

# Harran İlahiyat Dergisi | Harran İlahiyat Journal

Sayı/Issue: 45, Haziran/June 2021, 227-247

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hij/issue/62823>

ISSN 2791-6812

## Bir Halvet Deneyiminin Sosyolojik Analizi: Halvette 40 Gün\*

Sociological Analysis of a Seclusion Experience: 40 Days in Seclusion\*

### Yazar Bilgisi Author Information

**Sıddık AĞÇOBAN**

Arş. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye  
Dr., Kırklareli University Faculty of Theology, Kırklareli, Turkey  
s.agcoban@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1644-8067

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü Article Type</b>	Araştırma Makalesi Research Article
<b>Yayın Etiği Publishing Ethics</b>	Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Makale, çift taraflı kör hakemlik yöntemiyle en az iki hakem tarafından incelenmiştir. This article has been scanned with iThenticate software and no plagiarism detected. It has been examined by at least two referees using double sided blind refereeing method.
<b>Finansman Funding</b>	Yazar, bu çalışma için herhangi bir dış fon almadığını beyan eder. Author declares that they get no any external funding for this study.
<b>Çıkar Çatışması Conflict of Interest</b>	Yazar bu çalışmayla ilgili herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder. Author declares that there is no any conflict of interest related to this study.
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.30623/hij.952997">https://doi.org/10.30623/hij.952997</a>
<b>Geliş Tarihi / Received</b>	<b>Kabul Tarihi / Accepted</b>
24 Ekim/October 2020	8 Haziran/June 2021

\* Bu makale, 24-27 Nisan 2019 tarihinde gerçekleştirilen 8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Toplumdan Bağımsız (Tekil) Bir Dini Tecrübe Olarak İnziva" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\* This article is the final version of the paper entitled "Seclusion as an Individual Religious Experience Independent of Society" which is not printed but orally presented at a symposium called "8th Turkey Graduate Studies Conference held on 24-27 April 2019, the content of which is developed and partially changed.

## Öz

Bir din ister toplum tarafından icat edilmiş olsun isterse de ilahi bir varlıktan gelmiş olsun her iki durumda da onun tezahür yeri toplumdur. Birey dini bir mirası devralmak için topluluğun varlığına mecbur durumdadır. Toplum, kişinin dini dünyasına öylesine sirayet etmiştir ki adeta onun organik bir parçası haline gelmiştir. Din, toplum, birey arasındaki ilişkiyi incelemenin çeşitli yolları vardır. Bu çalışmada, bu yollardan birinin de halvet deneyimlerini analiz etmek olduğu ileri sürülmekte ve bu amaçla bir halvet deneyimi analiz edilmektedir. Halvet deneyimi, bir nevi “ideal tip” olarak kullanılmıştır. Bu açıdan çalışma, deneysel (ampirik) bir çalışmadır denilebilir. Makale, konuya yeni bir yöntemle yaklaşmak suretiyle farklı bir açılım getirmekte ayrıca bu konuda ileri sürülen temel bazı kuramsal yaklaşımları bu yolla sınamaktadır. Bu vesileyle alana özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Analiz edilen deneyim, Michaela Mihriban Özelsel'in *Halvette 40 Gün* adlı kitabında aktardığı kendi deneyimidir. Kitabın orijinal adı *40 Tage-Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur* şeklindedir.

Kişiyi topluma bağlayan çeşitli araçlar vardır. Bunların başında da dil gelir. Dil toplumsal süreçlerin birinci ve en önemli aktörüdür. Dil bireyi topluma toplumu da gelenek ve kültüre bağlayan araçtır. Bu yüzden dinin, kendisiyle toplumsallaştığı en etkili aracın dil olduğu da ortadadır. Ancak dilin esnek bir yapısı vardır, o belli durumlarda zayıflayabilir. Halvet deneyimi analizi göstermiştir ki; kişi toplumdaki soyutlandıkça dil yeteneği zayıflamakta buna karşın dini tecrübenin derinliği artmaktadır. Bu da toplumla dil arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu ve aynı ilişkinin dil ile din arasında da geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte dil her ne kadar zayıflasa da kişi dilsel araçlardan tamamen soyutlanamamaktadır. Kişinin anıları, kültürel birikimleri, dini eğitimi vs. tamamı aslında dille doğrudan bağlantılıdır. Kişinin bilinç dünyasının önemli ölçüde bunlarla dolu olduğu söylenebilir. Söz konusu halvette yaşanan deneyimler kişinin bu bağlantılardan tam olarak kurtulamadığını hatta derin kişisel tecrübelerin bile bunlarla ilişki içine girerek ortaya çıktığını göstermektedir.

Sonuç, bireyin mutlak şekilde toplumdaki bağımsız bir dini tecrübe yaşayamayacağı şeklindedir. Bu, din söz konusu olduğunda ontolojik olarak bireyle toplumun birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu çalışmada dikkat çekici bir sonuç daha elde edilmiştir. Kişi dilsel sınırların dışına çıkmaya başladığında aynı zamanda yaşayan (fizyolojik) toplumun referans alanından da kopmaya başlamaktadır. Kişi bu durumda başka bir topluluğun referans alanını aramaktadır. Halvetteki bir kişi için bu, geçmişten bu güne aynı metodu uygulamış olan “sufiler” topluluğudur. Kişi bu topluluğun formel öğretilerine sadık kalarak onların yaşadığı tecrübelerin benzerlerini yaşamayı beklemektedir.

Çalışma açısından asıl önemli olan da aslında burasıdır, yani halvet esnasında bile kişinin bir topluluğun onayına duyduğu ihtiyacın keşfedilmesidir. Demek ki, gerek fizyolojik gerekse manevi olsun bir topluluk tarafından onaylanma ihtiyacı kişinin en derin ihtiyaçlarından birisidir. Kişi halvete çekilerek toplumdaki izole olma niyetini ortaya koymuş olsa da deneyimini anlamlandırmak için o toplumun dilsel, dinsel ve kültürel referanslarına ihtiyaç duymaktadır. Münzevi, güvendiği bir topluluğun onayından geçmemiş bir tecrübenin dini olup olmadığından kuşkuludur. Bu da bir dinin toplumdaki bağımsız bir olgu olarak tasavvur edilemeyeceğine dair klasik iddiaların doğrulanabileceği anlamına gelmektedir. Ulaşılan sonuçlar incelenen halvet deneyimiyle sınırlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Halvet, Halvet Deneyimi, Toplum, Dini Toplumsallaşma

### **Abstract**

Whether it is invented by society or it comes from a divine being, religion manifests in a society. The individual needs the existence of a community in order to acquire religious heritage. The community has so much penetrated into the religious world of an individual that it has become almost an organic part of it. There are various ways in examining the relationship among religion, society and individual. In the study, claiming that it is one of these ways, seclusion experience is analyzed. The seclusion experience is used here as a kind of "ideal type". In this respect, the study is an experimental (empirical) study. It introduces a different perspective by approaching the subject with a new method and tests some of the basic theoretical approaches put forward on this subject. Thus, it aims to make an original contribution to the field. The experience addressed here is the one that Michaela Mihriban Özsel records in her book titled *40 Days in Seclusion*. The original title of the book is *40 Tage-Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur*.

