (ve kopyalama modası) Rönesans’la, yani feodal düzenin yıkılıp yerini burjuva düzenine bırakması ve ayrımlayıcı (sınıfsal) göstergeler düzeninde açıkça görülen bir göstergeler yarışıyla birlikte ortaya çıkmıştır. [...] Zorunlu göstergeler dönemi sona ermiş ve yerini tüm sınıfların ayırım yapılmadan yararlanabilecekleri özgür göstergeler dönemi başlamıştır. Rekabete dayalı demokrasi dönemi, mevkilere dayalı düzene özgü, herkesin uymak zorunda olduğu göstergeler döneminin yerini almıştır. Bu prestij göstergelerinin/değerlerinin bir sınıftan diğerine kaydırılmasıyla birlikte mecburen **kopyalama** dönemine de geçilmiş olmaktadır’ (Baudrillard, 2016: 87).*

Baudrillard’ın simülakr düzenlerinin merkezine koyduğu ‘göstergelerin’ serbest dolaşımına neden olan kopyalama ve taklit fikri, esasında İslam Hukuku tarihi içinde heykel, resim ve fotoğrafla ilgili ortaya konan fihhi hükümlerin nedeni olarak gösterilebilir. Nitekim, bir

nesnenin, ahşap, taş, kil gibi malzemelerin yontularak ya da başka bir yöntemle şekil verilerek yapılan **taklidi** ya da **benzeri** anlamına gelen heykele, heykel yapımına ve hatta bulundurulmasına karşı İslami hükümler oldukça serttir. Kur'an'da heykel anlamında '**temasil**' (*temsiller*) kelimesi geçmekte ve bu kelimenin geçtiği ayetlerde kastedilen 'putlardır'. Ayrıca yine put anlamına gelen 'sanem', 'evsan', 'tagut' ve 'ensab' kelimeleri de yüklenen anlam oldukça olumsuzdur. Heykelle ilgili fıkhi hükümlerin kaynağı hem Kur'an hem hadislerken, Arapça'daki karşılığı 'tasvir' ve 'suret' olan resim ve resim yapmakla ilgili hükümlerin kaynağı hadisler olmuştur. Bununla birlikte İslami literatürde 'sûret' kelimesi genellikle hem resim (tasvir), hem de heykel (temsil) anlamında kullanılmıştır. Heykel ve resmi ayırmak için heykele gölgesi olan (hacimli) sûret, resime ise gölgesi olmayan (hacimsiz) sûret denmiştir. (Başoğlu, 2007, XXXIV: 579).

Genel olarak semavi dinlerde ve bilhassa İslam'da resim ve heykel yapılmasına negatif bakılmasının ana nedeni '**putperestliğe**' yol açma tehlikesidir. Putperestliği kaldırıp tevhidi yaymak amacını taşıyan bir din olan İslam'ın bu konuda oldukça hassas olması, İslam bilginlerinin heykel, resim yapma, bunları evde ya da mescidde bulundurma, giysi olarak giyme ve hatta fotoğraf gibi '**yeniden canlandırma**' içeren şeylerle ilgili hüküm verirken yasağcı bir tavır takınmalarına neden olmuştur. Klasik dönem fıkıh bilginlerinin büyük çoğunluğu hangi amaçla olursa olsun insan ve hayvan heykeli ve resimlerinin yapılmasını tahrim etmiştir. Resim ve özellikle heykelle ilgili katı tutum uzun zaman devam etse de modern dönemde bazı âlimler, Allah'a ortak koşma, onun yaratmasını taklit etme ve yaratma amacı taşımiyorsa heykel ve resim yapımına ve bulundurulmasına cevaz vermişlerdir (Sipahi, 2018: 536).

Heykel ve resim yapımına gerek kategorik gerekse şartlı olarak karşı çıkanların bu fiilleri 'haram' olarak görmelerinin ortak noktası '**Allah'a şirk koşma ve onun yaratmasının taklit edilmesidir**'. Esasen 'şirk' sembolik anlamda ilahi olanın **kopyalanması**; suret ve heykelleri Tanrısal metafizik gücü (aşkınlık) temsil eden objeler olarak görmektir. Örneğin, kendisi seferdeyken, yüklüğün önüne üzerinde resimler bulunan bir bez perde çeken eşi Hz. Aişe'nin bu hareketine oldukça öfkelenen Hz. Muhammed, perdeyi attıktan sonra 'Ey Âişe! Bil ki, kıyamet günü insanların en çok azap göreceği olanı Allah'ın yarattıklarını **taklit edenlerdir**.' (Buhari, 2008: 1017) diyerek, Allah'ın yarattığı 'orjinal' eserin '**taklidi**' fikrinin en büyük azapla karşılık bulacağını ifade etmektedir.

'La ilahe illallah/Allah'tan başka ilah yoktur.' mottosuna sahip bir dinin, resim ve heykele karşı çıkmasının esas nedeni '**tanrısal gücün yeniden canlandırılması**' tehlikesidir. Nitekim Baudrillard'a göre gösterge ile gerçeklik arasında eşdeğerlik ilkesinin bulunduğunu kabul etmenin adı '**yeniden canlandırma/représentation**'dır (Baudrillard, 2018: 20). Şu hâlde Tanrının ya da Tanrısal gücün (gerçeklik), ikon, resim, heykel ya da fotoğrafta (gösterge) **yeniden canlandırılması/temsil edilmesi** İslam'ın şiddetle reddettiği '**şirkin**' ta kendisidir.

Baudrillard tam da burada 'Tanrı' fikrinin öldürülebilmesi için onu 'temsil eden/yeniden canlandıran' ikonalarına/resimlerine/heykellerine indirgenmesinin yeterli olduğunu söylemektedir:

*Simülasyonun bilinçli olarak seçtiği tıpla ordu dışında bir de **din** olayının bulunduğunu söyleyebiliriz. Din konusunda bir **tanrısal güç simülakrına** gönderme yapılmaktadır. 'Simülakrların mabetlere sokulmasını yasakladım çünkü doğaya hayat veren tanrısal güç yeniden canlandırılmaz.' Bu doğru değildir çünkü bu **tanrısal güç yeniden canlandırılabilir.** Örneğin bu güç ikona ya da simülakrlar şeklinde çoğaltıldığında neler olup bitmektedir? Örneğin imgelere dayalı görsel bir teolojiye dönüştürüldüğünde hâlâ ilâhi bir gücün özelliklerine sahip olabilmekte midir? **Belki de kendi ihtişam ve çekiciliğini devreye sokarak bu ilâhi gücün ortadan kalkmasına neden olmaktadır? İkonlar aracılığıyla tezgâhlanan bu oyun sayesinde sonuçta görüntüler algılanabilen ve anlaşılabilen bir Tanrı Düşüncesinin yerini alabilmektedirler.** (Baudrillard, 2018: 17-18).*

Bu pasajdan sonra konuyu örneklemek isteyen Baudrillard, 8. ve 9. yüzyılda Bizans'ta gelişen ikonoklazma hareketinden bahsetmektedir. İkonoklastlar (put kırıcılar) tasvire, heykellere ve ikonlara şiddetle karşı çıkmışlar ve bunlara yok etmişlerdir. Baudrillard, bu ikon ve tasvir karşıtlığının sebebi olarak, ikonoklastların, Tanrının **imgeler/göstergeler (simülakr) vasıtasıyla yeniden canlandırılarak/temsil edilerek aşkınlık âleminde içkinlik alemine indirgenmesinin**, insanların zihnindeki Tanrı fikrini yok edeceği ve hatta Tanrının hiç var olmadığı, sadece göstergeleri vasıtasıyla var olabildiği fikrine götürebileceğinden korkmalarını göstermiştir:

İkonoklastların, simülakrların sahip olduğu bu mutlak güçten korkmalarına neden olan şey, ikonaların Tanrı düşüncesini insanların bilincinden silip atabileceklerini sezmenin yanısıra, sonuç itibariyle bu korkunç hakikatin Tanrı'nın asla var olmadığı, yalnızca simülakrları aracılığıyla var olabildiği hattâ kendi simülakrlarından başka bir şey olmadığı düşüncesine göndereceğinin farkına varmış olmalarıdır. Zaten ikonoklastlar da bu yüzden imgelerden nefret ediyor ve onları yok etmeye çalışıyorlardı.[...]Sonuç olarak imgeler her zaman ölümcül bir güce sahip olmuşlardır. Tıpkı bir model olarak benimsedikleri Tanrı'nın ilâhi kimliğini yok etmeye çalışan Bizans ikonaları gibi.[...]Tanrı bile simüle edildikten, Tanrı'ya olan inanç, göstergelerine indirgenebildikten sonra gerisini varın siz düşünün! (Baudrillard, 2018: 18-19).

Hz. Muhammed'in Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'ye girip 'putları' kırması ve Kabe'yi bütün putlardan temizlemesi ile Bizans döneminde ikonoklastların ikon ve tasvirleri kırması aynı anlamı taşımaktadır. İslam, simülakr düzeninin ilk aşamasında ortaya çıkan 'kopya/kopyalama modası' ve yeniden canlandırma/temsil fikrine yapısal ve kategorik olarak karşı çıkmaktadır. Zaten yeniden canlandırma/représentation kavramının Arapça karşılığı '**temsil**'dir ve **temsil** Arapçada **heykel** anlamına gelmektedir. Arapça ile akraba olan İbranice'de de **tselim** kelimesi, İbranice Eski Ahit'te 'heykel ve suret' anlamında kullanılmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'in Latince tercümesi olan Vulgat'te heykel ve suret anlamına gelen '**tselim**' kelimesinin, Baudrillard'ın simülasyon teorisinin temel kavramlarından birisi olan '**simulacrum**' olarak tercüme edilmesi ilginç bir ayrıntıdır (Güç, 2007, XXXIV: 364).

2.2. Osmanlı Toplumunun Simülasyona Açık Hale Gelmesi

Kurumsal olarak dinin, dünya ve dünyevi olanı yermesi, inananlarından ahiret eksenli bir hayatın her şeyden daha önemli ve öncelikli olmasını istemesi neticesinde asırlar boyunca İslam toplumunda aşkın olanla, Tanrıyla olan bağlantının oldukça güçlü kalmasına neden olmuştur. Buna ilaveten İslam'ın en temel mesajı olan 'tevhid anlayışının', şirke; Tanrısal gücün kopyalanarak ikon, heykel ve resim gibi göstergelerine indirgenip taklit edilmesine karşı aşırı tepkiselliği, simülakr düzenini başlatan '**kopya ve gösterge serbestiyetinin**' dolaşıma girmesine engel olmuştur. Simülasyonun uzun dönem İslam toplumlarında devreye

girememesinin nedeni, her iki etkenin de temelde kutsalın olması gereken yerde; yüce olan aşkın alemde kalması gerektiği anlayışı ve dünyevi olan (*içkin*) her şeyde aşkın olanla bağlantı (Allah'ın ipi/hablullah) kurabilme yeteneğidir.

Müslümanlarda bulunan aşkınlık (Tanrısal metafiziklik) anlayışı, Batıda rönesansla birlikte devreye giren gösterge serbestiyeti ve simülakrlar düzeninin İslam toplumlarında ortaya çıkmasını oldukça geciktirmiştir. Nitekim Müslümanlar, Allah'tan uzaklaştıracağı korkusuyla 'dünya malına' tenezzül etmemiş ve hatta birçok sanatı, zanaatı ve mesleği uygulamaktan çekinmiştir. Bu durumun Osmanlı Devleti'nde ticaret ve seküler eğitimle meşgul olan kesimlerin çoğunlukla Müslümanlar değil gayr-ı Müslimler olmasına neden olmak gibi ekonomik çıktıları da olmuştur. Örneğin, 1874-1875 öğretim yılında açılan Mülkiye Mühendis Mektebi'nin ilk dönem bütün mezunları gayr-ı müslimlerdir. Hekimlik, mühendislik, askerlik ve birçok yüksek mekteb kategorisinden mezun olan gayr-ı müslim sayısı oldukça fazladır. Keza şehirlerde ticaret ve sanatla uğraşan kimselerin çoğu gayr-ı müslimlerdir (İhsanoğlu, 1994: 287-295).

Genelde İslam, özelde Osmanlı toplumunda meşruiyeti ve gücünü Tanrı, ahiret gibi aşkın ve metafizik fenomenlerden alan dine olan bağlılığın güçlü olması, Batıda yaşanan Rönesansvari bir zihniyet dönüşümünü geciktirmiştir. Matbaa, tiyatro ve orta oyunu, resim, heykel gibi arkasında 'taklit' ve 'kopyalama' fikrinin olduğu birçok göstergenin Osmanlı toplumunda geç yaygınlaşmasının arkasında, hayatını 'dini yasaklar ve mübahlar' ekseninde sürdüren toplumun '*uhrevî bağlılığı*' bulunmaktadır. Orta çağda, engizisyon mahkemelerinde ve savaşlarda meydana gelen yüz binlerce insan ölümü, Batılı insanın, modernleşme sürecini meyve veren bir zihniyet devrimi olan Rönesans devrinin ortaya çıkışını hızlandıran en önemli sebeplerinden biridir.

Buna karşılık Osmanlı toplumunda, Müslim, gayr-i Müslim fark etmeden insan haklarına riayet çok daha insancıl bir pozisyonadadır. İslam inancından kaynaklanan *beş zorunlu ilke (zaruriyat-ı hamse)* gereği bütün tebanın canı, malı, dini, nesli ve akli korunmaya çalışılmış; yine bu ilke gereği farklı din ve kültürdeki insanlara kendilerine özgü hukuklarını tatbik ederek çoğulculuk ve çok hukukluluk sağlanmıştır (Kazıcı, 2006). Bu şartlar, Batıda, insan kıyımına yönelik şiddetli bir reaksiyon/patlama olarak okunabilecek Rönesansı hazırlayan

toplumsal şartlarla kıyaslandığında oldukça insani bir vasat olması dolayısıyla Osmanlı toplumunda, Baudrillard'a göre simülakr düzeninin başlatıcısı olan Rönesansvari bir dönüşümü geciktirmiştir.

Baudrillard, Rönesansla birlikte başlayan simülakrlar düzeninden önceki aşamayı 'sembolik düzen' olarak adlandırmaktadır. Sembolik düzen, Baudrillard'ın 'acımasız toplumlar' olarak nitelendirdiği, kastlardan oluşan feodal ve arkaik toplumlarda geçerlidir. Bu toplumlarda 'simülakr' fenomenini doğuran 'gösterge serbestiyeti' mevcut değildir. Göstergeler zorunlu, sınırlı ve sabittir. Toplum, rütbe ve zorunluluklara göre dağıtılan sabit bir göstergeler sistemi etrafında düzenlenir. Örneğin, feodal çağda bir köylü Kral olamaz. Kralın kim olacağı çok önceden belirlidir. Çünkü sosyal tabakalaşmalar arasında kayma ve geçişler yaşanmamakta; sınıfsal hareketler olmamaktadır. Bundan dolayı gerçeklik sorunu ortaya çıkmaz: Göstergelerin anlamı zaten Tanrı veya iktidar yapıları tarafından önceden belirlenmiştir. İşte Baudrillard, tam olarak bu noktada, Rönesansın bu sistemi ve dolayısıyla 'sabit göstergeleri' ortadan kaldırdığını, demokratik ve burjuvazi devriminin kast yapılarının yıkılmasını sağlayıp tabakalar arası geçişi mümkün hale getirmesiyle 'özgür göstergeler' devrinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu durum da simülakr düzeninin yani gerçek ve sahte ayrımının ortaya çıkmasına neden olmuştur:

*Kopyalama (ve kopyalama modası) Rönesans'la, yani feodal düzenin yıkılıp yerini burjuva düzenine bırakması ve ayrımlayıcı (sınıfsal) göstergeler düzeyinde açıkça görülen bir göstergeler yarışıyla birlikte ortaya çıkmıştır. **Kastlar ya da mevkilerden oluşan bir toplumda modadan söz edilemez; çünkü böyle bir ortamda atama yöntemi geçerli olduğundan sınıf hareketleri yoktur. Koyulan yasak tüm göstergeleri koruma altına alarak çok net bir anlama sahip olmalarını sağlamaktadır. Çünkü her biri bir mevkiyi işaret etmektedir.**[...]Kastlardan oluşan feodal ya da arkaik toplumlarda, yani acımasız toplumlarda, sınırlı sayıda gösterge bulunduğundan herkes bunları kullanamaz. Her gösterge hem bir yasak değerine sahiptir hem de kastlar, klanlar ya da kişiler arasında karşılıklı uyulması gereken bir yükümlülüktür. **Öyleyse bunlar nedensiz göstergeler değildirler** (Baudrillard, 2016: 87-88).*

Baudrillard, kopyalama ve kopyalama modasının ‘gerçeklik ilkesini’ meydana getirdiğini ifade etmektedir. Yani simülakrlar düzeni öncesi zorunlu göstergelerin olduğu sembolik düzende, ‘ontolojik bir gerçeklik’ algısından söz edilebilirken, gösterge serbestisi ile birlikte gerçeğin kopyaları ortaya çıkararak; ‘gerçek’ ve ‘sahte’ ayrımının gündeme geldiğini, bunun da ‘gerçeklik ilkesini’ meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Baudrillard; ‘*Öyleyse sahte, asilla birlikte Rönesans’ta doğmuştur.*’ diyerek bunu kastetmektedir. Rönesans döneminde zorunlu göstergeler döneminin yerini nedensiz göstergelere bırakması, ontolojik gerçeklik algısını bozarak, ortaya çıkan ‘sahte ve kopyaların’ göndereni olan bir ‘gerçeklik’ fikrine ihtiyaç duyduğunu, dolayısıyla ‘gerçeklik ilkesinin’ sahtesiyle birlikte doğduğunu söylemektedir (Baudrillard, 2016: 89).

Oğuz Adanır, ‘gerçeklik ilkesinin’ Rönesansla birlikte zihniyet dönüşümü geçiren Batılı toplumlara özgü olduğunu, simülakrlar düzenlerinin modernleşememiş toplumlarda mümkün olmadığını belirtmektedir. Adanır’a göre Batılı olmayan (ya da modern olmayan) toplumlar Batılı toplumlarla aynı dünyayı paylaşmamakta; aynı maddi koşullar ve tarihi süreçlere sahip değildirler. Modernleşememiş toplumlar, simgesel zihniyetle/modern zihniyet arasında sıkışıp kalmışlardır. Böyle bir toplumun bireyinin, modern toplumun simülakrları haline gelmiş Batılı toplumların (kitleler) içinde bulunduğu durumu anlaması güçtür. Adanır, modernleşmeyi başaramamış bu toplumların hem ilkel olarak da nitelendirilemeyeceğini hem de geri adım atarak ilkelliğe geri dönmelerinin pek de mümkün görünmediğini ifade etmektedir:

İster bir Tanrı isterse başka (doğüstü, ataların, vs.) güçler tarafından belirlensin, bu insanların büyük bir kısmı (ya da neredeyse tamamı) yazgı ve alın yazısına inanmaktadırlar. Öyleyse bu insanlar aynı coğrafyaya ait olup, aynı zihinsel atmosferi paylaşmakla birlikte kolektiften çok kişisel bir talih anlayışına sahiptirler. Onların düşündüğü anlamda insanı çevreleyen fiziksel gerçeklik, talihin insanların başına ördüğü çoraplara dekor vazifesi görmekten başka bir şey yapmamaktadır (Adanır, 2008: 65).

Oğuz Adanır, ‘*Hangi Evrende Simülakrlar Gerçeğin Yerini Alamadılar?*’ başlıklı makalesinde modernleşememiş toplumlar için İran ve Türkiye örneklerini vermektedir.

İran’da bütün gün Kur’an ayetleri okuyan ve İslami yorumlar yapan resmi televizyon kanalları yerine, uydu vasıtasıyla yabancı kanalları izleyen ve o kanallarda yayınlanan imgelere tanık olan birey, kendi çevresindeki gerçekliğin yeniden canlandırmasını/temsilini inkâr etmektedir. Bu durumda kendi çevresinde bulamadığı görüntüleri, başka yerden temin eden izleyicilerin olduğu bir yerde gerçeklik ve gerçekliğin yeniden canlandırılmasından söz edilemez. İran ve modernleşememiş diğer İslami toplumlar için simülakr düzenlerinden bahsedilememesinin bir diğer nedeni de bu toplumların sahip olduğu ‘alın yazısı ve kader’ anlayışıdır. Yazgı, bu toplumlar için fiziksel gerçekliğin ‘*talihin insanların başına ördüğü çoraplara dekor*’ olarak algılanmasına neden olmaktadır.

Adanır’a göre Batılı olmayan ama modern olmak için önemli bir çaba göstermiş olan istisnai ülkelerden biri Türkiye’dir. Türkiye, erken Cumhuriyet yıllarında biçimsel olduğunu zannettiği bir modernleşme girişiminde bulunmuştur. Biçimsel bir modernite anlayışı, her biçimin otomatikman bir özü temsil ettiğini düşündüğü varsaydığı için modernleşmenin asıl önemi boyutu olan ‘zihniyeti’ es geçmiştir. Buna göre, biçimin öze (gerçek) eşitlenmesi, gerçek ve yeniden canlandırması/temsili durumunun, yani gerçeklik ilkesinin olmadığını ortaya çıkarmaktadır (Adanır, 2008: 65-66).

Adanır’ın tespiti krallıkla yönetilen, demokrasi tecrübesi ve gösterge serbestisi olmayan diğer İslami ülkeler için geçerli olabilir ancak Türkiye için aynı şeyleri söylemek çok mümkün görünmemektedir. Türkiye ve Anadolu coğrafyasında yaşayan Müslüman toplum, Batıyla kurduğu yoğun etkileşimli ilişkilerin tarihsel serüveni ve bu minvalde gerçekleşen dönüşümler itibarıyla ‘simülasyon evrenini’ ortaya çıkaran koşullara sahip bulunmaktadır. Adanır’ın bahsettiği, erken dönem cumhuriyet yönetiminin devrimci girişimleri, esasında toplumu modernleştirici uygulamalar değil, dini ve dindarlığı ülke genelinden silip atmaya isteyen agresif laik uygulamalardır (Kuru, 2006: 42).

İnkılâpların, modernleşmeyi temin etmek için yapıldığını söylemek, Batının modernleşme tecrübesi açısından da uygun değildir. Nitekim Batının modernleşme serüveninde toplumun inandığı dinin ortadan kaldırılmasına yönelik uygulamalar olmamıştır. Bilakis Amerika ve Avrupa’daki modernleşme ve sekülerizasyon sürecinde din, mevcut etkinliğini korumuştur. Gücünü kaybeden kilise ve kurumsal din olmuş; sekülerizasyon daha çok Berger’in

ayrımıyla ‘yapısal’ boyutta gerçekleşmiştir. Son zamanlarda yeniden değerlendirilen sekülerleşme teorilerine göre, Batıda meydana gelen sekülerizasyon ve modernizasyon için söz edilen din-bilim çatışmasının aslında yaşanmadığı, alanında kendini ispatlamış bilim adamlarının dine karşı olmayıp tam tersine dini inanç ve pratikler konusunda sıradan insanlardan hiç de geri kalmadıklarına dair bilimsel bulgular olduğu saptanmıştır (Stark, 1999: 264-265).

Bu noktadan hareketle, Kemalist yönetimin biçimci inkılâplarının, toplum tarafından kabul edilse de edilmese de modernizasyonla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Adanır’ın, söz konusu inkılâpların ‘biçimsel’ oluşunun, modernin biçiminin modernleşmek için yettiği kanaatinden; bu kanaatin de ‘biçim=öz’ algısından beslendiği, dolayısıyla simülakr düzeninin oluşabilmesi için gerekli olan gerçeklik ilkesinden söz edilemeyeceğine yönelik önermesi de isabetsiz görünmektedir. Zira Kemalist inkılâpların biçimsel oluşu, Anadolu coğrafyasında dinin formel ve şekli görüntüsünün baskın olmasıyla ilgilidir.

İslam’ı hatırlatan Arap harfleri, çarşaf, sarık gibi her türlü dini kisve, Arapça ezan gibi ‘görünür dinin’ uzantıların yasaklanıp yerine Batıda mevcut olan uygulamaların konulması, ‘biçim=öz’ algısından ziyade, ‘*dinin görünür kısmını traşlama ve dinin etkisini minimize etme*’ teşebbüsü olarak okunmalıdır. Ayrıca modernleşme çabalarını Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasına endekslemek mümkün görünmemektedir. Batıyla biteviye etkileşim halinde olan Anadolu coğrafyasında modernizasyon ve yapısal sekülerlik Lale Devrine kadar eskiye gitmektedir. Dolayısıyla simülakrı hayata geçiren şartların varlığı Batıyla birlikte olmasa bile yaklaşık olarak iki yüzyıl sonra, Lale Devrinde ortaya çıkmaya başlamıştır (Berkes, 1978: 50-65).

İslam’ın özünde mevcut olan ‘aşkınlık-Tanrı-metafiziklik’ vurgusu ve ‘şirkin şiddetli inkârında’ vücut bulan ‘kopya ve taklit karşıtlığı’, simülakr düzenlerinin ortaya çıkışını geciktirse de engelleyememiştir. Daha önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Baudrillard simülakr düzeni, yeniden canlandırma ve ‘gerçeklik ilkesinin’ gibi olguların ortaya çıkışını Rönesansla başlatmaktadır. O halde, İslam toplumlarında simülakr düzenlerinden söz edebilmek için, kopya ve kopyalama modasına bağlı olarak ‘gösterge serbestiyetinin’ meydana geldiği Rönesansvari bir dönemin yaşanıp yaşanmadığına dair bir soruşturma

yapılması gerekmektedir. Baudrillard'ın kriterleri esas alındığında, Osmanlı özelinde böyle bir durumun vuku bulunduğunu söylenebilir. Zira Osmanlı Devleti'nde modernleşme ve yapısal sekülerleşme girişimleri, ilk Batılı etkilerin Osmanlı toplumuna girdiği 'Türk Rönesansı' olarak değerlendirilen Lale Devridir (Sander, 1987: 90).

Padişah III. Ahmed döneminde gerçekleşen Lale Devri, geleneksel olarak 1718-1730 tarihleri arasında yaşanan on iki yıllık süre olarak bilinse de III. Ahmed'in 1703 yılında tahta geçişiyle birlikte başlayan yenilikler dönemi olarak nitelendirildiğinde bu süre 17 yıl olarak değerlendirilebilir. Barış dönemi olarak da adlandırılan bu dönemde Avrupa ile ilk defa ciddi kültürel alışverişler yaşanmış, Batılılaşma (modernleşme) yönünde ciddi reform adımları atılmıştır. Modern Batıyı anlayan, hoşgörülü bir padişah olan III. Ahmed ve sadrazam Damad İbrahim Paşa ülkeye pek çok yenilik getirmiştir (Beşirli, 1999: 139).

İstanbul'da Fransız tarz ve stil modası başlamış, saray çevrelerinde Fransız bahçeleri, dekorasyonları ve mobilyaları uygulanmıştır. *Matbaa* ilk defa İbrahim Müteferrika tarafından resmi izinlerle Lale Devrinde getirilmiş, Yalova'da *kâğıt fabrikası*, İstanbul'da *kumaş fabrikası* ve çini imalathanesi yine bu dönemde kurulmuştur. Batıyla savaş dışında ilk temasların yaşandığı bu devirde Batı, askeri güç, bilimsel gelişme ve ekonomik refah açısından esin kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır (Heper, 1974: 44).

İsmi, o dönemde güzel sanatların, edebiyatın ve Batılı reformların simgesi haline gelen Lale çiçeğinden alan Lale Devri, İran seferlerinde başarısız olunması ve bazı saray çevrelerinin 'Frenk tarzına' karşıtlığının neticesi olarak 1730 yılında bitmesine rağmen, *yeni bir dünyevilik, aydınlanma, rasyonel bir araştırma duygusu ve liberal reform dönemini* açmıştır (Karal, 1970: 55-56). Baudrillard'ın, birinci simülakr düzenine ait tiyatro, moda, barok mimari ve dekorasyon gibi doğayı taklit eden simülakrlar Osmanlıda Lale Devrinden itibaren ortaya çıkmaktadır. Nitekim Fransa'daki saraylara ve dekorasyona benzer saraylar yapmak için kitaplar getirilerek birçok eser inşa edilmiştir. Lala Mustafa Paşa Köşkü, Nuruosmaniye Camii, Ayşe Sultan Çeşmesi, Nakşidil Vâlide Sultan Türbesi gibi birçok yapıt Türk Barok üslubuyla hemen bu devrin akabinde yapılmıştır (Atasoy, 1992, V: 81-83). Keza *ortaoyunu* ve buna bağlı olarak Türk toplumundaki çeşitli tiplerin konuşma ve

tavırlarının taklit edildiği, ‘**yeniden canlandırma**’ anlamına gelen ‘**temsil**’ bu devirde ortaya çıkmıştır (Albayrak, 2007, XXXIII: 400). Buna göre, Batıda Rönesans'ta ortaya çıkan doğayı taklit eden mimari ve dekorasyon, tiyatro (temsil) gibi simülakrlar Osmanlı toplumunda Lale Devri itibariyle görünmeye başlamıştır:

*Öyleyse sahte, asılla birlikte Rönesans'ta doğmuştur. Bu olguyla öni yeleşe benzeyen giysiden yapay protez çatala, (alçı kaplama) yalancı mermer döşeli iç mekânlardan, barok tiyatral mekanizmalara kadar her yerde karşılaşılacaktır. Zira bütün bu klasik dönem kusursuz bir tiyatro görünümü sunmaktadır. Tiyatro, Rönesans'tan sonra toplumsal ve mimari yaşama egemen olan bir biçimdir. **Kopyalama metafiziği ve yeniden doğmaya başlamış insanın sonu gelmeyen isteklerine karşılık verebilmenin yolu, şatafatlı yalancı mermer dekorlar ve barok sanattan geçmektedir.**[...]Kilise ve saraylardaki yalancı mermer dekor kendisine verilebilecek her türlü biçimi alark; kadife perdeler, ağaç kornişler, bedenlere özgü tensel yuvarlak hatlar dâhil olmak üzere her türlü malzemeyi taklit etmiştir (Baudrillard, 2016: 89-90).*

Osmanlı'da Lale Devri sonrası sarsılmaya başlayan eski toplumsal olgulardan biri de devlet yapısındaki ‘**kastvari**’ yapılanmadır. İlmîyye, seyfiyye, vezirler gibi yönetici zümre sınıflarında hareketlilik oldukça sınırlıdır. Keza ordu uzun zamandan beri ‘feodal’ bir yapı taşımaktadır. I. Selim (1512-1520) döneminde ‘evlenme izni’ verilen yeniçerilerin oğullarına da yeniçeri olarak orduya katılma hakkı verilmesi tipik bir kast örneğidir. Yine, yönetici zümre arasında ayrıcalıklı bir statüye sahip ‘ulema sınıfı’ da böyle bir görünüm arz etmektedir. Mardin’e göre adeta toplumsal bir kaleye benzeyen ‘ulema sınıfında’ ünlü aileler vardır. Devletin ‘temel yarasını’ yorumlama becerilerinden dolayı statüleri de oldukça güçlüdür. Yönetici tabakasındaki aristokratik ve soylu aile anlayışı, aile üyelerinin asırlar boyu aynı tabakada görev yapmasına hak kazanmasına neden olmuştur (Mardin, 2006: 91-93).

Nitekim bu durum padişah ve en büyük veziri olan sadrazam ailelerinde de geçerlidir. Padişah Osmanoğullarından olurken, Çandaroğlu ailesi de sadrazam olmuştur. Sadaret makamına Çandaroğlu ailesinden beş kişi, Köprülü ailesinden ise yedi kişi nasp edilmiştir.

Genel olarak neredeyse bütün tabakalarda geçerli olan bu durum, yönetici ve yönetilen toplumsal zümre ya da meşhur ayrımla '*kullar ve yöneticiler*' arasındaki sınıfsal hareketliliğin oldukça *yavaş ve zayıf* olduğunu göstermektedir. Ne var ki Osmanlı'da yönetici tabakasındaki kastvari yapılanma, Lale Devri'nden sonra eleştiri konusu olmuş ve Tanzimat'la birlikte değişmeye başlamıştır. Özellikle ulema sınıfının bulunduğu mevkilerin çoğu, yeni açılan seküler mekteplerde yetişen devlet çalışanlarıyla doldurulmaya başlanmıştır (Mardin, 2013: 44).

Tanzimat reformları öncesi 'ordu, kalemiye ve ilmiye' arasındaki iktidar savaşı olarak tanımlanan Osmanlı yönetim sistemi, 18. yüzyıldan itibaren gelen rasyonel ve seküler reform anlayışı sonucunda Osmanlı yönetici sınıfındaki kastvari dengenin yıkılmasına yol açmıştır. Ulema sınıfının yetkilerini daralmış, 1826'da ise başka bir kast yapılanması olan Yeniçeri teşkilatı dağıtılmıştır. Böylece yargı, ordu ve yeni gelişen bürokraside 'aşağı tabakadan' gelen ve seküler mekteplerde yetişen devlet çalışanları yer almaya başlamıştır. Böylece, 'kul' olarak adlandırılan yönetilen toplumsal zümre sınıfındaki insanlar, yeni bir 'kamu' anlayışının 'bireyi' haline gelmiştir (Mardin, 2013: 49).