There are various tools that connect a person to the society. Language comes first among these. It is the first and most important factor in social processes as it is a tool that connects the individual to the society and the society to tradition and culture. Therefore, it is obvious that the most effective tool by which religion is socialized is language. However, the language has a flexible structure; it can be weakened in certain situations. The analysis of seclusion experience has shown that as individuals isolate themselves from society, his/her language ability weakens whereas religious experience deepens. This also shows that there is a direct relationship between society and language and that the same relationship is also seen between language and religion. However, although the language gets weaker, the individual cannot be completely abstracted from linguistic tools. Her memories, cultural knowledge, religious education are all directly related to language. It can be argued that conscious world of an individual is substantially full of them. The seclusion experience reveals that the individual can not completely get rid of these connections. What is more, the deepest personal experiences arise in relation to them.

Thus, it is concluded in the study that the individual cannot live a religious experience totally independent from the society. This ontologically means that, as far as religion is concerned, the individual and society cannot be considered as independent of each other. Another remarkable conclusion drawn in this study is that when a person starts to move beyond the linguistic boundaries, he/she starts to break away from the reference area of physiologically living society. In this case, he/she looks for the reference area of another community. For a person in the seclusion, this area is the community of "Sufis" who have applied the same method from past to present. By staying faithful to the formal teachings of this community, he expects to live the same experiences as they have.

The study also finds out that a person needs a community approval even during the seclusion experience. This means that the need for approval of a community is one of the deepest physiological and spiritual needs of a person. Although the person intends to be isolated from the society by secluding, he/she still needs linguistic, religious and cultural references of a society in order to get most of his experience. The "recluse" doubts whether an experience that is not approved by a trusted community is religious. This shows that all classical claims that a religion cannot be

conceived as a phenomenon independent of society can be justified. The conclusions drawn here are limited to the seclusion experience examined in the study.

**Keywords:** Sociology of Religion, Seclusion, Seclusion Experience, Society, Religious Socialization

## Giriş

Birey-toplum arasındaki ilişki hem karşılıklı olması hem de bireyin yaşadığı tüm koşullara sirayet etmesi açısından oldukça karmaşık bir yapı içinde ortaya çıkmaktadır. Din söz konusu olduğunda, değişkenler arttığı ve parametrelere yenileri eklendiği için bu ilişki daha da karmaşık hale gelmektedir. Bu üç başat karakter arasındaki ilişki modern sosyoloji çalışmalarının ilk yıllardan itibaren özellikle ilgi duyduğu bir alandı. Bu gün ilk yıllardaki pozitivist ve indirgemeci yaklaşım eski önemini ve açıklayıcılığını belli ölçüde kaybetmiş olsa da konu, önemini ve güncelliğini korumaktadır ve “modası geçmiş” değildir. Kanaatimizce önümüzdeki zaman dilimlerinde de önemini korumaya devam edecektir. Dolayısıyla din-birey-toplum arasındaki ilişkinin kalıcı olarak çözümlendiği ileri sürülemeyeceği gibi bu konunun artık akademinin gündeminden çıktığını savunmak da hatalı olacaktır.

Bu çalışma din, toplum ve birey ilişkisine ampirik bir yöntem kullanarak yaklaşmaktadır. Konusu bir halvet deneyiminin analizidir, amacı söz konusu üçlü (din, toplum birey) arasındaki ilişkiyi çözümlenektir. Çalışma, verilerini Din Sosyolojisi ve Tasavvuf literatüründen topladığı için disiplinler arası bir çalışma sayılabilir. Din Sosyolojisinin en eski problemlerinden birine deneysel yaklaştığı için alana katkısı tartışılmazdır. Fakat kanımızca çalışmanın alana en büyük katkısı yeni bir yöntem önermesidir. Yöntem, önemli ve detaylı olduğundan onun için aşağıda ayrı bir başlık açılmıştır. Burada öncelikle analiz edilecek olan deneyim hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Söz konusu deneyim M. Mihriban Özelsel’in *Halvette 40 Gün* adlı kitabında aktardığı kendi deneyimidir. Kitabın orijinal adı, *40 Tage-Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur* şeklindedir. Sonradan Müslüman olan ve Mevlevi geleneğine intisap eden Özelsel, bu kitapta kırk günlük halvette yaşadıklarını tek tek yazmış ve bunları kültürel antropoloji ve aynı zamanda kendisinin uzmanlık alanı olan psikoloji açısından yorumlamıştır. Geleneksel tasavvuf anlayışındaki anlaşılama korkusunu “sufi prensiplerine uygun şekilde bilgiyi dolaysız ve çok yönlü olarak aktarmak ve okuyucunun halvetteki dönüşüm süreçlerine olabildiği kadar doğrudan giriş yapmasını sağlamak”<sup>1</sup> suretiyle aştığını belirtmiştir. Tasavvuf üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Alman araştırmacı Annemarie Schimmel (1922-2003) Özelsel’in çalışmasının, bilhassa Avrupalı bir Müslümanın halvet deneyimleri açısından, alanda ilk olduğunu ileri sürmektedir.<sup>2</sup>

İslam toplumlarında, halvet deneyimini araştırmanın en büyük zorluğu bu deneyimlerin çoğunlukla saklanıyor olmasıdır. Nitekim “şeyhler ve arifler arasında,

<sup>1</sup> Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, çev. Petek Budanur Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 16.