18. ve 19. yüzyılda yapılan reformlarla birlikte bürokratik ve ticari burjuvazi de doğmuş bulunmaktadır. Nitekim Tanzimat sonrası yapılan liberal ekonomik reformlar ve dolayısıyla özel mülkiyet rejiminin uygulanmaya başlaması, yönetici sınıfındaki bazı ailelerin burjuvalaşarak bürokratik burjuvaziyi, eskiden beri ticareti elinde bulduran gayr-ı Müslim azınlıkların da ticari burjuvaziyi oluşturmasına katkı sağlamıştır. Vergi ve toprak iradesinin bireyselleşmesi ve sivilleşmesi Osmanlı'da bir 'orta sınıf' yaratmıştır (Göçek, 1999: 104). Bu durum, Baudrillard'ın 'göstergelerin' serbest dolaşıma girmesine neden olarak gösterdiği '*feodal düzendeki kastvari yapının yıkılmasının*' çok yakın örneği olarak gösterilebilir:

Zorunlu göstergeler dönemi sona ermiş ve yerini tüm sınıfların ayırım yapılmadan yararlanabilecekleri özgür göstergeler dönemi başlamıştır. Rekabete dayalı demokrasi dönemi, mevkilere dayalı düzene özgü, herkesin uymak zorunda olduğu göstergeler döneminin yerini almıştır. Bu prestij göstergelerinin / değerlerinin bir sınıftan diğerine kaydırılmasıyla birlikte mecburen kopyalama dönemine de geçilmiş olmaktadır. Çünkü 'özgürce' üretilmelerinin yasaklandığı sınırlı sayıdaki

göstergeler düzeninden, talebe göre üretilen göstergelerin yaygınlaşma düzenine geçilmiştir.[...]Özgür gösterge zorunlu göstergenin kopyasıdır; ancak bu kopyalama 'özgün' göstergenin doğasının bozulmasıyla değil, kesinliğinin sınırlanmasına borçlu olan bir malzemenin yaygınlaştırılma eylemiyle gerçekleştirilmiştir. Ayrıklama özelliğini yitirmiş (artık rekabetçi olmaktan başka şansı kalmamış), her türlü zorunluluktan arındırılmış, evrensel boyutlarda hizmete hazır olan modern gösterge, dünyayla olan bağlantısını sürdürmektedir (Baudrillard, 2016: 88-89).

Tanzimat reformunun temellerini atan padişah olan II. Mahmud, portre resimlerini bütün devlet dairelerine astırarak 'doğal olanın taklidi/kopyası' fikrini yaygınlaşmasına neden olmuştur. Nitekim Osmanlı'da Müslüman toplum, o dönemde 'mücessem tasvirleri' haram kabul etmektedir. Akseki, II. Mahmud'un yağlı boya portrelerinin kopyalarını duvarlara asılması için devlet dairelerine göndermesinin nedeni olarak, halkın 'tasvire' karşı olan direncini kırmak olduğunu dile getirmektedir (Akseki, 2011). Yine bu dönemde Lale Devri'nde başlayan doğayı taklit eden bahçe dekorları özellikle İstanbul'da oldukça yaygınlaşmış, evlerin bahçelerinde küçük hayvan heykelcikleri görülmeye başlanmıştır. Batı anlamda tiyatro ve Lale Devri'nden beri var olan temsil, musiki, raks ve çengi gibi öğelerden oluşan geleneksel temaşa sanatı bu dönemde sıkça görülmektedir (Temel, 2016: 1786).

Böylece, gücünü aşkın ve metafizik olandan alan Osmanlı toplumunda, 18. yüzyıldan itibaren üst üste gerçekleşen reform hareketlerinden sonra, sabit ve zorunlu göstergeler dönemi sarsılarak Baudrillard'ın 'gerçeklik ilkesini' ortaya çıkaran olay olarak değerlendirdiği, rekabete açık *nedensiz/özgür göstergeler* dönemi başlamıştır. Aşkınlığı (uhrevi ve Tanrısal metafizik olan) önceleyip, dünyevi olana karşı (içkin) mesafeli olmakta dirense de Osmanlı toplumunun, Batıyla yoğun etkileşimde bulunmanın sonucu olarak, Batıdan yaklaşık iki asır sonra simülakr düzenine giriş yaptığı söylenebilir. Nitekim Batı rasyonalitesini temel alan yapısal sekülerleşme bir asır sonra modern Türkiye Cumhuriyeti'ni doğurmuştur.

Baudrillard, birinci simülakr düzenini Rönesans itibarıyla, ikincisini Endüstri devrimiyle, üçüncüsünü de postmodern dönemle başlatmaktadır. Birinci simülakr düzeninde göstergenin işlevi gerçek olanı taklit etmek, ikincisinde gerçeği gizlemek ve çarpıtmak, üçüncüsünde ise gerçekliğin yokluğunu gizlemektedir. Buna göre Anadolu coğrafyası, Osmanlıyla birlikte

birinci simülakr düzenine gecikmeli bir giriş yapmış olsa da 19. yüzyılın sonlarından itibaren Endüstri devrimine kısa bir sürede adapte olmuştur. Avrupa'ya benzer bir devrimden söz edilemese de 1800'lü yılların başlarından itibaren tekstil, hazır giyim ve askeri sanayileşme ağırlıklı olmakla birlikte tütün ve sigara, çini, enerji üretimi, tarım aletleri, inşaat ve yapı, un ve diğer gıda, şişe ve cam, ağaç ve orman fabrikaları gibi birçok fabrika ve demiryolu ve denizyolu şirketi, limanlar ve rıhtım, maden işletme müesseseleri gibi üretim tesisleri kurulmuştur (Erdem, 2016: 28).

19. yüzyıl ve 20. yüzyılda Avrupa'daki sanayileşme süreci aynen tatbik edilemese de ikinci simülakr düzenini başlatan şey, sanayileşme hamlesinin aynı boyutlarda gerçekleşmesi değil, bu devrimin görüldüğü yerler olan '*fabrikalar*' ve ortaya çıkan '*çok sayıda kopya*' ürünlerdir. Fabrikalarda gerçekleşen şey ister giyim ister kitap isterse silah olsun, tek bir prototipin kopyalarının seri üretimidir. Birbirinden ayırt edilemez çok ya da az sayıda kopyanın seri üretimi, gerçek ile sahte arasındaki dengeyi sahteden yana bozmakta ve gerçeği çarpıtmaya başlamaktadır. Baudrillard, simülakrın ikinci evresi olan bu aşamada, simülakrın üretici simülakrlar olduğunu belirtmektedir (Baudrillard, 2018: 163). Dolayısıyla 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl itibariyle fabrika ve seri üretim olgusu, Anadolu halkının gerçekliğe bakışını, Batıda olduğu gibi bozmuş bulunmaktadır.

Tanrı ve öte dünya inancının güçlü bir şekilde etkisinde olan Anadolu'daki Müslüman toplumun, Modern Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleşen Kemalist inkılâplarla birlikte aşkınlık bağı örselenmeye başlamıştır. Bu dönemde hem tiyatro, heykel, doğayı taklit eden mimari gibi birinci düzene ait simülakrlar, hem de fabrika ve seri üretim gibi ikinci düzene simülakrlar coğrafya genelinde yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla yeni rejimin Osmanlı'dan tevarüs eden İslami anlayışı yok sayıcı uygulamalarıyla birlikte yaşanan aşkınlık krizi, gösterge sisteminde yaşanan krizle üst üste gelmiştir.

2.3. Cumhuriyetle Birlikte Dini Gruplarda Anti-Dünyacı Görüşün Aşınması ve Dünyevileşme

18. yüzyıldan bu yana yaşanan yapısal sekülerleşme sürecinde gerçekleşen reformlar ve Cumhuriyetin agresif laiklik uygulamaları, dinin kamusal alandan son dönemde büyük bir ivme kazanarak silinmesine, dolayısıyla toplumun aşkınlık anlayışının önemli ölçüde

sarsılmasına neden olmuştur. Tarihsel birikimi itibariyle Müslüman halktan çok daha şiddetli bir biçimde dünyevilik ve dünya karşıtlığı içinde bulunan tarikat yapılanmaları da bu süreçten etkilenmiştir. Nitekim Cumhuriyetin kurucu kadroları modern Türkiye'nin '*şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamayacağını*' deklare etmiş; 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunu ile tarikat faaliyetlerini resmen yasaklamıştır (Apaydın, 2017: 154). Faaliyetlerini gayr-ı resmi ve gizli bir şekilde sürdüren tarikat yapılanmaları, modern göstergelerin artması, bilimsel gelişmenin hızlanarak doğal ve fiziki fenomenlerin açıklanmasında din dili yerine seküler bilim dilinin tercih edilmesinin yaygınlaşmasıyla yoğun bir sekülerleşme problemiyle yüz yüze gelmiştir.

Dünyevileşmenin yoğunluğu, ana misyonu insanın öte dünyalara/aşkınlığa yolculuk yaparak olgunlaşması olan tarikatların, iman, İslam, Kur'an öğretimi gibi daha temel ve başlangıç problemleriyle ilgilenmesine neden olmuştur. Hâlbuki 'tasavvuf, dervişlik ya da müritlik sıradan Müslüman'ın mükellef olduğu İslami hareket sahasına göre daha yüksek ve seçkince bir faaliyettir. Aşkınlığı ve Tanrısal metafiziği kökten reddeden yenedünya düzeni, Türkiye'deki tasavvufi dini gruplar için büyük bir krize neden olmuştur. Zühd döneminden beri sadece aşkın olanla ilgilenen tasavvuf, sekülerleşme süreci tarafından ***içkinliğe gömülü bir aşkınlığa*** doğru sürüklenmiştir. Zühd, fena, beka, seyr-i süluk, inziva, halvet gibi uygulamalar yerini pratikte hâkim olan inkılâplar karşısında dinden tamamen kopmak tehlikesi yaşayan halkın **imanını koruma** misyonuna bırakmıştır. Nitekim bu durum Nurculuğun kurucusu Said Nursi tarafından (ö. 1960); '*Zaman tarikat zamanı değil, imanı kurtarmak zamanıdır. Tarikatsız Cennete giden pek çok, fakat imansız Cennete giden yoktur.*' şeklinde ifade edilmiştir (Nursi, 2018: 52).

'*Bu zamanda ehl-i İslâmın en mühim tehlikesi, fen ve felsefeden gelen bir dalâletle kalplerin bozulması ve imanın zedelenmesidir.*' diyen (Nursi, 2007: 104), kendisi de Kadiri ve Nakşî tarikatına mensub olan Nursi, bilimsel gelişmelerin ve seküler dilin, insanların Tanrıyla bağını kesip dinin toplumsal statüsünü sıkıştırmaya başlamasının farkında olarak, tarikatların eski işlevselliklerini kaybettiğini ima etmektedir. Esasen tarikatlar, 19. yüzyılın ikinci yarısından beri tarihi işlevselliklerini kayb ettikleri yönünde eleştiriler almaktadır (Işık, 2016: 400). Modernleşmenin etkisi, pozitivist ve materyalist bilim dilinin yaygınlaşmasıyla yapısal bir kriz içine giren tarikatlar, 20. yüzyılın ortalarına doğru tarikat simülakrı haline

gelmiş; zühd, süluk, cezbe, aşk ve muhabbet gibi gerçeklik kırıntılarının olduğu kopya bir görünümünü almıştır.

Baudrillard'a göre 1960'lı yıllardan itibaren simülakr düzenlerinin üçüncüsü olan simülasyon evresine girilmiştir. Bu evre günümüzde yaşadığımız simülasyon evresidir. Gösterge artık hiçbir gerçeklik kırıntısını refere etmemekte, bilakis derin bir gerçekliğin yokluğunu gizlemektedir. Bu dönem simülasyonların hâkim olduğu, belirli bir gerçeklik algısına paralel olsalar bile orjinal veya prototipi olmayan şeylerin mevcut olduğu bir dönemdir. Bu dönemde gerçek 'ölmüştür'. Artık sahte veya prototip ayrımı değil, sadece gerçekliğin simülasyonu yani hiper-gerçeklik vardır (Baudrillard, 2018: 19-20).

Aydın ve Taşkın'a göre (2016) özellikle Türkiye'de 1980 sonrası dini grupların belirgin bir iktisadi büyüme yaşamalarının 'simülasyon evreniyle' yakından bağlantısı bulunmaktadır. 24 Ocak 1980 Kararları ile yeni bir ekonomik modelin uygulamaya konduğu Türkiye'de, neoliberal serbest piyasa ekonomisine geçilmiştir. Baudrillard da ikinci simülakr düzeninden (üretici simülakrlar) üçüncü simülakr düzenine yani simülasyon evrenine geçişte küresel ekonomik modelin neoliberalizme evrilmesinden bahsetmektedir: '*Üretime dayalı kapitalist bir toplumdaki, bu kez her şeyi (yaşamın tüm alanlarını) denetlemek isteyen, sibernetik özellikler taşıyan neo-kapitalist bir düzene geçilmiştir*' (Baudrillard, 2016: 104).

Baudrillard'a göre üretim sanayisinin ve modern düzenin (ikinci simülakr düzeni) yerini medya, enformasyon, iletişim, bilgisayarlar, sanal gerçeklik, fikir anketleri, DNA, genetik mühendisliği, klonlama, haber medyasının hâkim olduğu simülasyon düzeni almıştır. Bilimin patlayıcı bir şekilde gelişmesi (explosion), uzayın ve bütün evrenin navigasyonel olarak haritalanması, insanların uzayın derinliklerinde bir yerde olan Tanrı inancını sarsmış ve aşkınlıkla olan bağlarının kopmasına neden olmuştur. Gerçek sahtenin içinde, aşkınlık-Tanrı metafiziği içkinliğin/dünyeviliğin içinde erimiş; birbirine geçmiştir:

Gerçekliğin sınırları sonsuzluğa çekilince, bu, sınırları belli bir evrende iç uyum anlamına gelen gerçeklik ilkesinin kanama yapmasına neden olur. Dünyanın keşfinden sonra gerçekleşen uzayın keşfi, insanlığa kendi gerçekliğini yitirtme ya da bir simülasyonun hipergerçekliği içine itmeyle eşdeğerli bir şeydir.[...]Bu, metafizik, hayaller ve bilimkurguya bir son vermek demektir. Bundan böyle hipergerçeklik

çağında yaşayacağız (Baudrillard, 2018: 166).

Böylece simülasyon öncesi, zorunlu göstergelerin olduğu dönemde İslam'da, özellikle tasavvuf anlayışında ve dini gruplarda aşkınlık (ahiret-Tanrı metafiziği) ve içkinlik (dünya-dünyevilik) arasındaki kutuplaşma had safhada iken, küresel bazda işleyen simülasyon ve birbirine geçme süreci aşkınlık, Tanrı ve ahiretle olan bağın kopmasına, dolayısıyla dini gruplarda dünyevileşmeye neden olmuştur. 1980 sonrasında postmodernizm ve simülasyonun hâkimiyetini ile meydana gelen 'ahiretin/aşkınlığın/Tanrının' içkinlik/dünyevi olan içinde erimesi, tarikatları tarikat simülasyonlarına dönüştürmüştür.

Dolayısıyla dinin kaynağı durumunda olan Tanrısal metafizik alanın simülasyon evreninde ortadan kaybolmasıyla, dini grupların (tarikat ve cemaat yapılanmaları) kendini ifade edeceği bir alan kalmamış; dünya ve dünyevi şeylerin içine girip eriyerek dünyevileşmiştir. Simülasyonun her şeyin farklılığını yitirmesine, ayırıcı (tasnif edici) özelliğini kaybetmesine neden olan hiper-gerçek karakteristiği, dini gruplarda 'holdingleşme' şeklinde tezahür etmiştir. ***Bu kerte, dinin ticarete, ticaretin dine karıştığı; uhrevi olanla dünyevi olanın birbiri içinde eridiği, birbirleri arasında hiçbir mesafenin kalmadığı kertedir.***

Modellerin için için kaynadıkları bir dönemde bu mesafe neredeyse ortadan kalkmıştır. Artık aşkın ve yansıtıcı modeller dönemi sona erdiğinden gerçeğin karşısına düşsel bir evrenle çıkamazlar, çünkü önceden oluşturdukları gerçeğin kendisi olarak herhangi bir kurgusal gerçekliğin varlığına tahammül edemezler. İçkin modeller hiçbir düşsel aşkınlık biçimine yaşam hakkı tanımamaktadır. Yalnızca sibernetik anlamda bir simülasyon evreninin yaşamasına; başka bir deyişle bu modelleri (senaryolar, simüle edilmiş durumlara alışılmalarını sağlama vb.) istediğiniz gibi güdümlenebileceğimiz bir evrenin var olmasına müsaade etmektedirler.[...]Artık başka bir evren düşleyebilmemiz olanaksız, zira aşkınlıktan yoksun bir dünyada yaşıyoruz (Baudrillard, 2018: 165).

Tanrı ve ahiretle olan bağın kopması, tarikat gerçekliğinin yitmesiyle birlikte tarikat simülasyonuna dönen söz konusu gruplarda, simülasyon öncesi evrelerde olduğu gibi dünya ve dünyevilik karşıtı söylem hala etkindir. Bununla birlikte bu yerginin tasavvuf tarihinin

hiçbir döneminde olmadığı kadar dünyevi ve içkin olana gömülü olması; dünyevi olanın içinde eriyip gitmiş aşkınlığın semptomları olarak değerlendirilmelidir. Baudrillard, bir gerçeği 'simüle etmekle', gizlemek arasındaki farkı şu şekilde ifade etmektedir;

Geleneksel uygulamalara başvuran ordu, bugüne kadar belli kanıtlardan yola çıkarak simülatörlerin maskelerini düşürür ve cezalandırır. Oysa günümüz ordusu, bir simülatörü de tıpkı gerçek bir eşcinsel, bir kalp hastası ya da bir deli gibi çürüğe ayırabilmektedir. Askerlik psikolojisi denilen şey bile kartezyen belirtiler karşısında gerilemekte ve gerçek mi yoksa sahte mi, "üretilmiş" bir semptom mu yoksa gerçek bir semptom mu ayrımını yaparken tereddüde düşmektedir. "Deliyi bu kadar iyi taklit edebilen biri herhâlde gerçekten delidir" düşüncesine sığınmaktadır. Ordu pek de haksız değildir çünkü bu bakış açısı doğrultusunda bütün delilerin birer simülatör oldukları ve deli ile simülatör arasındaki bu farkı ayırt edememeninse akla gelebilecek en pis yıkıcı eylem biçimi olduğu söylenebilir. Klasik mantık, simülasyona karşı tüm kategorileriyle silahlanmaya çalışmaktadır. Oysa günümüzde, simülasyon bu mantığı çoktan aşmış geçerek hakikat ilkesinin yerini almıştır (Baudrillard, 2018: 17).

Birbirine geçme ve simülasyonun etkisi dini gruplarda, sadece ahiret-dünya karşıtlığının birbirine geçmesi, ahiretin dünya içinde erimesi şeklinde değil, birçok şekilde tezahür etmektedir. Bunlardan en belirginini 1980 sonrası tarikat ve cemaat çevrelerinde yaşanan iktisadi büyüme ve sektörel faaliyetler sayesinde gerçekleşen 'birbirine geçme (implosion)' olgusudur. Gerçek ve sahte, ahiret ve dünya, aşkınlık ve içkinlik gibi mutlak zıt kutupların birbirine geçip, bir kutbun diğeri tarafından emilmesi bu olgunun **makroskopik** çıktısı iken, eğitim kurumu, hastane, televizyon kanalı ve enerji şirketi gibi ticari maksatlarla kurulmuş şirketlerin dini grup içinde erimesi (ya da tam tersi) ise **mikroskopik** çıktısıdır. Nitekim Baudrillard'a göre bütün şeyler sadece tek bir kocaman, çeşitlilikten yoksun kütle (kara delik) içinde değil, birbiri içinde erime yeteneğine de sahiptir (Ritzer, 2018: 197).

Ritzer, **Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek** adlı eserinde Baudrillard'ın simülasyon ve birbirine geçme fikrini yeni tüketim araçlarına uygulamaktadır. Ona göre, Amerika'da patlayıcı şekilde büyüyen 'tüketim araçları' arasındaki farklar giderek silikleşmiş, böylece

eskiden birbirinden ayrı bir şekilde faaliyet gösteren alışveriş mekânları birbirine geçerek ‘yeni tüketim araçlarını’ yani ‘tüketim katedrallerini’ oluşturmuştur. Hatta tüketim araçlarıyla toplumsal dünyanın öteki özellikleri de birbirine geçmiştir:

Birbirine geçme (implosion) ifaesi, sınırların bulanıklaşmasını ya da yok olmasını, böylece eskiden farklı olan varlıkların birbirlerine geçmesini anlatır. Yeni tüketim araçlarındaki patlayıcı büyüme bu tür bir dizi birbirine geçişe yol açmıştır.[...]Birbirine geçiş bir tür zincirleme reaksiyonu kapsar: Bir sınırlar grubunun birbirine geçişi çok sayıda başka sınırlarda da birbirine geçişe yol açar. Tüketim katedralleri arasındaki sınırlar erimiş ve bazı durumlarda tümüyle yok olmuştur. Tüketim araçlarıyla toplumsal dünyanın öteki özellikleri arasındaki sınırlar da aynı şekilde bulanıklaşmıştır (örneğin, aile ve ev). Böylece insanların uzun süredir alışık oldukları birçok farklılığın yok oluşuna tanık olmuştuk. Sonuçta ortaya sınırsız veya limitsiz görünen bir yeniden büyülenmiş tüketim dünyası çıkmıştı (Ritzer, 2018: 196).

Ritzer’in yeni tüketim araçları için tasvir ettiği senaryo, dini gruplar, özellikle tarikatlar için de geçerli hale gelmiştir. Tekke, artık sadece ‘tekke’ değil; eğitim kurumu, hastane, televizyon kanalı, tur şirketi, eğitim mekânı ya da enerji şirketi gibi farklı mekanların ‘birbirine geçtiği’ kutsal bir şemsiye haline gelmiştir.

2.3.1. Menzil Cemaatinde Birbirine Geçme

1972 yılında vefat eden Şeyh Abdülhakim Hüseyini tarafından kurulan Menzil tarikatı, Adıyaman ilinde bulunan Menzil köyünde ortaya çıkmıştır. Cemaatin kurucusunun Abdülhakim Hüseyini’nin oğlu Muhammed Raşid Erol (ö. 1993) olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. (Yavuz, 2006: 42). Nitekim Türkiye’de genellikle Güneydoğu Anadolu ve Suriye’de faaliyet gösteren Haznevi tarikatının kurucu lideri Şeyh Ahmed el-Haznevi’nin halifesi olan Abdülhakim Hüseyini ile irşad faaliyetlerine başlamışsa da tarikatın yayılması oğlu Muhammed Raşid Erol döneminde olmuştur. Bugün sadece Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde değil Türkiye’nin hemen hemen her yerinde bulunmaktadır. 1980

askeri darbesinden sonra, kısmen devleti destekleyen dini bir grup olarak tanınması nedeniyle hızla yayılmaya başlamış; ülkedeki en hızlı büyüyen dini gruplardan biri olmuştur.

Menzil cemaati, kadınların bilgi edinme ve ders çalışma haklarına vurgu yapmaları nedeniyle diğer gruplardan farklılıklar göstermekte ve herhangi bir siyasi ilişkiye izin vermemektedir. 1982 yılında tarikatın lideri Raşid Erol Afyon'da yaptığı bir konuşmada; '*Bir öğrenciyi eğitmek, 70.000 kişiyi sufi yapmaktan daha değerlidir.*' diyerek İslami eğitime verdiği önemi ifade etmiştir. Muhammed Raşid Erol'un 1993'teki ölümünün ardından, kardeşi Abdalbaki Erol ile oğlu Fevzeddin Erol arasında liderlik konusunda bir çatışma yaşanmıştır. Bundan dolayı Menzil cemaatinin, Menzil'de yaşayan Abdalbaki Erol ve Afyon'da özel bir çiftlik evinde yaşayan Fevzettin Erol olmak üzere iki lideri bulunmaktadır. Bu çiftlik evinin etrafını çevreleyen binalarla birlikte köy statüsünü kazandığı 2009 yılına kadar *Bilvanis* olarak adlandırılmış ve nüfusundaki artıştan dolayı Buhara olarak değiştirilmiştir (Hasan, 2011). Buhara ve Menzil köylerinin her ikisi de turistik yerlerdir. ***Bu yerler tarikat ekonomisine katkıda bulunan dindarlıkla iç içe geçmiş tüketim alanının bir parçasıdır.*** Menzil üyeleri Menzil köyünü kutsal bir mekân olarak nitelendirmekte; burada doğaüstü ve manevi deneyimler hakkındaki efsaneleri anlatmaktadır (Alimen, 2018: 46).

Cemaat içinde tartışılması yasak olan iki konu bulunmaktadır: Siyaset ve Atatürk. Cemaatin temel amaçlarından biri alkolikler ve uyuşturucu bağımlılarını rehabilite etmektir. Her yıl, 20.000'den fazla kişi Menzil'i ziyaret etmektedir. Bu insanlar gönüllü olarak, tuğla taşıma temizlik, mutfakta yardım etme gibi '*hizmet*' adı verilen görevleri yerine getirmektedir. Yaklaşık 1000'den fazla kişi geceleri, nefis temizleme işleminin bir parçası olarak cami zemininde uyumaktadır. Politika, tarikat sohbetlerinde genellikle konuşulmamaktadır. Bununla birlikte bağlılarını politikadan uzak tutmaya çalışan bu tür dini gruplar bile, faaliyetlerini tanıtmak için çeşitli siyasi figürlerle ilişkileri kullanmakta ya da bu figürler tarafından temsil edilmektedirler. Menzil takipçileri arasında farklı siyasi partileri destekleyen insanlar bulunmakla birlikte genel eğilim, genç müritlerde Milliyetçi partileri, yaşlılarda ise İslamcı partileri destekleme şeklindedir. (Usta, 2006: 41).

1970'lerde ve 1980'lerde cemaatin MHP'yi desteklediği biliniyordu ancak; topluluğun lideri Muhammed Raşid Erol bunu açıkça belirtmemiştir. Menzil'in üyeleri ve sempatizanları arasında, Türk milliyetçisi bireyler ve Ülkü Ocakları olarak adlandırılan Türk milliyetçisi

gençlik örgütünün üyeleri bulunmaktadır. Ayrıca, 1987 genel seçimlerinde cemaatin desteğini isteyen, İslamcı Refah Partisi lideri Necmettin Erbakan ve ANAP'lı siyasetçi Hasan Celal Güzel, Menzil'de Muhammed Raşid Erol'u ziyaret etmiştir (Çakır, 2014: 74). Bununla birlikte Menzil topluluğunun bu partileri destekleyip desteklemediği ve toplumun seçim sonuçları üzerindeki etkisi bilinmemektedir. Daha sonraki genel seçimlerde ise Menzil cemaati, ANAP, Büyük Birlik Partisi ve AK Parti dahil olmak üzere bazı sağcı ve İslamcı partileri desteklemiştir (Alimen, 2018: 47).

Menzil'e bağlı kâr amacı gütmeyen kuruluşlar arasında Menzil Derneği, 2005 yılında kurulan Tüm Sanayiciler ve İşadamları Derneği (TÜMSİAD), Beşir Derneği (Uluslararası İnsani Yardım Derneği, 2013 yılında akredite edilmiştir), UKBA (Uluslararası Kardeşlik, Barış ve Ahlak Derneği, 2011 yılında kuruldu) ve 2011 yılında kurulan Tüm Bilim Adamları ve Akademisyenler Derneği (TÜBİAD) bulunmaktadır. İstanbul'da kurulan Semerkand Bilim ve Medeniyet Üniversitesi de yine Menzil cemaatiyle ilişkilidir. Menzil'e bağlı kâr amacı gütmeyen kuruluşlar, Kanada ve ABD de dâhil olmak üzere Türkiye ve yurtdışındaki Menzil üyeleri ve sempatanlarına çeşitli mal ve hizmetler sunmaktadır. Menzil tarikatına ait markalı ürün ve hizmetlerin çoğu, Semerkand Şirketler Grubu adlı bir holdinge aittir. 1997 yılında kurulan grubun ürünlerinde turkuaz renkli bir logo bulunmaktadır. Bu logo, Menzil üyelerinin birbirlerini toplum içinde tanımlarını sağlamaktadır. Bazı Menzil üyeleri bu logoyu sosyal medya profillerinde avatar veya arka plan fotoğrafı olarak kullanıp; araçlara, vitrinlere ve konut binalarına etiket olarak yapıştırmaktadırlar (Alimen, 2018: 136).

Türkiye'nin en büyük dini gruplarından biri olan Nakşî-Halidi tarikat geleneğine yaslanan Menzil Cemaati'nin merkezi konumunda olan Adıyaman, Menzil Köyü'nde kafeterya, lokanta, fırın, alışveriş merkezleri, hediyelik eşya satan marketler, pastane, kitabevi, giyim mağazası, çay ocağı, medrese, bankamatik, termal evi, petrol ofisi gibi cemaate mensup müridlerin sahiplik yaptığı işletme ve dini kurumlar bulunmaktadır (Dağ – Kılıç, 2019: 219). Civar köylere nazaran oldukça gelişmiş olan Menzil Köyündeki bütün sektörel faaliyetler, cemaat mensuplarının (müridan) dindarlık faaliyetiyle iç içe geçmiştir. Bu durum Ritzer'in '*tüketim manzaralarına*' örnek bir tablo olarak da gösterilebilir (Ritzer, 2018: 256-292).

Menzil Cemaatine ait Semerkand Şirketler Grubu adı altındaki bütün sektörel atılımlar dindarlığın güdümündedir. Şapka, yüzük, kupa ve rozet gibi Semerkand logo ürünleri üreten

Semtia; eğitici oyuncaklar üreten **Edu**; internet servis sağlayıcısı **Himnet**; haber ajansı **Serhaber**; radyo yayını yapan **Semerkind Radyo**; çevrimiçi (online) perakende satış yapan **Semerkind Pazarlama**, **İdeal Nokta** ve **Semerkind Online**, Menzil cemaatine ait diğer sektörel faaliyetlerdir. Ayrıca Semerkand Grup, İstanbul ve Ankara gibi birçok şehirde, cemaatin sosyal toplantıları, ibadet ve alışveriş gibi çeşitli faaliyet alanlarından oluşan bir bina olan Semerkand Kültür Merkezi'ni (Kültür Merkezi) açmıştır (Alimen, 2018: 137).

Semerkind Yayınları; **Semerkind**, **Mostar**, **Esik**, **Hacegan**, **Şadırvan**, **Haşemi**, **Semerkind Çocuk**, **Mavi Uçurtma**, **Fidan** ve **Genç Okur** gibi on farklı alt marka altında kitap, dergi ve diğer basılı materyal yayınlamaktadır. Bunlardan Semerkand, Mostar, Etik, Hacegan, Şadırvan ve Haşemi; İslami konularda, dini tematiğe sahip tarihi ve çağdaş eserler üzerine; etkili Müslüman kişilikleri ve günlük yaşamla ilgili sayısız konu üzerine kitap ve dergiler yayınlamaktadır. Semerkand Çocuk, Mavi Uçurtma, Fidan ve Genç Okur ise, çocuklar ve gençler için edebiyat ve dini konular hakkında kitaplar yayınlamaktadır. Semerkand Yayınları ayrıca Semerkand, Mostar, Semerkand Aile, Semerkand çocuk ve Semerkand Genç Okur aylık dergilerini de yayınlamaktadır (Alimen, 2018: 137).

Menzil'in sağladığı diğer ürün ve hizmet işletmeleri arasında **Biltek** Okulları (*özel kreşler, İstanbul ve Ankara'da bulunan ilkokullar ve ortaokullar*), **Nakşin Giyim** (*erkek, kadın ve çocuklar için giyim ve ev tekstili, Eylül 2014'te İstanbul, Sultanbeyli'de açıldı*), **Emsey Hastanesi** (*2012 yılında İstanbul'da açıldı*), **Semerşah** (*seyahat acentası, 1993 yılında kuruldu*), **Haşemi Turizm** (*otobüs şirketi*), **Haşemi Dinlenme Tesisleri**, **Nakış Gıda** (*çok markalı içinde barındıran yiyecek ve içecek toptancısı, 1995 yılında kuruldu*), **Fark Sepeti** (*çok markalı yiyecek ve içecek satıcısı*) ve **Sofaş Gıda** (*süt ve et ürünleri üreticisi, 1998 yılında kuruldu*) bulunmaktadır. **Semtia** ve **Biltek Okulları** gibi Menzil'e bağlı markalar, genellikle Menzil'e bağlı yayınlara, özellikle Semerkand TV'ye, Semerkand ve Menzil dergilerine reklam vermektedir. Örneğin; Semerşah turizm acentesinin reklamları, Mostar dergisinin hemen her sayısında bulunabilir. Semerşah turları, 9 aylık taksit şeklinde kredi kartı ile ödenebilmektedir (Alimen, 2018: 139).