<sup>2</sup> Annemaria Schimmel, “Önsöz”, *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 14.

bilenler konuşmaz konuşanlar bilmez”<sup>3</sup> anlayışı vardır. Gerçi bu anlayışa rağmen deneyimlerini aktaranlar olmuştur. Fakat bu, sistematik bir anlatım olmadığından okuyucu veya dinleyici için çoğunlukla pek bir anlam ifade etmeyen paradoksal ifadeler şeklindedir.<sup>4</sup> Bu da, burada kullandığımız yöntemi yeniden denemek ve benzer çalışmaların sayısını artırmak için kullanılabilir veri alanının oldukça kısıtlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakınca Özsel’in çalışmasının gerçekten de önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir.

Yazar, yaşadığı deneyime “halvet” dediği için çalışmamızda da bu isim kullanılmaktadır. Metinde yer yer geçen “inziva” kelimesi de aynı anlamda kullanılmıştır. Tasavvuf literatüründe bu kavramlar için farklı anlamlar verilmiş olabilir ancak tercih edilen anlam deneyim sahibinin kastettiği kırk günlük halvet deneyimidir.

Münzevilik dünyanın her yerinde ve nerdeyse her din ve kültürde görülebilecek bir olgudur.<sup>5</sup> Bu çalışmada kapsam, İslam diniyle ve tarikat geleneği içinde uygulanan halvet deneyimiyle sınırlandırılmıştır. Varılan sonuçlar da örnek olarak seçilen söz konusu deneyimle sınırlıdır.

Çalışma, aktarılan tecrübelerin samimi ve doğru olduğu, kurgu olmadığı yönünde temel bir varsayıma dayanmaktadır.

### 1. Bir İdeal Tip Olarak Halvet Deneyimi

Halvet deneyimi din, toplum, birey ilişkilerinin çözümlenmesinde analitik bir araç olarak kullanılabilir. Daha spesifik bir ifadeyle söyleyecek olursak, halvet deneyimi bir “idele tip” olarak sosyolojik araştırmalarda kullanılabilir. İdeal tip uygulamalarının sosyolojik araştırmalarda analitik araçlar olarak kullanılabilirliğini gösteren kişi Weber’dir. Kendisi de zahit bir din adamı olan Richard Baxter’ın (1615-1691) verdiği vaazları, zahitliğin pratik ahlak anlayışlarını göstermek için bir ideal tip olarak kullanmıştı.<sup>6</sup>

İdeal tip uygulaması yekpare bir uygulama değildir, onun birden fazla çeşidi vardır. Hepsinden önemlisi de “buradaki ideal, arzulanan bir amaç anlamında normatif biçimde” kullanılmamaktadır. Mesela Weber, ideal tipler aracılığıyla bürokrasiyi analiz etmeye yöneldiğinde “bürokrasinin ne olduğu ya da ne olması gerektiğini gösteren bir modele değil, tamamen akılcı bir düzlemde hareket etseydi bürokrasinin ne olabileceğini gösteren bir modele” ulaşmaktadır.<sup>7</sup>

İdeal tipler, kendisi vasıtasıyla analiz edilen olgunun birebir aynısı değildir. Bu, Weber’in şu ifadesinde de anlaşılmaktadır: “Dini düşünceleri, tarihi gerçeklikte çok seyrek rastlanan bir ‘ideal tip’ bütünlüğü içinde göstererek ilerleyebiliriz. Çünkü tarihi hakikat içinde kesin sınırlar çizmenin olanaksızlığı yüzünden, ancak onların en uyumlu biçimlerini araştırarak görmeyi umabiliriz.”<sup>8</sup> Weber’in ideal tipleri pratik bazı

<sup>3</sup> Carl Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, çev. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 80.

<sup>4</sup> Schimmel, “Önsöz”, 14.

<sup>5</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 46-47.

<sup>6</sup> İsa Kuyucuoğlu, *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2012), 161.

<sup>7</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 319.

<sup>8</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 84.

araştırmaların sonucunda ulaşılmış kurgusal araçlar değildir, onlar toplumun içinde zaten vardır. Sosyolojik bir çözümlemede kullanılacakları zaman bazen kavramsal olarak inşa edilirler.<sup>9</sup> Bazen de doğrudan toplumdan alınarak somut analitik bir araç olarak kullanılabilirler. Aslında her iki durumda da uygulanan metodoloji birbirine benzerdir. Çünkü bu uygulamada araştırmacı öncelikle gerçek dünya hakkında kendi zihninde bir kavram yaratır sonra da buna en uygun öğeleri seçerek devam eder.<sup>10</sup> Burada asıl önemli olan, seçilen öğelerden ziyade onlar aracılığıyla ulaşılan sonuçlardır. Bu yüzden de sosyolojik araştırmalarda ideal tipler bir amaç değil keşifsel araçlar olarak görülür. Onlar “deneysel araştırmalar yapmada ve toplumsal dünyanın spesifik veya tarihsel bireysel boyutunu anlamada yararlıdır.”<sup>11</sup>

Bu çalışmada yukarıda adı geçen halvet deneyimi bir ideal tip olarak seçilmiştir. Çalışmanın fikri alt yapısı şöyle inşa edilmiştir: Din belli sosyal şartlarda yaşar ve bireyler dini bu şartlar içinde öğrenirler. Din söz konusu olduğunda toplumun birey üzerindeki etkisi tartışılmazdır. Bu çalışmanın temel sorusu şudur: Toplumun din üzerindeki etkisinin varlığı ve mahiyeti deneysel olarak kanıtlanabilir mi? Evet, bu deneysel olarak kanıtlanabilir. Bunu yapmanın yolu da şöyledir: Dinin toplumdan bağımsız bir olgu olduğunu varsayalım. Bu varsayım bize toplumun etkisinden bağımsız bir dini deneyim hakkında konuşmamız için fikir verebilir. Yine bu varsayım sayesinde toplumun dine sirayet ettiği alanları belli ölçüde tespit edebilmek mümkün hale gelir. Peki, bu varsayımın gerçek dünyada karşılığı var mıdır? Tamamen aynısı olan bir karşılığı yoktur ancak ona en yakın olanı bir münzevinin deneyimidir. Çünkü bir münzevi kendi öznel dünyasını olabildiğince toplumun dışına çıkarmış bir örnek (somut) şahsiyettir. Öyleyse dini amaçlarla kendini toplumdan izole etmiş bir münzevinin deneyimlerini çözümlemek, din söz konusu olduğunda, toplumun bireye nasıl etki ettiğini görmeye yardımcı olabilir. Burada münzevinin deneyimi varsayımsal olarak tasarlanmış bu dünyanın ideal tipi niteliğindedir.