Menzil Derneği evleri veya sadece Menzile ait dergahlar gibi cemaat alanlarında, ibadet ve sosyalleşmenin yanında ticari faaliyetler de gerçekleşmektedir. Menzil dergahlarında kekik ve nane gibi satılan bazı ürünler Menzil üyeleri tarafından 'dualı' (kutsanmış) olarak kabul

edilir çünkü; bu mallar ‘manevi’ topraklar olan Menzil köyünde yetiştirilmiştir. Ayrıca, Menzil'e bağlı markaların (çoğunlukla gıda markaları) ürünleri dergâhlarda ve dernek binalarında satılmaktadır. Örneğin, Menzil'e bağlı bir marka olan **Galip Çay** (Nakış Gıda markasıdır), Menzil'e bağlı perakende mağazalarda, toptancılarda (Nakış Gıda gibi), çevrimiçi mağazalarda (Farksepeti.com gibi) satıldığı gibi dernek ve dergâh alanlarında da satılmaktadır (Alimen, 2018: 139).

Tekke faaliyetleri ile turizm, medya, sağlık, yayın, yapı, iletişim gibi sektörel faaliyetler aynı şeye hizmet etmektedir. Söz gelimi Menzil Cemaatine ait bir tur şirketinde seyahat eden cemaat mensubu, kendini dini grubunda hissetmektedir. ***Tur şirketi onun için tarikatının uzantısı, tarikatı da tur şirketinin uzantısı haline gelmiş, birbirine geçmiştir.*** Bu durum müridanın ekonomik tercihlerinin tümüne yansır. Mensubu olduğu cemaatine ait iktisadi bir teşebbüs varsa, aynı motivasyonla o teşebbüsü tercih etmektedir. Aynı güdümlenme siyasal tercihler alanında da geçerlidir. Cemaatin yakın olduğu siyasal partinin tercihi, dindarlığın gereği haline gelmektedir (Kılıç, 2017: 73). ***Dolayısıyla dünyevi ve uhrevi faaliyetler birbirine geçmekte, birbiri içinde erimektedir.***

2.3.2. Süleymancılarda Birbirine Geçme

Süleymanlı Cemaati ya da Süleymancılar, Türkiye ve Avrupa'da oldukça yaygın bir topluluktur. İsmi İslam âlimi ve cemaatin kurucusu/manevi lideri Süleyman Hilmi Tunahan'dan (1888-1959) almıştır. Son dönem Osmanlı ulemalarının bir üyesi olan Tunahan, ilk eğitimini babasından almış, Silistre'deki Satırlı Medresesi'nde Arapça derslerini tamamladıktan sonra, yüksek öğretime devam etmek için İstanbul'a taşınmıştır. 1913 yılında Fatih'teki Hâfız Ahmed Paşa Medresesi'nde icazet alan Tunahan, 1916'da Dârü'l-hilâfeti'l-Aliyye Medresesinden mezun olmuş; ertesini yıl İstanbul'da Fatih ve Süleymaniye medreselerinde ders vermeye başlamıştır (Öngören, 2012, XXXXI: 375).

Medreselerin 1924'te Tevhid-i Tedrisat kanunundan dolayı kapatılmasının ardından, Tunahan eğitim kariyerini devlet tarafından kontrol edilen eğitim kurumlarında sonlandırmış ve Kuran'ı (Arapça okuyarak ve yorumlayarak) gizlice öğretmeye başlamıştır. 1951 yılına kadar Tunahan, sempatizanlarının veya Kur'an öğrencilerinin evlerinde gizlice Kur'an dersleri vermiştir. 1952'den sonra özel kurumlar tarafından Kuran öğretimi yasağı

kaldırıldığı zaman, yasal olarak yetkilendirilmiş Kuran kurslarının Kur'an öğretmeye devam etmiştir. Yüksek eğitim derecelerine rağmen, Tunahan, Arap alfabesini öğretmek ve Kur'an'ın öğretimine yönelik kısa bir kitapçık dışında hiçbir bilimsel çalışma üretmemiştir. Yaşamını Kuran'ı öğretmeye adanmış ve bu daha sonra Süleymanlı cemaatinin temel faaliyeti haline gelmiştir (Emre, 2013).

Tunahan'ın kendisi, Nakşibendî tarikatı mensubuydu ancak; bir tarikat lideri olmak veya tasavvuf merkezli bir cemaat geliştirmek istememiştir. Yalnızca Kuran öğretilmesine odaklanan Tunahan, bundan dolayı halefi olarak kimseyi tayin etmemiştir (Yükleyen, 2009: 291-309). Bununla birlikte, Tunahan'ın 1959'da ölümünden sonra damadı Kemal Kaçar, takipçilerinin ve öğrencilerinin lideri olmuş; Süleyman Hilmi Tunahan ise cemaatin manevi lideri olarak görülmeye devam etmiştir. 2000 yılında Kaçar'ın ölümünün ardından Tunahan'ın torunları arasında cemaat liderliği konusunda çekişme yaşanmış; 2002'den 2016 yılında ölümüne kadar Süleyman Hilmi Tunahan'ın eski torunu Arif Ahmet Denizolgun topluluğa öncülük etmiştir. Eylül 2016'dan bu yana Denizolgun'un yeğeni ve Tunahan'ın büyük torunu Alihan Kuriş, yeni Süleymanlı lideri olmuştur.

Süleymanlılar, kendi içyapısına sahip hiyerarşik bir organizasyondur. Cemaat, üstad, hocafendi / hocahanım, ihvan, muhibban ve ağabey / abi gibi kendi jargonunu kullanır. 'Üstad' cemaatte özellikle Süleyman Hilmi Tunahan'ı ifade eden bir terimdir. Cemaatin eğitimini alan Süleymanlı üyelerine **ağabey** denir. Topluluğun lideri (*Kemal Kaçar, 1959-2000; Arif Ahmet Denizolgun, 2000-2016 ve Alihan Kuriş, 2016-*) ağabeyler arasında en yüksek sırada yer almaktadır. Diğer iki ortak Türkçe kelime olan hocabey ve hocahanım, erkek / kadın öğretmen anlamındadır ve toplumda eğitim faaliyetlerinde bulunan personele atıfta bulunur. Topluluğun aktif üyelerine kardeş ya da arkadaş anlamına gelen **'ihvan'**; topluluğun sempatanlarına ise **'muhibban'** denir (Bora – Gültekingül, 2005: 315). Bir diğer Süleymanlı terimi olan **'teberru'**, sempatanlar ve üyelerden bağış toplamak anlamına gelir.

Süleymanlı cemaatine bağlı en gelişmiş ve yaygın kar işletmelerinden biri, 1969 yılında kurulan yayınevi olan Fazilet Neşriyat'tır. Fazilet Neşriyat'a bağlı, Çamlıca Kitap ve Osmanlı Yayınevi olmak üzere iki alt marka vardır. 2005 yılında kurulan Çamlıca Kitap, çeşitli grupları hedefleyen; İslam, güncel olaylar, tarih, yemek pişirme gibi çok sayıda konuda geniş bir kitap yelpazesini kapsamaktadır. Öte yandan, Osmanlı Yayınevi,

çoğunlukla, abdest, İslam tarihi ve çağdaş eserler, Kuran'da bahsedilen peygamberlerin yaşamları ve etkili Müslüman kişilikleri gibi İslami konularda kitaplar yayınlamaktadır. Bunun yanında yine Fazilet Neşriyat tarafından tarih ve kültür konulu Yedikıta dergisi ve İnsan ve Hayat isimli güncel olayları hedef alan aylık dergiler çıkarılmaktadır (Alimen, 2018: 128).

Fazilet Neşriyat, çoğunlukla cemaate bağlı organizasyon ve işyerleri için özel basılı tanıtım malzemeleri (örneğin kataloglar, broşürler ve takvimler) üretmekte ve Fazilet Takvimini yayınlamakta ve dağıtmaktadır. 1983'ten beri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı takvim ve Menzil grubuna ait Semerkand takvimi namaz vakti temkin dönemlerini göstermezken Fazilet Takviminde bu uygulama hala geçerlidir. Fazilet takvimi, baskı, çevrimiçi ve mobil uygulama formatlarında gelmektedir. Ancak baskı takvimler, Cemaate bağlı cami ve Kur'an kursları gibi kâr amacı gütmeyen kuruluşlar için bağış olarak satıldığından ve kar amacı gütmeyen Süleymancı işletmelere yönelik promosyon malzemesi olarak dağıtıldığından hala yaygındır. Basılı Fazilet takvimi, duvar takvimi ve masa takvimi formatlarında gelmekte ve ayrıca Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde ve diğer 50 ülkede bulunan Fazilet Neşriyat distribütörlerinden satın alınabilmektedir (Alimen, 2018: 128).

Süleymanlı Cemaatine bağlı ticari kuruluşlar arasında **Arslan Nakliyat** (*ulusal ve uluslararası taşımacılık*), **Şahlan Transmarine Denizcilik**, **Tarsan** (*turizm, tarım, sanayi ve inşaat*), **Tuna** (*ro-ro nakliye ve ticareti*), **Anso** (*derin dondurucu tesisleri*) ve üyelerin cemaate bağışlarıyla kurulan **Güneş** (*tanker taşımacılığı*) şirketleri bulunmaktadır (Turan, 1997: 38). Cemaatin ayrıca İstanbul'da **Hisar Hospital Çamlıca** ve **Hisar Hospital Intercontinental** olmak üzere iki hastanesi bulunmaktadır. **Akdeniz Toros**, 1997 yılında kurulan Süleymancılara bağlı et ürünleri şirkettir. **Toros** (*kırmızı et ürünleri*) ve **Aktoros** (*beyaz et ürünleri*) olmak üzere iki markası vardır. Toros ve Aktoros ürünleri, Kur'an kursları, öğrenci yurtlarında, Süleymanlıya bağlı bakkallarda ve süpermarketlerde olduğu gibi Süleymanlı cemaatine bağlı alanlarda satın alınabilir.

Nitekim eğitim alanı cemaatin tekke dışında yoğun faaliyet gösterdiği bir başka alandır. **Süleymancılar** başta olmak üzere birçok köklü İslami cemaat, yoksul öğrenciler için burs, pansiyon, dersane gibi maddi olanakları karşılıklı ya da karşılıksız sağlamaktadır (Çakır, 2014: 297). Bir baba çocuğu için burs, pansiyon ya da dersane seçimi yaparken mensub

olduğu cemaate ait böyle bir faaliyet varsa genellikle tercih etmektedirler. Aynı zamanda eğitim sahası, cemaatler için potansiyel cemaat mensubu adayları için bir havuz görünümündedir. Burada da aynı şekilde ***eğitim alanı ile tekke birbirlerinin ters-yüz edilmiş halidir.***

Dini gruplarda iktisadi faaliyetlerin bir başka nedeni de kapitalizmin yatırım yaparken dini hassasiyetleri dikkate almamasıdır. Bu durum, özellikle Türkiye’de Müslümanların seçim yaparken dini hassasiyetleri göz önünde bulunduran ticari işletmeleri tercih etmesine neden olmaktadır. İslami kooperatifler, seküler çevreden uzak, Müslüman ağırlıklı siteler kurarken, İslami turizm şirketleri ve İslami kliniklerse, kadın-erkek ve mahremiyet ilişkilerinde hassas davranan alternatif tatil ve sağlık imkânları sunmaktadır (Çakır, 2014: 297). Bu girişimler genellikle belirli dini grupların iktisadi faaliyetidir ve bu boyutuyla, ahiret ve dünyanın birbirine geçtiği alanlardan biridir.

2.3.3. Işıkkılar Cemaatinde Birbirine Geçme

Işıkkılar Cemaati veya bir diğer deyişle Işıkkı Cemaati, Hüseyin Hilmi Işık’ın yolundan gidenlerin oluşturduğu dinî bir cemaattir. Hüseyin Hilmi Işık, Kaşgarî Dergâhı müritlerinden olup, Seyyid Abdülhalim Arvasi’ye bağlıdır. Cemaatinin temel ilkeleri ise “***Tam İlmihal Saadet-i Ebediyye***” adlı eserinde yer alır. Bu eserde Hüseyin Hilmi Işık, dinin artık kemale erdiğini, İslamî hususların temel kitaplarda bulunduğunu ve bunun dışında yorum yapmanın ise İslam dininde reform (değişim-yenilik) anlamına geleceğini vurgulamaktadır.

Işıkkılar Cemaati, günümüzde İhlâs Holding şemsiyesi altında büyümesini gerçekleştirmiştir. Merkezi İstanbul olup, İhlâs Holding bünyesinde kapsamlı faaliyet alanına sahiptir. 32 şirketi 2.589 çalışanı bulunan ve aynı zamanda kültürel birçok hizmeti sürdüren şirketlerden birisidir. Türkiye Gazetesi Cemaati olarak da adlandırılan Işıkkılar Cemaati, Nakşibendî’nin Halidi Gümüşhanevi koluna mensuptur. Cumhuriyetin ilk yıllarında kurucusu ve önderi olan H. Hilmi Işık’ın vefatının ardından günümüze kadar cemaatin önderliğini Enver Ören yapmıştır.

Cemaatin kurucusu Hüseyin Hilmi Işık, 1911 (Hicrî 1329) İstanbul Eyüp doğumludur.

Askerî okullarda eğitim görmüş, kimya ve eczacılık tahsili yapmıştır. Ordudan emekli üst düzey cemaat lideridir. Öğrencilik yıllarında Abdulhakim Arvasi'den ders almaya başlamıştır. Abdulhakim Arvasi'nin vefatının ardından oğlu Ahmet Mekki Üçışık'tan hadis, fıkıh, tefsir dersleri almıştır. 1953 yılında İslamî ilimler alanında tedriste bulunmak üzere icazet aldığı belirtilmiştir. H. H. Işık, yıllarca askerî okul ve liselerde Kimya Öğretmeni ve İdareci olarak görevde bulunmuş, o dönemde de askeri okul okuyan öğrenciler üzerinde etki kurmuştur. 1966 yılında İstanbul ilinde “*Işık Kitapevi*”ni, sonrasında da “*Hakikat Kitapevi*”ni kurmuştur (Bora – Gültekingül, 2005: 341).

Türkiye'nin ilk Kimya Yüksek Mühendisi unvanına sahip olan H. H. Işık, ilköğrenimini Eyüp Sultan Reşadiye Numune Okulu'nda görmüştür. Halıcıoğlu Askerî Lisesi sınavlarından pekiyi alarak kazanmış ve 1929 yılında Askerî Liseyi bitirmiştir. Eczacılık Fakültesi'nde Askeri Eczacı olmuştur. Arnd'n yanında 6 ay travay yapan Işık, Penyleciyan - Nitromethan - Methyl esteri cisminin sentezini yaparak formülünü keşfetmiştir. Dünyada bir ilk olan bu büyük başarı, İngiliz lisanıyla Fen Fakültesi Dergisi'nde ve Almaya'da çıkartılan Zentral Blatt Kimya Kitabının 1937 tarihi 2519 sayısında Hüseyin Hilmi Işık adına yazılı olarak çıkmıştır. Yetiştirdiği binlerce öğrencisi bulunmaktadır. Ülkeye çeşitli alanlarda hizmetleri dokunmuş olan H. H. Işık, 26 Ekim 2001 (Hicrî 9 Şaban 1422) yılında dünyaya gözlerini yummuştur.

Hüseyin Hilmi Işık, 1956 yılında bahse konu eseri kaleme almış ve okurların teşvikiyle de II. kısmını hazırlamıştır. 1957 yılında basılan bu iki eserlik kitaptan sonra 3. Kısım 1960 yılında basılmıştır. 3 kitabın bir araya getirilmesiyle “*Tam İlmihal*” adı verilen eser ortaya çıkmıştır. Eser, “*Endless Bliss*” adıyla İngilizceye çevrilerek Hakikat Kitâbevi'nce 5 cilt olarak basılmıştır. İmam Rabbani'nin Mektubat'ından esinlenilmiş yapıya sahiptir.

Cemaatin döneminde oldukça büyüdüğü, Işık'tan sonraki lider Enver Ören 10 Şubat 1939 Denizli doğumludur. 22 Şubat 2013 yılında vefat etmiştir. Işıkçılar Cemaatinin büyümesinde büyük role sahip olan İhlâs Holding'in kurucusudur. İlk ve Ortaokul eğitim-öğretim hayatını Denizli'de tamamlamış, 1953 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl babası Nazif Efendi'yi de kaybetmiştir. O yıldan sonra Kuleli Askerî Lisesine girmiş, akabinde de İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesinde Zooloji-Botanik alanında Lisansını tamamlamıştır (1961). NATO Bursu

ile İtalya Napoli’de eğitim görmüştür.

Enver Ören, 1964’te askerlik döneminde Kimyager ve İslam âlimi H. Hilmi Işık ile hayatları keşişmiştir. 1970 anarşi ve terör olayları Üniversite ve Akademik hayattan uzaklaşmasına neden olmuş, akabinde de gazeteciliğe başlamasını sağlamıştır. Önce Hakikat Gazetesi, akabinde de Türkiye Gazetesi adını alan gazeteyi arkadaşlarıyla çıkarmıştır. Ardından da İhlâs Vakfını kurmuş, 1989 yılında da Türkiye Gazetesi traj rekoru kırmıştır (Bora – Gültekingül, 2005: 342).

Ankara Gazeteciler Cemiyetince 1980 – 1990 yılları arası 10 yılın en başarılı gazete yöneticisi seçilen E. Ören, merkezi Dakar’daki Milletlerarası İslam Bilimleri Akademisi’nin tevcih ettiği “*Şeref Üyesi*” unvanını da kazanmıştır. E. Ören İngilizce ve Fransızca bilmekteydi. 1993 yılında İnşaat, Medya, Meşrubat, Gıda, Ev Aletleri, Turizm ve Otomotiv sektörlerinde faaliyet gösteren İhlâs Holding’i kurdu. 1993 yılında ise İhlâs Haber Ajansı’nı ve de TGRT’yi kurdu. TGRT Kanalını kurma fikri ise değerli dostu Gazeteci Rahim Er tarafından teklif edilmiştir. Enver Ören, aynı zamanda 1993 yılında faaliyete konulan Bakü Yüksek Teknoloji Üniversitesi kurucusudur. 9 Şubat 2013’te tedavi gördüğü hastanede Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından ziyaret edilen E. Ören, 28 Ocak 2013 yılında beyin kanaması sonucu hayatını kaybetmiştir. Hüseyin Hilmi Işık Kayın Pederi, Nefise Siret Işık ise kayınvalidesidir. Enver Ören’in yerine ise oğlu Ahmet Mücahit Ören geçmiştir.

Enver Ören, Dilvin Işık ile evli idi ve 74 yaşında vefat etmişti. İhlâs Holding adıyla kendisine ait olan oluşum bünyesinde 3 Gazete, 1 Kitabevi, 1 Haber Ajansı, 5 TV Kanalı, 1 Radyo Kanalı, 1 Dergi ve birçok hizmet bulunmaktaydı. Yerine geçen oğlu Ahmet Mücahit Ören, Amerika Birleşik Devletleri’nde yaşamaktadır.

Bu cemaat mensupları ve takipçileri, öz amaçlarının Ehl-i Sünnet inanç ve esaslarını bidatçilere, mezhepsizlere, reformistlere ve vehhabilere karşı korumak olduğunu öne sürmektedir. Nakşibendî tarikatına nispet edilseler de herhangi bir tarikat vurgusu benimsememektedirler. Çoğunlukla mukaddesatçı, menkıbeci, evliyacılı ve gelenekçi hassasiyetlere sahiptir. İlmin Ehl-i Sünnet âlimleri ve eserlerinden öğrenileceğini belirterek

keşf ve ilham ile ilim öğretilmez demektedirler. Hoparlör ile ezanı caiz bulmayıp, diyaneti eleştiren görüşleri bulunmaktadır.

Işıkçılar Cemaati, Türkiye’de sanayi ve bankacılıkta İhlâs Holding ile büyümeyi başaran, 2001 yılında ise patlak veren bankacılık krizinden nasibini alan cemaattir. 1970’te Türkiye Gazetesi ile temelleri atılmış İhlâs Grubu, 1978’de gazetenin dağıtılmasıyla pazarlama faaliyetlerine başlamış ticari bir oluşumdur. 1981 yılında kendi matbaasında basılan Türkiye Gazetesi ile beraber farklı baskı işlerine de imza atarak basın ve yayın yelpazesini genişletmiştir. Bu zamandan günümüze Ev Aletleri, Sağlık, Kitabevi, Otomotiv ve Sanayi ile İnşaat gibi birçok sektörde faaliyet göstermeye başlamış holdingtir.

Gazetecilik ve Yayıncılık: Türkiye Gazetesi, en bilinen yaygın organıdır. Türkiye Çocuk Dergisi, Medikal Gazete, Türkiye Duvar Takvimi diğer bilinenlerdir. İHA (İhlâs Haber Ajansı) dışında İhlâs Auto-Sport Dergisi, İnsan ve Kâinat Dergisi, Tekstil ve Teknik Dergisi meşgurdur. Birçok Kitapları, Ansiklopedileri ve sesli kasetleri bulunur.

İnşaat ve Otomotiv: Birçok il ve bölgede imar, konut projelerine imza atılmaktadır. Güney Kore Kia Motors ve Asia Motors firmalarının üretmekte olduğu kamyon, kamyonet ve otomobillerin pazarlayıcısı ve Türkiye temsilcisidir.

Sağlık, Ev Aletleri, Ticaret, İmalat, Kimya vb. birçok alanda faaliyet göstermektedir. En yaygın bilinen diğer marka ve oluşumları şunlardır; *Haifawi Medikal Turizm Tesisleri, Yay-Sat, TarsanTartı Aletleri, Türkiye Gazetesi Hastânesi, TGRT, Kristal Su, İhlâs Sigorta.*

İhlâs Holding ile dünyevi açıdan büyüme ve etkileşim gösteren Işıkçılar Cemaati, **tekke ve tekke-dışı dünyevi unsurların birbirine geçtiği en somut örneklerden birini teşkil eder.** Neo-kapitalist iktisadi düzen ve gelişmiş kitle iletişim araçları, Türkiye’de Işıkçılar gibi bazı cemaatlerin dini ilkeler ekseninde ticari faaliyette bulunarak büyümesine olanak sunmuş, ahiret ve dünya kutuplarının, dünya içinde erimesine neden olmuştur. Bu kapsamda Müslüman örf ve adetlerine uygun tatil, sağlık ve bankacılık gibi olanaklar ise cemaat oluşumlarında büyüme ve geniş çapta gelişim görülür. İhlâs Holding şemsiyesinde faaliyet

gösteren, Türkiye’de dini değerler ekseninde bu faaliyetleri dünyevileştiren Işıkçılar cemaati de bu alanda somut bir emsal durumundadır.

İhlâs Holding ile Işıkçılar Cemaati, TV ve Radyo ile beraber İnternet ve Medya alanında da aktif rol oynayan oluşumlara imza atmaktadır. Bu cemaat ve oluşumunun yayınlarındaki amaç, gelişen sol harekete karşı devleti savunmaktır. Anarşiye karşı ise devletin yanında olup, Türk-İslam çizgisinde politika izlemiştir. Politik açıdan Işıkçılar Cemaati kurucusu ve ilk önderi Hüseyin Hilmi Işık ile sonrasındaki lideri Enver Ören arasında birtakım farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir. Siyaset yanında dinî bir cemaat olarak da tanımlamaya özen gösteren H. Hilmi Işık, bu hususta özenli davranmıştır. Kemalist rejimin uygulamaya çalıştığı Batı pozitivist yönelime karşı dini sınırlar içinde kalmayı yeğlemiştir.

1970 yılından sonra Enver Ören ile beraber Işıkçılar Cemaati, çizgisinde hafif değişime gitti. Politikada önemli roller üstlenmeye, devlet-siyaset-din eksenli ilişkiler ile yeniden yapılandı. Türk-İslam çizgisinde öteden beri var oluşu, 12 Eylül darbe dönemi dahi sorun yaşamamasına sebep oldu. Komünizme karşı politika benimsenmiştir. İhlâs Holding ile Işıkçılar Cemaati, İslamcı Sermayenin en önemli tekel gruplarından olmayı başarmıştır.

Medya: İhlas Yayın Holding veya İhlas Medya Grubu olarak nitelendirilen medya oluşumu, 2003 Temmuz ayında İhlas Holding çatısı altında kurulmuştur. Gazete, dergi, radyo, televizyon ve kitap alanlarında kapsamlı olarak faaliyet göstermektedir. İhlas Yayın Medya Grubu, farklı ülkelerde yayınlanan kanal ve dergilerin Türkiye’de yayınlanmasını sağlamaktadır. En yaygın ve aktif yayın birimleri; TGRT FM, İhlas Haber Ajansı, TGRT Haber, TGRT Belgesel, TGRT EU ve Türkiye Gazetesi’dir.

Işıkçılar Cemaati ile bütünleşik faaliyetler gösteren İhlas Holding’in Yayın Grubundaki bazı marka ve ürünler şunlardır;

- **Gazeteler:** Euro Trade, Made in Turkey, Turkşsh Exporters Catalogue, Food & Packaging Exports-Turkey, Automotive Exports Turkey...
- **Dergiler:** Türkiye Çocuk, Yemek Zevki, Byte Turkey, İhlas Auto Sport, Tarih ve

Medeniyet, Turizm Teknik, Tekstil Terbiye Teknik...

- **Televizyon:** TGRT EU, TGRT Pazarlama, TGRT Belgesel, TGRT Haber.
- **Radyo:** TGRT FM
- **Diğer Birim ve Ürünler:** İhlas Haber Ajansı, İhlas Reklam Ajansı (ipfs).
- **İnşaat – Enerji ve Hizmet:** İhlas İnşaat Holding, İhlas Enerji, İhlas Koleji, İhlas Vakfı.
- **Üretim ve Ticaret:** İhlas Pazarlama Yatırım Holding, İhlas Ev Aletleri, Bisan, İhlas Madencilik, KPT Lojistik, İhlas Motor (ipfs wikipedia).
- **Finans & Sigorta Grubu:** İhlas Finans, İhlas Sigorta, İhlas Hayat Sigortası, Egebank, Yurtbank.
- **Otomotiv – Sağlık:** İhlas Polikliniği, Türkiye Gazetesi Hastanesi, International Hospital, İhlas Motor, Ceres Kamyonet, Cobra Kamyonet, Besta Panelvan ve Minibüs, Kia Capital, Kia Seria, Kia Ciarus.

Ayrıca Bereket Marketler Zinciri ve Databank da İhlas Holding'e aittir.

İhlas Holding'in kurucusu Enver Ören, orta ekonomik sınıfta bir biyoloji öğretmeni idi. İhlas Holding'in mal varlığı da Işıkçılar Cemaatinin eseri ve varlığıdır. Cemaat mensupları uzun yıllar İhlas Vakfına bağışta bulunmuştur. Bağışlara ilave kurban, et ve deriler de vakfa bırakılmaktadır. Çalışan ve geliştiren topluluk ışıkçılar cemaati ve kurucusu olan Hüseyin Hilmi Işık'a sadık müritlerdir. Ancak günümüzde Enver Ören'in oğlu Mücahit Ören, cemaat ve şirketin ilkelerinde seleflerine nispeten daha gevşek bir duruş sergilemiştir. Cemaat Mücahit Ören döneminde bölünmeler ve güç kaybı yaşamaktadır. Işıkçılar Cemaatinin en etkin olduğu il İstanbul'dur.

Işıkçılar Cemaati'nin ticari faaliyet alanı olan İhlas Holding bünyesinde 1993 yılında faaliyete girmiş ajanstır. Yazılı, görsel haberleri uydu ve internet üzeri abonelere ulaştırmak üzere faaliyetlerde bulunur.

Türkiye ve dünya çapında 800'den fazla çalışanı, 145 bürosu, 460 kamera ve 320 de dijital fotoğraf makinesiyle yazılı – görsel yayın üretimi sunmaktadır. Her çapta haber, yayın ve bilgi kaynağına haber sunar. Birçok web site, ajans, televizyon kanalı, gazete, radyo

İHA'dan haberleri almaktadır.

1998 yılında İngilizce ve Arapça dillerinde de haber yayınına başlayan İHA, 11 Eylül Olaylarının akabinde dünya konjonktüründe yaşanan değişim dolayısıyla faaliyet ve odak noktasını İsrail, Filistin, Orta Asya Türkî Cumhuriyetler, Pakistan, Rusya, Afganistan, İran ve Irak gibi ülkeler üzerine yoğunlaştırmıştır.

2.3.4. İskenderpaşa Cemaatinde Birbirine Geçme

İskenderpaşa Cemaati, Gümüşhaneviyye tarikatının bir kolu olup, Nakşibendilik'e ait Halidiyye koluna mensuptur. Cumhuriyet döneminde alınan kararların etkisiyle 1956 yılında dergâh yıkılmıştır. Ancak faaliyetlerine cami ve mescitlerde devam etmiştir. İskenderpaşa Cemaati Dergâhı'nın kurucusu Ahmed Ziyaeddin'dir. Camide vaaz vererek İslam dinini halka anlatmaya çalışmıştır. Dokuz temel esas söz konusudur.

Bu esaslar;

- Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammet (SAV)'in sünnetine sıkıca bağlı olmak ve yapılan iş ve amellerde niyetin halis olması,
- Doğru iktidada olma, aksi durumda amellerin kabul edilmemesi ve hoş görülmeceği belirtilir.
- Zikrin önemi ki, en basit ibadetlerden ve Allah'ın her daim hatırda olmasını sağladığından bahsedilir.
- Murakabe; Allah (cc)'ın her daim kişiyi gördüğü, izlediği bilincinde olmak.
- Vukuf-u Kalb-i: Yani kişinin gönlüne mukayyet olmasıdır.
- Hıfz-ı Nisbet yani gönül verilen dini büyüye sıkıca bağlı olmak.
- Rabita-i Muhabbet ki, Şeyhe güveni, onun küçümsetilmemesini ve ona gönül verilmesini belirtir.
- Sohbet-i Şeyh: Sohbetlerden gerektiğinde istifade etmek.

İskenderpaşa Cemaati, kurucusu olan Ahmed Ziyaeddin'in Nakşibendîlik kaynaklı yorum ve görüşlerini aktarmaktır. Diğer bilinen cemaatlerden farklı olarak birtakım kaidelere çok daha fazla bağlılık gösteren cemaattir.

İskenderpaşa Cemaatinin esaslı geçmişi 1800'lü yıllara ve Ahmet Ziyaeddin Gümüşhanevi'ne uzanmaktadır. İlk eğitimini ailesinde alan Ahmed Ziyaeddin, dini konulara oldukça hâkim birisiydi. Mehmet Zahit Kotku ise Nakşî Gümüşhanevi tekkesine bağlanmış Kafkas göçmenidir. 1952'de tekke şeyhi olmuş ve 1958 itibarıyla faaliyetlerini Fatih İskender Paşa Camii'nde devam ettirmiştir. Vefatının ardından ise 1980 yılında Mehmet Zahit Kotku'nun damadı olan İlahiyatçı Prof. Dr. Esad Coşan, önder kabul edilmiştir (Bora – Gültekingül, 2005: 332). Turgut Özal dönemindeki Anavatan Partisi iktidarlığında cemaat bağlılarının sayısı artmış, iş hayatı ve siyaset ile bürokraside cemaatin faaliyetlerinde büyüme görülmüştür. 1997 yılındaki Refah Partisi ve İslamî oluşumları hedef olan olaylar yüzünden Cemaat yurtdışında yapılanmaya başladı. Coşan ise trafik kazasında vefat etti. Yerine ise oğlu Nureddin Coşan şeyh olarak görevi üstlendi.

Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, AP, ANAP ve DYP gibi partilerin bazı politikacı ve mensupları İskenderpaşa Cemaatinin aktif üyelerindendi. Mehmet Zahid Kotku'dan sonra da Prof. Dr. Coşar döneminde de cemaat politika, siyaset ve ticaret alanında etkinliğini korumaya devam etti. Cemaat, dernek ve vakıflarla büyüdü ve İSPA gibi seyahat şirketleri kurarak Hac ve Umre konusunda yardımcı birimler oluşturdu.

M. Zahid Kotku, 1897 Bursa doğumludur ve I. Dünya Harbi'ne katılmamıştır. Gümüşhanevi tekkesi şeyhi Ömer Ziyaeddin Efendiye bağlıdır. Onun hakka yürümesiyle Postnişin Mustafa Feyzi Efendi'den dersler almaya başlamış ancak tekkelerin kapatılmasıyla Bursa'ya geri dönmüştür. Nakşîler, M. Zahid Kotku'yu Postnişin Mehmet Zaid ibni İbrahim el-Bursevi olarak adlandırdı. İskenderpaşa Camii'nde görev yapmış, İskenderpaşa Cemaatinin de şeyhliğini üstlenmiştir. 1980 yılında hacdan döndükten sonra vefat etmiştir. Bakanlar Kurulu Kararı ile Süleymaniye camiine kabri konulmuştur ki, Cumhuriyet döneminde ilk defa Süleymaniye Camii bahçesine gömülen kişidir.