Bizim çalışmamız açısından bu, yukarıda bahsi geçen halvet deneyimidir ve bir bakıma toplumun din üzerindeki etkisini incelemek açısından bir “ölçüm çubuğu” görevi görmektedir. Tabii, burada ulaşılan sonuçların, gerçekliği bütünüyle tanımladığı iddia edilemez. Bu yüzden bu çalışmada mutlak manada geçerli genellemelere ulaşıldığı savunulmamaktadır. Zaten ideal tipler için bu tür bir iddia ileri sürmek hatalı olur. Çünkü ideal tipler Çelik’in de dikkat çektiği gibi “yapıları gereği, gerçekliği bütünüyle temsil eden bir açıklamadan çok, yalnızca belli varsayımların inşasına imkân veren analitik araçlardır.”<sup>12</sup> Weber de bu yöntemin eksik noktalarının farkındaydı. O, Protestanlıktaki ideal tipin temel niteliklerini tam olarak taşıyan bir örnek olmadığını biliyordu. Ama buna rağmen mesela Kalvinizmdeki dindar Kalvinistlerin ideal tip olarak kullanılabileceğini düşündü.<sup>13</sup>

Münzevi tipini dini nitelikli kişiler olarak hem Wach<sup>14</sup> hem de Weber zaten önceden keşfetmişti. Weber, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” bağlamında

<sup>9</sup> Celaleddin Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslamiyat* 8/2 (2005), 76.

<sup>10</sup> Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 319.

<sup>11</sup> Georg Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki Basım Yayım, 2013), 119.

<sup>12</sup> Çelik, “Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım”, 74.

<sup>13</sup> Kuyucuoğlu, *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*, 160-161.

<sup>14</sup> Bk. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 11, 46-47.

“Münzevi Protestanlık” kategorisini bir tip olarak kullanmıştı.<sup>15</sup> Bu açıdan bizim çalışmamızın bir benzerinin Weber tarafından daha önce uygulandığını söyleyebiliriz. Ancak bizim kullandığımız halvet deneyimi, “Münzevi Protestanlık” tipinin bir kopyası veya uyarlaması olarak görülmemelidir. Çünkü Weber onu Protestanlık ahlakının incelemesinde kullanmaktaydı. Biz ise hem oldukça somut bir örneğe odaklanmakta hem de bunu toplumun din üzerindeki (bilhassa İslam) etkisini incelemek için kullanmaktayız.

Wach, topluluğun dine etkisinin, sistematik olarak incelenmesine ve bu konuda hacimli bir literatürün ortaya çıkmış olmasına rağmen tam manasıyla tespit edilememiş olduğunu ileri sürmektedir.<sup>16</sup> Kanaatimizce bunun nedenlerinden biri konunun çoğunlukla teorik kuramlar bağlamında ele alınmasıdır. Elbette teorik kuramlar hafife alınmazlar, onlar uydurma düşünceler değil belli bir gözlem, birikim, analiz ve düşünmenin sonunda ortaya çıkan değerli bilgilerdir. Fakat ampirik çalışmaların teorik bilgileri pekiştirmede veya yanlışlamada tartışılmaz bir yerinin olduğu da inkar edilemez.

## 2. Toplumdan Somut Bir Kaçış Şekli Olarak Halvet (İnziva)

### 2.1. Dinin Toplumla Zorunlu İlişkisi

Dinin toplumun dışında olamayacağı fikri Din Sosyolojisinin temel iddialarından biridir. Buna göre dinler, hayatta kalmak için kurucunun şahsi dünyasından çıkmak ve başka kişilere de da aktarılmak zorundadır. Aksi takdirde din, kişisel bir tecrübe olarak kalır ve bu tecrübeyi yaşayan kişinin ölümüyle birlikte yok olur gider. Bu gün “Dinler Tarihi” dediğimizde aslında nesnelleşmiş yani başka kişilere de aktarılabilir toplumsal hale gelmiş dinlerden bahsediyoruz. Başkasına aktarılmamış ve başkası tarafından bilinir hale gelmemiş bir tecrübe din değil olsa olsa subjektif bir aşkınlık deneyimi olabilir. Bu, fikri kökeni Weber’e dayanan ve “karizmanın rutinizasyonu” diye adlandırılan kurumsallaşma süreciyle aynı anlama gelmektedir. Weber’e göre karizmatik lider toplumsal coşkuyu kendi çekiciliği sayesinde üstünde toplar. Lider öldüğünde ve coşku yatışmaya başladığında ise onu devam ettirme görevini kurumsal yapılar üstlenir. Aksi takdirde ne kadar güçlü olursa olsun mesajın etkisi zamanla sönmeye başlayacaktır. Bu yüzden kurumsallaşma bir din için hayati zorunluluktur.<sup>17</sup> Aynı yaklaşımı Mensching’de<sup>18</sup> ve Wach’da<sup>19</sup> da görmek mümkündür.

Söz konusu fikir tersten ifade edildiğinde genel bir toplumsal kaidenin ifadesine dönüşmektedir. Bunu Wach’ın sözleriyle aktaracak olursak, “her din belli sosyal şartlarda ortaya çıkar ve belli sosyal zümreler tarafından yaşatılır.”<sup>20</sup> Bu da dinsel bir topluluğu, dinin ayrılmaz organik bir parçası haline getirir ki Wach dolaylı yollardan, bir cemaati olmaksızın bir dinin olamayacağından bahseder. Onun bir dinin üç temel unsuru olarak saydığı, tanınmış üç kategorisi bunun göstergesidir. O, bunları akide, ibadet ve dini topluluk olarak tespit etmiştir.<sup>21</sup> Dinin bir topluluğu iktiza ettiği görüşü şimdi -bilhassa

<sup>15</sup> Kuyucuoğlu, *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*, 159.

<sup>16</sup> Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 31.

<sup>17</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2004), 97-100.

<sup>18</sup> Gustav Mensching, *Din Sosyolojisi: Din Kültür ve Toplum İlişkileri*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Literatür Yayınları, 2012), 225.

<sup>19</sup> Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 42, 46.

<sup>20</sup> Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 32.

<sup>21</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 43-61.