Günümüz önderlerinden olan Mahmut Esad Coşan, 1938 yılında Çanakkale Ayvacık İlçesinde doğmuştur. 1960 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars

Filolojisi Bölümü'nden mezundur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde asistanlık yapmıştır. O dönemlerde İlahiyat fakültelerinde Kur'an-ı Kerim eğitimi bulunmuyordu ve Coşan, talep edenlere Kur'an-ı Kerim eğitimi veriyordu. 2011 yılında trafik kazasında hayatını kaybetmiştir. Yerine ise oğlu Nureddin Coşan görevi devralmıştır. İskenderpaşa Cemaatinin müridinin sayısı 200.000'dan fazladır.

Bursa, Ankara, Konya ve İstanbul'da Hadis ve Fıkıh Enstitüleri M. Esad Coşan sayesinde açılmıştır. Arapça ve Farsça yanı sıra Almanca ve İngilizce bilmekteydi.

Şu anda İskenderpaşa Cemaatinin aktif önderi M. Esad Coşan'ın oğlu Nureddin Coşan'dır. 2011 yılı seçimlerinde Milliyetçi Hareket Partisini destekleyeceklerini açıkça belirtmiştir. AK Parti'yi 2007'de destekleyen Cemaat, 2011 yılı seçimlerinde desteğini çekmiş ve 'AK Parti'nin verdiği vaatleri yerine getirmediğini, bu yüzden desteklerini çektiklerini' belirtmiştir.

İskenderpaşa Cemaati, Prof. Dr. M. Esad Coşan'ın kurduğu vakıflar sayesinde büyüme sağladı. En etkin olanı ise Hakyol Vakfı olmuştur. Örgütlenme ise İlim Kültür ve Sanat Vakfı ile beraber Sağlık Vakfı'nın kurulmasıyla genişlemiştir. Hanım örgütlenmesini ise Hanım Dernekleri vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Prof. Dr. Esad Coşan'ın talebiyle oğlu Nureddin Coşan, 1996'da Aile Şirketi Server Holding'in yöneticiliğine geçti. İskenderpaşa Cemaatine sıkıca bağlı birçok bilindik ismi vardır. Eski Cumhurbaşkanı Turgut Özal, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Eski Maliye Bakanı Unakıtan ve Korkut Özel bunlardan bazılarıdır. İskenderpaşa Cemaatinin kendisine ait bir de partisi bulunmaktadır; Sağduyu Partisi. İskenderpaşa Cemaatinin merkezi İstanbul-Ankara'dır (Bora – Gültekingül, 2005: 333).

İskenderpaşa Cemaatinin en önemli özelliklerinden birisi politika ve siyasetle yakından ilgileniyor olmasıdır. Cemaatin dünyevi ticari faaliyetleri arasında en çok bilinenleri şunlardır;

- Hakyol Vakfı,
- Server Holding,
- Asfa Eğitim Kurumları,

- Akra FM,
- Sağduyu Partisi,
- İspa Tur,
- Server Yayınları,
- Kadın ve Aile Dergisi,
- Zinde Gençlik Spor ve İzcilik Kulübü,
- Server Gençlik.

Cemaatin birçok ilde spor, gençlik, izcilik, eğitim, kültür, çevre vb. alanlarla adlandırılmış çeşitli dernekleri bulunmaktadır. İlgi alanlarına ilaveten ‘*Camiler boş kalmasın, Hutbe yazma yarışması*’ vb. tarzında dini etkinlikler de yapmaktadırlar.

M. Esad Coşan döneminde çeşitli insan hakları, kadın sorunları, tarihi yapı restorasyonları vb. konularında çokça dernek açılmıştır. Fakat 28 Şubat süreci cemaat ve oluşumlarına büyük bir sekte vurmuştur. İskenderpaşa Cemaatinin önderi Nureddin Coşan olsa da tasavvufî açıdan önderlik eden, dinî irşad görevini yerine getirenler M. Esad Coşan ve Zahit Kotku’dur.

İskenderpaşa Cemaatinin bağlı olduğu Nakşibendîlik tarikatına mensup – bağlı birçok farklı tarzda cemaat bulunuyor. Menzil cemaati, Palulu Şeyh Said Cemaati, Arvasiler, İsmailağa cemaati, Süleymancılar, Zilanlılar, Yahyalı Cemaati, Erenköy Cemaati vb. En fazla güçlenen cemaat kolları içinde ise İskenderpaşa Cemaati bulunmakta; bu cemaati Erenköy Cemaati ve İsmailağa Cemaati takip etmektedir.

İskenderpaşa Cemaati, Şeyh Halid kolunun, Süleyman Halid Şam-i silsilesine mensup olup, son önderi Muharrem Nureddin Coşan’dır.

Bilindiği üzere İskenderpaşa cemaatinin mensupları siyaset ve bürokrasi alanında oldukça aktif rol oynamıştır ki, Necmettin Erbakan bunun en somut örneğidir. Daha birçok parti, İskenderpaşa Cemaati mensuplarınca kurulmuş ve büyütülmüştür. Osmanlı döneminde Mardin’in dile getirdiği özellikli İslam algısı, resmi din olarak mekteplerde okutulmaktaydı. Özellikle de ulema içinde bu algı dışına çıkılmasına asla müsaade edilmemiştir. Fakat

Cumhuriyet ile birlikte devletin dini savunuculuktan çekilmesiyle Anadolu-Türkiye Müslümanları da İslam camiasından gelebilecek çeşitli fikir ve mezhepsel akımlara karşı açık hale gelmiştir.

İskenderpaşa Cemaatinin en etkin kolu “*Hakyol Vakfi*” olup, birçok alanda öğrencilere burs verme, farklı yardım organizasyonları ile çeşitli şekillerde faaliyet göstermiştir. 28 Şubat dönemine kadar her ilde aktif olan Vakıf’ın tüm şubeleri kapatılmış ve sadece İstanbul şubesi açık kalmıştır. Bunun dışında birçok ilde çeşitli adlarla farklı dernekler kurulmuş ve İskenderpaşa Cemaati bünyesinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Günümüzde sadece İskenderpaşa Cemaati değil, İslami her grubun basın yayın ve medya ayağı bulunmaktadır.

Server Holding: Eğitim, İletişim ve Sağlık başta olmak üzere birçok sektörde ticari faaliyet gösteren İskenderpaşa Cemaatinin ticari şirketidir. 1990’larda şirket grubu olarak kurulan, 1996 yılında yeniden yapılanan şirkettir.

Asfa Eğitim Kurumları: Prof. Dr. Esad Coşan tarafından 1987 yılında Üsküdar’da kurulmuştur. 1991 yılında Halil Necati İlkokulu ve Ortaokulu ile birlikte 1994 yılında da Ahmet Mithat Anadolu Lisesi, 2005’te Fen Lisesi ve Gönül Aydınlığı Çocuk Kulübü ile eğitim hayatına devam etmiştir. ASFA Eğitim Kurumları, Çocuk Kulübü, İlkokul ve Ortaokulu ile beraber Liselerden oluşmaktadır.

Seyran Turizm: İskenderpaşa Cemaati’nin hac ve umre organizasyonlarında yardımcı turizm şirketidir.

Server Yayınları: Basılı ve elektronik eserlerin yayınlandığı, satışa sunulduğu e-ticaret sitesi ve yayınevidir.

Akra FM: Türkiye’nin en çok dinlenen dini radyolarından birisi olup, 1993 yılında yayına başlayan Türkiye’deki ilk özel radyolardandır. 201 aktif vericiye sahiptir. Yayın kapsamı alanında il ve ilçelerde ortalama 500 alana hitap etmektedir. Türksat 3A üzerinden uydu yayını yapan ve 56 ülkede hizmet sunan özel Türk radyosudur. Telif haklarına riayet eden radyo kanallarındandır.

*Dinî tarikat ve cemaatler bütün bu faaliyetlerinden belli ölçüde maddî katkı sağlamalarına rağmen, genellikle kendilerine bağlı olarak kurdukları vakıflar vasıtasıyla zekât, fitre, sadaka ve kurban derisi gibi maddî kazanç getiren İslamî formlardan azamî ölçüde istifade etmektedirler. Bununla birlikte dinî tarikat ve cemaatlerin son yıllarda kendilerine finansal katkı sağlayacak daha reel yatırımlara yöneldikleri, mensuplarını da buna teşvik ettikleri bir gerçektir. Bu çabalarıyla onlar, asalak hüviyetlerinden önemli ölçüde kurtuldukları gibi; bir taraftan ülke ekonomisine katkıda bulunmakta, **diğer taraftan tek başına etkin olamayan küçük gelir gruplarını şirket ve-veya şirketler grubu etrafında birleştirerek önemli bir sermaye birikimi sağlayıp daha ciddi yatırım teşebbüslerinde bulunabilmektedirler. Server Holding ve İhlas Holding grubu bu nevi çabaların en somut örnekleridir. Özellikle ikincisinin tamamen ticarete yönelik -bankacılık sektörü de dâhil- sektörlerde küçümsenmeyecek başarıları vardır** (Sarıkaya, 1998: 101).*

Sarıkaya'nın belirttiği gibi Türkiye'de sektörel faaliyetlerini 'holdingleşme' boyutuna getiren tarikat yapılanmalarından biri İskenderpaşa Cemaatidir. Server Holding İskenderpaşa dergâhı mensupları tarafından kurulmuştur. 1995 yılında İskenderpaşa Cemaati mensuplarına ait Server Holding bülteninde; HAKSAĞ A.Ş. adıyla kurduğu şirkete bağlı İstanbul'da Hayrunnisa Hastanesi ve Doğumevi, Şadiye Hatun Teşhis Kliniği, Neşat Tıp Merkezi, Yenibosna ve Güneşli Aksa Klinikleri kurulmuş ve yeni teşebbüslere devam edildiği ifade edilmiştir (Sarıkaya, 1998: 100).

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Jean Baudrillard, 'simülasyon' kuramı ile günümüz dünyasının karmaşasını çözümlenmeye çalışmış, kendine özgü bir kavramsal çerçeve geliştirmiştir. Rönesans'tan bu yana aşamalı bir 'yeniden canlandırma/temsil' serüveni 'gerçekliğin yitmesine' yol açmıştır. Çağımızda toplumlar, teknolojinin bütün imkânlarını kullanarak kitle iletişim araçları tarafından 'bütünselleştirilerek' simülatif evrenin rehineleri haline gelmiştir. Baudrillard'ın simülasyon kuramı basit bir ekonomi politik eleştirisi değil; toplumsal, politik, kültürel ve ekonomik olanı kapsayan göstergebilimsel bir teoridir.

Adanır'a göre Baudrillard'ın kuramını uyguladığı toplumlar, Batılı toplumlar olsa da Baudrillard zaman zaman bütün dünyayı kapsayan, bütün dünyayı etkileyen bir 'simülasyon evreninden' bahsetmektedir. Zira ona göre 'bütünsel gerçeklik', bütün dünyayı sarıp sarmalayan ve dünyanın televizyon, internet ve çeşitli net ağları, yazılı ve görsel iletişim araçları gibi yapay mekanizma aracılığıyla algılanarak, çözümlenmesi ya da yorumlanması sonucunda ortaya çıkan bir gerçekliktir. Ne var ki böyle olmasa bile, Batının Rönesanstan bu yana yaşadığı deneyimin benzeri, en azından Batıyla yoğun etkileşimde bulunan Osmanlı toplumunda görüldüğü söylenebilir. Türk Rönesans'ı olarak değerlendirilen Lale Devrinden bu yana, Batıda yaşanan modernizasyon tecrübeleri hemen Osmanlı'ya aks etmiş; Batı toplumlarında yaşanan yapısal sekülerleşme gecikmeli de olsa Osmanlı'ya intikal etmiştir.

Bu intikalin gecikmesinde, Osmanlı toplumundaki Tanrısal metafizik ya da aşkın olana bağın (ahiret endişesi) ve 'şirke olan tepkiselliğin' oldukça güçlü olması etkili olmuştur. Lale Devrinden itibaren kopya/taklit ve yeniden canlandırma/temsilin ortaya çıkması ve güçlenmesi Batıda devreye giren simülakr düzenlerinin devreye girmesine neden olmuş, aşkınlıkla olan bağı tahrip etmiştir. Baudrillard'ın simülasyon evrenine giriş olarak nitelendirdiği 20. yüzyılın sonlarına doğru ise gerçekle sahte, aşkınla içkin birbirine geçmiş; gerçek sahtenin içinde, aşkınsa içkinin içinde erimiştir. Bunun sonucunda İslam tarihi boyunca en rijit halde 'antidünyacı' bir tutum takınan dini gruplar bile dünyevileşmekten kaçamamış; hipergerçeklikle bütünleşmiştir. Simülasyon evreninde sibernetik özellikler taşıyan neo-kapitalist bir düzene geçilmiş; bu durum tarikat ve cemaat yapılanmalarında

ticari faaliyetler ve sektörel açılımlara neden olarak tekkenin ticarethaneyle (aşkın olanın içkin olanla) birbirine geçtiği yeni bir ‘gerçeklik’ yaratmıştır.

Ritzer’in ‘tüketim katedrali’ olarak adlandırdığı, alışveriş merkezlerinin artık sadece alışveriş yapılan mekânlar olmaktan çıkıp; restoranlar, sinema salonları, spor kompleksleri, kültür-sanat ve dinlenme tesisleri gibi farklı mekânların ‘birbirine geçmesine’ benzer bir durum dini gruplarda, özellikle dünyevileşmeye karşı oldukça sert bir tavır takınan tarikat yapılanmalarında gözlemlenmiştir. Tekke, artık sadece ‘tekke’ değil; eğitim kurumu, hastane, televizyon kanalı ya da enerji şirketi gibi farklı mekânların ‘birbirine geçtiği’ kutsal bir şemsiye haline gelmiştir. Birbirine geçme olgusunun en yoğun olarak yaşandığı dini gruplar, Menzil Cemaati, Süleymanlı Cemaati, Işıklılar Cemaati, İskenderpaşa Cemaati gibi Nakşi geleneğe yaslanan tarikat yapılanmaları olmuştur.

Menzil Cemaati, Muhammed Raşid Erol zamanında Türkiye’nin birçok bölgesine dağılmış; kümülatif kitlesel büyümeye iktisadi büyüme de eklenmiştir. Semerkand Şirketler Grubu ile TV, radyo, kitap, dergi, sağlık, eğitim, iletişim, turizm, bilişim gibi birçok sektörel atılımı gerçekleştirmiştir. Bu sektörel açılımların hepsi hem kurumsal anlamda maddi gelir kaynağı, hem de dini hassasiyetlerine uygun hizmet almak isteyen müntesipler için tekkenin sunduğu alternatifi sağlamaktadır. Cemaatin merkezi olan Adıyaman, Menzil köyü ise içinde bulunan pastane, alışveriş merkezi, fırın, giyim mağazası, bankamatik, lokanta, petrol ofisi, hediyeelik eşya dükkânı gibi işletmelerle, ‘tekkeyi’ ziyaret eden binlerce müridana hizmet vermektir. Böylece müridan, tekkenin içinde ticari alanda, ticari alanın içinde de tekkede hissetmektedir.

Kur’an eğitimine oldukça önem veren Süleymanlı Cemaati ise daha çok ‘eğitim’ hizmeti üzerinde yoğunlaşmaktadır. Basın-yayın, uluslararası nakliye, turizm, tarım, sanayi, inşaat ve sağlık gibi alanlarda cemaatin ticari faaliyetleri bulunmaktadır. Keza Server Holding kapsamında İskenderpaşa Cemaati, İhlas Holding çatısı altında ise Işıklılar Cemaati, medya, basın-yayın, inşaat, enerji, üretim, finans, otomotiv, eğitim ve sağlık gibi alanlarda hizmet üretmekte, müridan için tekke ile ticaret arasındaki sınırlar giderek kaybolmaktadır.