Türkiye'deki Din Sosyolojisi çevrelerince- neredeyse istisnası olmayan bir kaide gibi kabul görmüş bir ilkedir.<sup>22</sup>

Kurumsallaşmanın tamamlanması dinin aktarım sürecinin devamlı hale gelmesi anlamına gelmektedir ki bunun sosyoloji literatüründe adı "dini toplumsallaşma"dır. Bu süreçte kişi toplumun karakteristik dilini, düşünce yapısını ve davranış kalıplarını öğrenir. Öyle ki bu süreç toplumun dini mirası devam ettirmesi için -tıpkı dinin kurumsallaşmasında olduğu gibi- zorunlu görülür. Böylece bir dinin hayatiyetini devam ettirebilmesi için topluma akması (toplumsallaşması) bunun için de dini bir toplum ve dini bir geçmişe dayanıyor olması bir gereklilik olarak ortaya çıkar.<sup>23</sup>

Şimdi bir din ister pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi toplum tarafından icat edilmiş olsun<sup>24</sup> isterse de Weberyen bir paradigmanın yansıması olarak -yukarıdaki şekliyle de anlatıldığı üzere- toplum tarafından taşınıyor olsun; her ikisinde de birey dini bir mirası devralmak için topluluğun varlığına mecbur kalmaktadır. Öyleyse burada konumuz açısından merkezi olan şu soruları sorabiliriz: Toplum olmazsa dinden geriye ne kalır? Dini, toplumun dışında arayan dinden yana ne bulabilir? Bir şey bulsa bile nesnel bir referansa başvurmaksızın bunun din olduğunu anlayabilir mi?

Halvet deneyimi bu soruların cevaplanması için önemli bir referans noktası olabilir. Çünkü bu deneyim mümkün olduğu kadar toplumdan izole edilmiş şartlarda gerçekleşir. Bu durumda ortaya çıkan farklı deneyimler, söz konusu soruların cevaplarına dair ipuçları barındırır. Biz de yukarıda bahsi geçen deneyimi bu soruları cevaplamak amacıyla analiz edeceğiz. Fakat öncelikle bazı kavramsal açıklamalara değinmek yararlı olacaktır.

## 2.2. Halvet (İnziva) Nedir?

İnziva tasavvuf literatüründe "bir kenara çekilme, alâkayı kesme, beden ve düşünce itibariyle ayrı olma" gibi anlamlara gelir. İnziva Allah'a daha ihlâslı şekilde ibadet etmek amacıyla dünyaya ait işlerden kişinin kendini soyutlamasını ve Allah'a bütün varlığıyla yönelmesini ifade eder.<sup>25</sup> İnziva halvethane veya çilehane olarak anılan mekânlar içinde yaşanan özel bir tecrübedir. Bu mekânlar sufilerin nefislerini terbiye etmek, yeni manevi mertebeler yakalamak amacıyla ibadet ve tefekküre daldıkları, dünyadan kendilerini soyutlayarak yalnız başlarına kaldıkları küçük ve loş odalardır.<sup>26</sup> İnzivanın amacı kişi ile Allah arasına giren engellerin kaldırılması olarak görülmektedir. Bu engellerin çok olduğu düşünüldüğü için inziva kırk gün boyunca sürer. Her bir günde Allah'la kul arasına girmiş bir engelin kalktığına inanılır.<sup>27</sup>

Tasavvuf geleneğinde, bu engellerin insan hayatına çoğunlukla topluma karışma vasıtasıyla girmiş olduğuna inanılır. Bu açıdan bakınca tasavvuf geleneğinde aslında topluma karşı negatif bir tutumun varlığından bahsetmek mümkündür. Her ne kadar bu negatif tutumu eski tasavvufçuların literatüründe daha net olarak görmek mümkünse de

<sup>22</sup> Mesela bk. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 252.

<sup>23</sup> Yakup Çoştu, "Toplumsallaşma ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 369, 371, 375.

<sup>24</sup> Bk. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, 31.

<sup>25</sup> Süleyman Uludağ, "Uzlet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/256.

<sup>26</sup> Bkz. Safi Arpaguş, *Mevlevilikte Manevi Eğitim* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2009), 95.

<sup>27</sup> Şihabuddin Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf: Avarifu'l Maarif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 273.



bunun en azından geleneksel bir inanç olarak şimdi de devam ettiği ileri sürebilir. Burada örnek olması açısından eski tasavvufçuların görüşlerinden bazılarına değinmek yararlı olacaktır.

Tanınmış sufilerden Ebû Talib el-Mekki'ye (ö. 996) göre halkın arasına karışmak kişinin hayır amellerle kuvvet kazanmış azmini zayıflatır ve kulun halvette elde ettiği sağlam kalp bağına gevşetir. Kişi diğerlerine bakarak dünyaya meyleder. Kazanma, harcama, mal biriktirme gibi eylemler insanlara karışmakla ilgilidir. İnzivaya giren kimse insanları görmekten kurtulduğu için dünyevi konularla meşguliyeti azalır, kendini Allah'a yöneltmeye başlar. El-Mekki, velinin yalnızlığını "izzet" insanlara karışmasını ise "zillet" olarak nitelemektedir.<sup>28</sup> Molla Cami (ö. 1492) ise topluma karşı mesafeli duruşunu şöyle dile getirmektedir: "Köylerden kentlerden bıkkınlık duymuş, bir ahunun köpekten kaçışı gibi bu köpek huylulardan kaçan biri gibi ol. Yüce kişiler hep mezarda, toprak üstünde olanlar ise ruhsuzlar, asıl ölümler toprak üstünde olanlar... İnziva haremde tanıdığa ve yabancıya giriş çıkış kapılarını kilitle. İsa nefesliler gibi manastıra kapan, evini yabancılardan arındır."<sup>29</sup> İlk mutasavvıflardan İbrahim b. Ethem'in, (ö. 777) "halkı bir kenara koy Allah'ı yar ve dost edin" diyerek yöneticisi olduğu şehri terk ettiği ve bir çölde dört sene münzevî hayat yaşadığı bilgisi nakledilmektedir.<sup>30</sup>

Tasavvuf geleneğinde topluma karşı negatif tutumun örnekleri bununla sınırlı değildir. Bu geleneğe toplumla mecburen irtibat kurulsa bile dikkatli olunması gerektiğine dair bir inanış vardır. Çünkü toplum Allah'la kul arasına girmiş en büyük engellerden biri olarak görülür. Toplum bizzat ve yekpare bir sebep olmaktan ziyade tüm sebeplerin birleştiği bir ortam olarak değerlendirilir. Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere toplumun dışlanmasının nedeni kişiyi mala, meşguliyyete davet etmesi, günahlı ortamı hazırlaması ve böylece kişinin Allah'la arasındaki kalp bağına zayıflatmasıdır. Kişi sürekli bir inziva hali (uzlet) yaşayarak bundan tamamen kurtulması mümkün olduğu gibi bu yapamazsa belli aralıklarla yapılan kırk günlük halvet sayesinde de bunu belli ölçüde başarabilir. Bu kırk günlük süreç bir nevi tedavi ve rehabilitasyon yani toplumun kişi üzerinde açtığı manevi yaraları sarma süreci gibi değerlendirilir.

Halvet, toplumdan kaçışın en somut denemelerinden biridir. Kişinin topluma karşı hem zihnen hem de bedenen uyguladığı bir öz tecrit yöntemidir. Halvette topluma karşı iki aşamalı bir izolasyon süreci uygulanır. Kişi öncelikle fiziki olarak kendisini toplumdan soyutlar, sonrasında ise zihnindeki toplumsal kalınlardan kurtulmaya çalışır. Yani kişi hem dışarıdaki toplumdan hem de zihninde yaşayan içerideki toplumdan kendisini yalıtmaya çalışır. Bu uygulamaların sonunda kişi ile Allah arasına giren toplumsal kalıntıların temizlenmesi ve kişinin temiz bir kalple Allah'a yönelmeyi başarması beklenir. Peki, bu süreçte kişi kendisini toplumdan gerçekten ne kadar izole edebilir? Bir diğer ifadeyle toplumla arasındaki bağı ne kadar koparabilir?

Çalışmanın bundan sonraki kısmında yukarıda bahsi geçen deneyimi analiz etmeye çalışacağız. Bunun sonucunda ise kişinin ne derecede toplumdan kopmayı başarabildiğine dair bir sonuç çıkarmaya çalışacağız.

<sup>28</sup> Ebu Talib El Mekki, *Kutu'l Kulub: Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 1/392, 393, 399, 400, 401.

<sup>29</sup> Molla Cami, *Sufilere Armağan:Tuhfetü'l Ahrar.*, çev. Yusuf Öz (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009), 133, 136.

<sup>30</sup> Hücviri, *Keşfu'l Mahcub: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 169-171.

### 3. Kişiyi Topluma Bağlayan Unsurlar

Bu başlık altında Özsel'in deneyim sırasında aktardığı ifadeler analiz edilmiştir. Böylece deneyim sırasında varlığını koruyan toplumsal unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu unsurlar bireyi topluma, toplumu da bireye bağlayan unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bunlar; dilsel bağlar, dini öğretiler, kültürel izler/anılar ve kişinin kendisi olarak tespit edilmiştir.

#### 3.1. Dilsel Bağlar

Bireyin toplumdan aldığı en güçlü miras olan dil sadece basit anlamda bir iletişim aracı değildir. O, aynı zamanda toplum ile birey arasındaki siberetik ilişkiyi kontrol eden sistemi de oluşturur. Bu yüzden dili sadece betimlemek için kullanılan yalın bir araç olarak görmek hatalıdır. O, tarihi ve sosyolojik yönleriyle ele alınması gereken muazzam bir kültür taşıyıcısı ve belirleyicisidir.<sup>31</sup> Dil ortak dünyanın üyesi olmak açısından toplumsallaştırmanın da temel aracıdır.<sup>32</sup> Durkheim ve takipçileri dili bireyin dışında ve onu zorlayıcı bir toplumsal araç olarak görmüşlerdir.<sup>33</sup> Pozitivist yaklaşımlarından dolayı fikirleri bazı çevrelerce "tırnak içine" alınmış olsa da onların dilin işlevine dair görüşlerinin bu gün bile önemini koruduğu söylenebilir.

Dini toplumsallaşma konusuna yukarıda değinmiş ve ister pozitivist bir işlevselcilik bakış açısından olsun isterse Weberyen bir anlayış (verstehen) geleneğinden olsun toplumun dışında bir din tasarlamının imkânsız görüldüğünden bahsetmiştik. İşte bu imkânsızlığı, bir bakıma, var eden ve insanı önce topluma oradan da dine bağlayan ana unsur dildir diyebiliriz. Bu yüzden de kişi, dilsel unsurlardan kendisini kolaylıkla soyutlayamaz. Mesela -aşağıda da geleceği üzere- kişi bazı teknikler kullanarak kendi fizyolojisinden ve zihinsel-ruhsal baskılarından belli ölçüde soyutlanabilmektedir. Dilin ise adeta tecrübenin her aşamasına sirayet eden bir yapısı olduğu görülmektedir. Bu da kişi belli bir dili konuştuğu sürece nereye giderse gitsin, beraberinde ait olduğu toplumun en güçlü unsurlarından birisini taşıyacağı anlamına gelmektedir.

Şimdi dilsel bağları tespit etmek amacıyla söz konusu halvet deneyiminden iki örnek aktaracağız. Fakat dilsel bağların varlığını gösteren örneklerin bu ikisiyle sınırlı olmadığını bilhassa belirtelim. Hatta aşağıda kategorik olarak ele alınan tüm bağların aslında bir bakıma dilsel bağları da kapsadığını söyleyebiliriz. Verilerin farklı kategoriler altında değerlendirilmesi tamamen analitik amaçlı olup kategorilerin birbirinden bağımsız olduğunu göstermemektedir. Tüm kategoriler birbiriyle irtibatlı, hepsi de dille irtibatlıdır. Bizim dili ilk sıraya almamızın nedeni de budur.

"...yanmış bitmiş hissediyorum kendimi,...kim ne derse desin ben eve okyanusa dönmek istiyorum, ...ben vermeliyim, Allah'a verebileceğim tek şey "ayna kadar parlak bir gönül" diye bir yerde okumuştum. Öyle olsun o zaman."<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Mustafa Tekin, *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı* (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 89-106.

<sup>32</sup> Ali Coşkun, *Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 56-67.

<sup>33</sup> Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 78.

<sup>34</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 109.