Dini gruplar, medyadan, turizme, sağlıktan eğitime birçok sektörde faaliyet göstermektedir. Ökten’in de tespit ettiği gibi dini grup üyeleri hem bireysel dini hassasiyetlerine hem de

kolektif dindarlığına uygun bir ekonomik tercihte bulunmaktadır (2018: 511). İster tarikat ister cemaat olsun dini grup üyelerinin kendi tarikatı ya da cemaatine ait bir ticari işletmeyi seçeceği aşikardır. Bu olgu tekkede (ya da cemaat evinde) algıladığı dindarlığın, cemaate ait ticari bir işletmede de hissetmek istemesiyle de ilgilidir. ***Dolayısıyla caprise otel bir anlamda tekkedir.*** Aynı şey dini grubun kolektif kimliği açısından da geçerlidir. ***Tekke, bütün sektörel faaliyetleri içinde eritmiş ya da erimiştir.*** Bu da simülasyonun ve birbirine geçme olgusunun dini gruplardaki etkisi ‘dünyevileşme’ şeklinde tezahür etmiştir.

Bilimin uzayın sınırlarına dayanarak patlayıcı bir şekilde gelişmesi, daha önce ‘dinle’ açıklanan şeylerin artık seküler bir dille açıklanıyor olması, bilinemez, Tanrısal metafizik ve aşkın olanla bağı kopartmakta, bilinemeyene olan imanı temellerinden sarsmaktadır. Bu durumdan, hicri ikinci asırdan beri rijit bir şekilde anti-dünyacı olan geleneksel tasavvufi anlayış bile etkilenmekte; günümüzdeki temsilcileri olan tarikat yapılanmalarının tarikat simülakrına dönüşmelerine, aşkınlıkla bağı kopmasının sonucu olarak dünyevileşmelerine neden olmaktadır.

KAYNAKÇA

ACLUNİ, İsmail b. Muhammed (2000), *Keşf'ul Hafa*, Suriye: Matbuat'ı-l Alemiyye.

ADANIR, Oğuz (2008), *Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*, İstanbul: Hayalet Kitap.

AHMED b. Hanbel (1993), *Kitâbu'z-Zühd*, (I-II), çev. M. Emin İhsanoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi (2011), *Resim ve Suret Meselesi*, Yayına Hazırlayan: Halit Ünal, İslam Araştırmaları, 2011, yıl 4, sayı 1.

AKYÜZ, N. & ÇAPÇIOĞLU, İ. (2016), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 4. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.

ALBAYRAK, Nurettin (2007), “Ortaoyunu Mad.“, DİA. Cilt: 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ALİMEN, Nazli (2018), ‘*Faith and Fashion in Turkey, Consumption, Politics and Islamic Identities*’, London: I.B. Tauris.

ALTINTAŞ, Ramazan (2003), *İslami Anlayışa Göre 'el-Hayatü'd-Dünya' Kavramını Yorumlama Biçimleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VII.

APAYDIN, Cem (2017), *Belgeler Işığında Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılması Üzerine Bir Değerlendirme*, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, Cilt:16, Sayı: 32.

ASSOCIATED Press (1999), *33 Million Expansion to Feature Replica of Grand Canyon*, (<https://lasvegassun.com/news/1999/sep/27/33-million-expansion-to-feature-replica-of-grand-c/>) Erişim tarihi: 01.05.2019

ATASOY, Nurhan (1992), “*Barok Mad.*“, DİA. Cilt: 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ATEŞ, Süleyman (1998), *İşari Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

ATEŞ, Süleyman (2005), *İslam Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.

AYDAR, Hidayet (2002), *Kur'an'da Geçen "El-Hayatu'd-Dünya" Kavramı Üzerine Bazı Mülahazalar (I)*, Journal of Istanbul University Faculty of Theology, Sayı 5.

AYDAR, Hidayet (2002), *Kur'an'da Geçen "El-Hayatu'd-Dünya" Kavramı Üzerine Bazı Mülahazalar (II)*, Journal of Istanbul University Faculty of Theology, Sayı 6.

AYDIN, S. & TAŞKIN, Y. (2016), *1960'dan Günümüze Türkiye Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

BANKS, J. & CARSON, J. & NELSON, Barry L. & NICOL, David M. (2001), *Discrete-Event System Simulation*, London, England: Pearson Education.

BAŞOĞLU, Tuncay (2007), “*Resim Mad.*“, DİA. Cilt: 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

BATAILLE, Georges (2017), *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

BAUDRILLARD, Jean (2009), *Gösterge Ekonomi Politikası Hakkında Bir Eleştiri*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean (2016), *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

BAUDRILLARD, Jean (1995), *The Gulf War Did Not Take Place*, Indianapolis: Indiana University Press.

BAUDRILLARD, Jean (2005), *The Intelligence of Evil or tile Lucidity Pact*, İngilizce çev. Chris Turner, New York: Berg Publishing.

BAUDRILLARD, Jean (2009), *The Precession of Simulacra, Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, Harlow: Pearson

BAUDRILLARD, Jean (2016), *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

BERKES, Niyazi (1978), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul.

BEŞİRLİ, Mehmet (1999), *Osmanlı' da Modernleşme ve Aydınlar, 1789-1908*, Dini Araştırmalar Dergisi, Eylül-Aralık 1999, C. 2, s. 5.

BEYHAKİ, İbrahim b. Muhammed (1988), *el-Mehâsin ve'l-mesâvî*, nşr. Muhammed Süveyd, Beyrut.

BORA, Tanıl & GÜLTEKİNGÜL, Murat (2005), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce VI: İslamcılık*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

BUHARİ, İmam (2008), *Sahih-i Buhari (Muhtasar)*, İstanbul: Polen Yayıncılık.

CALLINICOS, Alex (2001), *Postmodernizme Hayır*, çev. Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları.

CEYHAN, Semih (2013), *“Zühd Mad.”*, DİA. Cilt: 44, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

COULTER, Gerry (2004), *Reversibility: Baudrillard's “one great thought”*, International Journal of Baudrillard Studies.

ÇAKIR, Ruşen (2014), *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yayınları.

ÇETİNKAYA, Nurullah (2011), *Matbaanın Osmanlı Eğitim Tarihindeki Yeri ve Önemi* (Yüksek Lisans Tezi), Konya.

DAĞ, Ramazan & KILIÇ, Ali Rıza (2019), *Din-Devlet İlişkileri Açısından Menzil Cemaati Örneği*, Turkish Studies, Volume 14 Issue 1.

DAWSON, Lorne L. (2006), *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press.

EBİ HIZAM, Enver Fuad (1993), *Mu'cemu'l-Mustalahâti's-Sûfiyye*, mür. Dr. George M. Abdulmesih, Lübnan.

EFE, Âdem (2013), *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul: Dönem Yayıncılık.

EMRE, M. (2013), *Üstazım Süleyman Hilmi Tunahan (Kuddise Sirruh) ve Hatıralarım*, İstanbul: Sağlam Yayınevi.

ERDEM, Ekrem (2016), *Sanayi Devriminin Ardından Osmanlı Sanayileşme Hamleleri: Sanayi Politikalarının Dinamikleri ve Zaaflıkları*, Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 48.

ERZURUMLU, İbrahim Hakkı (2015), *Marifetname*, İstanbul: Ataç Yayınları.

ESAD SAHİB (2004), *Mektûbât-ı Mevlânâ Hâlid*, düz. Dilaver Selvi & Kemal Yıldız, İstanbul: Seytac Yayınları.

FEYİZLİ, Hasan Tahsin (2006), *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerim Meali*, 4. Baskı, Ankara: Server Yayınları.

FICHTER, Joseph (1994), *Sosyoloji Nedir*, çev. N. Çelebi, Ankara: Atilla Kitabevi.

FREYER, Hans (1964), *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

GANE, Mike (2003), *Baudrillard Live Selected Interviews*, New York: Routledge.

GANE, Mike (2008), *Jean Baudrillard: Radikal Belirsizlik*, çev. Ali Utku & Serhat Toker, Ankara: De Ki Yayınları.

GENOSKO, Gary (1994), *Baudrillard and Signs*, London: Routledge.

GENOSKO, Gary (2005), *Marshall McLuhan: Critical Evaluations in Cultural Theory*, Volume 1 Fashion and Fortune, London: Routledge.

GEYLANİ, Abdülkadir (2003), *Fütuh'u-l Gayb*, çev. İlyas Aslan & Derya Çakır, İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

GOLDMAN, Robert & PAPSON, Stephen (2003), '*Simulacra definition*', New York: St. Lawrence University. (<http://it.stlawu.edu/~global/glossary/simulacra.def.html> Erişim tarihi: 4 Nisan 2019.)

GOTTDIENER, M. (1997), *The Theming of America: Dreams, Visions, and Commercial Spaces*, Boulder, CO: Westview.

GOTTDIENER, M. & COLLINS, C. C. & DICKENS, D. R. (1999), *Las Vegas: The Social Production of an All-American City*, Malden, MA: Blackwell.

GÖÇEK, Fatma Müge (1999), *Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Ayraç Yayınları.

GÜÇ, Ahmet (2007), "*Put Mad.*", DİA. Cilt: 34, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

GÜNGÖR, Özcan (2016), *Din Sosyolojisi Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, Din Sosyolojisi, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.

GÜNGÖR, Özcan & YILMAZ, Şeyma (2018), *Bilimsel Araştırma Süreçleri*, Ankara: Grafiker Yayınları.

GÜZEL, Mehmet (2015), *Gerçekliğin Yitimi: Baudrillard'ın Simülasyon Teorisinin Temel Kavramları*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: 19, s. 65-84.

GÜZEL, Mehmet (2009), *Jean Baudrillard'da Simülasyon Kuramını Temellendirme Çabası*, Yüksek Lisans Tezi.

HABIB, Munther M. (2018), *Culture and Consumerism in Jean Baudrillard: A Postmodern Perspective*, Asian Social Science; Vol. 14, No. 9.

HAGERTY, Paul (2004), *Jean Baudrillard: Live Theory*, New York: Continuum.

HARVEY, David (1989), *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, MA: Blackwell.

HASAN, A. (2011), 'Belgede adı geçen o çiftlik', Milliyet Online. <http://www.milliyet.com.tr/gundem/belgede-adi-gecen-o-ciftlik-1396204> (Erişim: 09.07.2019)

HEPER, Metin (1974), *Bürokratik Yönetim Geleneği, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Gelişimi ve Niteliği*, Ankara: O.D.T.Ü., İdari İlimler Fakültesi Yayım.

IŞIK, Zekeriya (2016), *Muhibban Dergisi'nin 20. Yüzyıl Başlarında Tarikatları Savunma Ve İtibar Kazandırma Çabaları*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 15, sayı: 30.

İBN-İ MACE (2010), *es-Sünen*, Bab 1, 4108. Hadis, Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye.

İBN-İ HALDUN (1995), *The Muqaddimah: Abd Al-Rahman Bin Muhammad Ibn Khaldun*, Beyrut: Al Maktaba Al Assriya.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1994), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: İRCİCA.

İSFEHANİ, Ragıb (1992), *Müfredâtu elfâzi 'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Beyrut.

JAMESON, Fredric (1991), *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.

KARAL, Enver Z. (1970), *Osmanlı Tarihi*, V. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

KAZICI, Ziya (2006), *Osmanlı Devleti'nde İnsan Hakları*, Köprü Dergisi, 96. Sayı.

KELLNER, Douglas (2016), *Baudrillard and the Art Conspiracy*, UCLA.

KELLNER, Douglas (1989), *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press.

KELLNER, Douglas (1989), *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, California: Stanford University Press.

KILIÇ, Ali Rıza (2017), *Din-devlet ilişkisi açısından Menzil Cemaati örneği* (Yüksek Lisans Tezi), Adıyaman.

KILIÇ, A. F. (2007), *Din sosyolojisinde dini grup tipolojileri*, Değerler Eğitimi Dergisi, 5 (13).

KINSÜN, Abdülbaki (2016), *Dini Gruplar Sosyolojisi*, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: IV, Sayı: 8.

KOCH, Andrew M. & ELMORE, Rick (2006), *Simulation and Symbolic Exchange: Jean Baudrillard's Augmentation of Marx's Theory of Value*, Politics and Policy, 556-575.

KUŞEYRİ, Abdülkerim (2012), *Kuşeyri Risalesi*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayıncılık.

BİLGİSEVEN, A. Kurtkan (1982), *Genel Sosyoloji*, İstanbul.

KURT, Abdurrahman (2018), *Din Sosyolojisi*, 17. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık.

KURU, Ahmet T. (2006), *Dynamics of Secularism: State Religion Relation in the United States, France and Turkey*, Washington: University of Washington.

MARDİN, Şerif (2006), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (13. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

MARDİN, Şerif (2013), *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

MCGUIGAN, J. (1999), *Modernity and Postmodern Culture*, Philadelphia: Open University Press.

MEKKİ, Ebu Bekir (2011), *Kalplerin Azığı*, İstanbul: Semerkand Yayıncılık.

MÜSLİM, İmam (2008), *Sahih-i Müslim (Muhtasar)*, İstanbul: Polen Yayıncılık.

NURSİ, Bediüzzaman Said (2018), *Emirdağ Lahikası (I)*, İstanbul: Zehra Yayıncılık.

NURSİ, Bediüzzaman Said (2007), *Lemalar*, İstanbul: Envar Neşriyat.

OSBALDISTON, N. (2011), ‘Book Review: *Enchanting a Disenchanted World*’, *Journal of Sociology* 47(2).

ÖKTEN, Mehmet S. (2018), *Dini Cemaatlerde Sekülerleşme (Dünyevileşme): Nur Cemaati Örneği*, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 68, Summer I.

ÖNGÖREN, Reşit (2013), “*Süleyman Hilmi Tunahan Mad.*“, DİA. Cilt: 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2015), *Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul: Yeni Boyut.

POWELL, Jim (1998), *Modernism*, Chennai: Orient Longman Ltd.

RITZER, George (2018), *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Funda Payzın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

RITZER, George (2003), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*, MA: Blackwell.

RITZER, G. & STILMAN, T. (2001), *The Modern Las Vegas Casino-Hotel: The Paradigmatic New Means of Consumption*, *Management*, 4(3).

ROJEK, Chris (2007), *George Ritzer and the Crisis of the Public Intellectual*, London: Routledge.

RUMİ, Mevlana C. (2016), *Mesnevi*, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.

POSTER, Mark (1988), *Selected Writings of Jean Baudrillard*, California: Stanford University Press.

SANDER, Oral (1987), *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi Tarihi Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

SARIKAYA, Saffet M. (1998), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Yeri*, SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 3.

SERHENDİ, Ahmed (2007) *Mektubat-ı Rabbani*, çev. Talha Hakan Alp & Ömer Faruk Tokat & Ahmed Hamdi Yıldırım, İstanbul: Yasin Yayınevi.

SİFİL, Ebubekir (2008), *Modern Müslümanın Zihin Durumu ve Sünnet Algısı*, Rihle Dergisi, Yıl 1: Sayı 2, İstanbul.

SİPAHİ, Yıldıray (2018), *İstihsan Açısından Resim ve Heykel*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 31.

SMITH, Richard G. (2003), *Baudrillard's nonrepresentational theory*, Environment and Planning D: Society and Space, sayı 21.

STARK, Rodney (1999), '*Secularization: R. I. P.*', Sociology of Religion, 60 (3).

TAPLAMACIOĞLU, M. (1975), '*Din Sosyolojisi*', Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

TEMEL, T. (2016), *Türk Modernleşmesinin Taşıyıcı Gücü: Tiyatro*, idil, 5 (26), s.1763-1776.

TURAN, Ahmet (1997), *Süleymanlık*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Samsun.

TÜRKÖZ, Mustafa (2007), *Kur'an ve Hadis Bağlamında Zühd Hayatı*, Yüksek Lisans Tezi, Konya.

ÜNAL, Yörükhan (2003), *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm - Jean Baudrillard ve Yapısal Devrim*, Mart-Nisan, İzmir: Akropol.

ULUDAĞ, Süleyman (1994), "*Dünya Mad.*", DİA. Cilt: 10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

USTA, Niyazi (2006), '*Menzil Nakşiliği*', Demokrasi Platformu, Sayı: 6.

WENSICK, Arent Jean (1986), *el-Mu'cemü'l-müfehres ü el-âzıl-hadîsi'n-nebevî*, 'dnv' maddesi, İstanbul.

WILSON, Judith (1989), *An Interview with Jean Baudrillard*, Block 15.

YAVUZ, Hakan (2006), *The emergence of a new Turkey*, Salt Lake City: University of Utah Press.

YAZIR, Muhammed Hamdi (2010), *Hak Dini Kur'an Dili Elmalı Tefsiri*, Ankara: Akçağ Yayınları.

YILMAZ, Ömer (2014), *Alman Mistik Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

YÜKLEYEN, Ahmet (2010), *Localizing Islam in Europe: Religious Activism among Turkish Islamic Organizations in the Netherlands*, Journal Journal of Muslim Minority Affairs, Volume 29.