“Mevlana’nın katı analogları ve aşk sözleriyle soğukkanlı ve akademik bir yaklaşımı olan İbn-i Arabi birbirini adeta tamamlıyor. Derin bir inançla kendimi teslim ettiğim bu uyumlu beyin yıkama sürecinde dengemi bulmaya çalışıyorum.”<sup>35</sup>

İlk cümlede dikkat çeken iki nokta bulunmaktadır. İlki kendisini toplumdan tamamen tecrit etmişken ve doğrudan deneyimler yaşıyorken Allah’a bir şey vermesi gerektiğini hissediyor fakat ne vereceğini bilmiyor olmasıdır. Tam o sırada daha önce başkasından öğrendiği “ayna kadar parlak bir gönül” cümlesini hatırlıyor ve Allah’a ne vereceğini anlıyor ve “öyle olsun o zaman” diyerek vereceği o şeyi kabul ediyor. İkincisi ise dönmek istediği okyanustur. Okyanus, tasavvufta sınırsız ve sonsuz olan asıl varlığı sembolize ediyor ve yazar bunun ne anlama geldiğini aslında Mevlana’dan öğrenmiş.<sup>36</sup> Diğer cümlede ise deneyimin derinleştiği anlarda ortaya Mevlana ve İbn Arabi kıyaslaması çıkıyor. Mevlana ve İbn Arabi hakkındaki fikirleri aslında onların kitaplarında okuduğu bilgilere dayanmaktadır.

Burada önemli olan nokta şudur: Bunlar aslında günlük yaşamda herkesin hatırlaması muhtemel olan bilgiler ve kıyaslamalardır. Aynı bilgiler ve kıyaslama akademik bir çalışma sırasında da ortaya çıkarılabilir. Fakat burada bunlar derin bir halvet sırasında kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Buna şaşırılmaması gerekir. Çünkü bunlar aslında dilsel bir aktarımın bilincin her noktasına sirayet ettiğinin göstergesidir. Bilinç hafifledikçe daha serbest bir çağrışım esnasında ortaya çıktığı görülmektedir. Bilginin bilince aktığı dilsel formların aynen korunmuş olması önemlidir. Burada deneyim sahibinin Mevlana ve İbn Arabi’yi dilsel formların ötesinde tecrübe edemeyeceği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü yüzyıllar önce yaşamış ve birbiriyle irtibatı olmamış bu iki kişi bir başka kişinin bilincinde birleşmekte ve birbirini tamamlar mahiyette ilişkiye girmektedir. Bu ilişki ağını kuran yegâne aracın dil olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu da belli ki söz konusu kişinin aldığı eğitimle alakalıdır. Şayet bu iki tarihi şahsiyet hakkında hiçbir eğitim almasa, hiçbir yazı okumasa ve kimseden sözlü bir bilgi edinmeseydi yine de halvet sırasında bu bilgiler zihnine düşebilir miydi? Bizce buna “hayır” cevabını vermek yanlış olmaz. Çünkü tarihin farklı zamanlarında yaşamış sayısız dini kişilikler vardır. Söz konusu deneyimin sahibine hiçbir dilsel araçla aktarılmadıkları için tecrübenin de hiçbir aşamasında ortaya çıkmamışlardır. Diğer bir ifadeyle bu kişilikler söz konusu kişinin dil dünyasına giremediklerinden bilinç ve zihin dünyasına da girememişlerdir.

Bu iki cümleden ilki halvetin 31. gününde ikincisi ise 15. gününde aktarılmıştır. 39. günde ise Bistami’den bir dua hatırladığı aktarılmaktadır:

“Beyazıdı Bistami’nin duasını duyuyorum rüyamda: Dileksizliği diliyor isteksizliği istiyorum. Sözsüz, yazısız ve görüntüsüz. Özünde çok yalın tekrar tekrar diretiyor”<sup>37</sup>

Halvetin son aşamasında nakledilen deneyimlerden de anlaşılacağı üzere dilsel süreçler halvetin her aşamasında ortaya çıkmaktadır. Bilhassa son aşamada bile dilsel formların kendisini korumuş olması dikkat çekicidir. Fakat şu detayı atlamamak gereklidir. Her ne kadar kendini korumuş olsa da dilselliğin, deneyimin sonlarına doğru zayıfladığı görülmektedir. Nitekim son alıntıda dikkat edilirse “sözsüz, yazısız ve

<sup>35</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 72.

<sup>36</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 53.

<sup>37</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 122.

görüntüsüz” diye bir ifade kullanılış. Bu, halvetin sonuna yaklaştıkça bilgilerin ve anıların dilsel formlarında zayıflama olduğuna dair bir veri olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de son günlere yaklaştıkça tecrübelerdeki derinliğin arttığı, dilselliğin azaldığı okuyucu tarafından da fark edilmektedir. Ancak yazar bunları aktarırken tekrar dilselleştirmek zorunda kaldığı için bu farkın derinliği okuyucuya tam olarak geçmeyebilir. Dilselliğin azaldığının en açık ifadesi kırk günden sonra dil yeteneğinin zayıfladığını belirtmesidir. Hatta halvetten çıktıktan sonra yanındakilerin aynı dilde konuştuklarını bile bir süre fark edemediğini belirtmiştir.<sup>38</sup> Dilsellik konusuna ileride tekrar girecek ve dilselliğin azalmasıyla toplumsal olmayan deneyimlerin artması arasındaki eş zamanlı değişimi anlamlandırmaya çalışacağız.

### 3.2. Dini Öğretiler

Yukarıda aktarılan pasajlara dikkat edilirse bunların aynı zamanda dini öğretiler olduğu görülür. Bu demektir ki kişinin almış olduğu dini eğitim onun şahsiyetinin bir parçası haline gelmekte ve kişisel bir deneyim esnasında tezahür etmektedir. Burada önemli olan nokta hatırlanan kişilerin, dini sözlerin, şahsiyetlerin vs. kişinin ait olduğu topluluk tarafından öğretiliyor olmasıdır. Söz konusu deneyim mesela İbn Arabî'nin dışlandığı, eleştirildiği veya hiç kimsenin haberinin olmadığı bir topluluğa üye olan birisi tarafından yaşanmış olsaydı İbn Arabî aynı şekilde tecrübenin içine girebilir miydi? Bunun cevabını tahmin etmek zor değildir. Öyleyse söz konusu deneyimi yaşayan kişinin hem Mevlana'yı hem de İbn Arabî'yi önemli ve değerli dini şahsiyetler olarak gören bir topluluğa mensup olduğunu ileri sürebiliriz. Gerçekten de Özsel Mevlevî tarikatına üye olmuş ve dini bilgisiyle birlikte önemli şahsiyetleri Mevlevî geleneği içinde öğrenmiş birisidir. Yani o halvet halindeyken aslında bambaşka bir dünyanın deneyimini değil Mevlevî öğretisini yaşamaktadır denilebilir. Deneyimin 22. gününde şunu aktarmaktadır:

“Mevlana'nın dediği 'iyi gün de kötü gün de yoktur' sözünü daha iyi kavıyorum. Kesinlikle kötü olan bir şey daha ileri bir farkındalık aşamasında iyiye dönüşebilir.”<sup>39</sup>

Elbette dini öğretiler sadece belli bir meşreple sınırlı değildir. Buna Kur'ân'dan öğrenilen bilgiler de dâhildir. Ve deneyim boyunca Kur'ân'dan bazı ayetleri hatırladığı ve deneyimin o anıyla bütünleşen bir anlam yakaladığı görülmektedir.

“...Uyanıyorum, her yer hala karanlık. Duha Suresi aklımdan geçiyor...’ve durgun karanlık geceyi düşün.”<sup>40</sup>

“Artık ne istediğimi daha iyi biliyorum... Kur'ân'a ilgim arttı, Kur'ân okumak artık düşünsel bir şey değil sezgi alanına açılan bir kapı.”<sup>41</sup>

Bunu halvetin 37. gününde nakletmiştir. Kur'ân'a ilgisinin arttığını söylediği zaman, deneyimin derinleştiği yani halvetin son günlerine tekabül etmektedir. Elbette Kur'ân'dan bir şeyler hatırlaması ve Kur'ân'a ilgi duyması bir münzevi için şaşılabacak bir şey değildir. Fakat bu dışarıda yani toplum halindeyken öğrendiği deneyimin halvet halindeyken tekrar ortaya çıktığını göstermesi açısından önemlidir. Günlük yaşantıdan farklı olarak Kur'ân'ın artık sezgi alanına açıldığını söylüyor. Bu aslında önemlidir, çünkü günlük hayatta Kur'ân'ın sezgi yoluyla bilinmesi pek tanıdık gelen bir olgu değildir.

<sup>38</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 130.

<sup>39</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 88.

<sup>40</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 128.

<sup>41</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 120.

Kur'ân'ın günlük hayatta daha çok dilsel sınırlar içinde idrak edildiği söylenebilir. Bunun düşünsel değil sezgisel olduğunu söylemesi dilsel formların belli ölçüde dışına çıkmaya başladığı anlamına gelir. Bu, halvetin sonlarına doğru dilsellin azaldığına dair ileri sürülen iddiaları doğrular niteliktedir. "Dilsel Bağların" ele alındığı başlıkta buna değinilmiştir.

### 3.3. Kültürel İzler ve Anılar

Burada yazardan aktarılacak iki alıntıdan birincisi 40. gün yani son, ikincisi ise 33. gün nakledilmiştir. İkisinin de deneyimin derinleştiği zaman dilimine ait olması önemlidir. Dikkat çekici olanı ise bu tecrübelerin kültürel kalıntılara ait olmasıdır. Yazar tarih vermediği için tam olarak bilinemese de henüz Müslüman olmadan önceki hayatına ait anılar olduğu anlaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere yazar sonradan Müslüman olmuş bir Alman'dır.

"Rüyamda Simon ve Garfunkel'in eski bir şarkısını duyuyorum... Rüyamda doğum günümüş. Bu sana lütf diyor bir ses... İçimden mutluluk gözyaşları yükseliyor. Her şeye ne kadar müteşekkirim. Nur üstüne nur rahmet üstüne rahmet."<sup>42</sup>

"Carmen Operası boyuca hissettiğim bütün duyguları daha güçlü olarak tekrar yaşıyorum: Sonsuz sevgi, acı, teselli..."<sup>43</sup>

"Daha sonra California'dan bir arkadaşımın bana yazdığı şiirin ilk satırı: "Karanlığa karşı bir mum yak" ..."<sup>44</sup>

Yazar Almanya'da doğup büyümüş, oranın kültüründe yetişmiş birisi, uzun yıllar California'da kalmış, orada eğitim görmüş. Simon ve Garfunkel 1960'ların popüler Amerikan müzik gruplarından biri. Söz konusu şarkı muhtemelen sevdiği eski bir şarkı, doğum günü partisi ve bir arkadaşının ona yazdığı şiir. Bunlar belli ki unuttuğu bazı anılardı, bir inziva anında tekrar yüzeye çıktığı görülüyor. Burada önemli olan bu anıların onun yaşadığı kültüre ve geçmişe ait olmasıdır. Görüldüğü gibi yaşamış olduğu kültürel geçmişi, inziva anında yaşadığı duyguları anlamlandırması için ona bazı şablonlar sunmaktadır. Demek ki, aynı kişi bir Hindu olsa muhtemelen Hint kültüründen, Asyalı olsa Asya kültüründen kalma anıları hatırlayacak ve yaşadığı duyguyu bunlarla anlamlandıracaktı.

Burada bir diğer önemli nokta ise bu anıların ve kültürel kalıntıların halvetin sonlarına doğru yani tecrübenin derinleştiği ve az ileride geleceği gibi toplumsal olmayan deneyimlerin sık yaşandığı süreçte ortaya çıkmış olmasıdır. Bu durum kişinin kültürel mirasının onun en derin tecrübelerine sirayet edecek kadar etkili olduğunu göstermektedir. Bu da toplumun gerek kültürel mirasıyla gerekse canlı unsurlarıyla bireyi kuşattığına dair bir başka kanıt sayılabilir.

### 3.4. Kişinin Kendisi

Kişi aslında toplumun bir parçası olduğundan inzivaya giren kişi kendisiyle birlikte bir nevi ait olduğu toplumu da halvethaneye taşımış demektir. Öyleyse kişinin, kendisinden soyutlanmayı başaramadan toplumdan soyutlanamayacağı söylenebilir. Özelsel halvete girmeden önce tavsiye istediği deneyimli bir arkadaşı ona "kendine karşı

<sup>42</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 127, 128.

<sup>43</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 112-113.

<sup>44</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 128.

sabırlı ol” tavsiyesinde bulunmuştur.<sup>45</sup> Kişinin halvette kendisiyle mücadele etmesi bir bakıma toplumla da mücadelesi etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü kişinin benlik, bilinç, davranış, alışkanlık ve şahsiyetinde toplumun tartışılmaz bir etkisi vardır ve kişi bu etkiyi kendisiyle birlikte halvet hücrelerine taşımaktadır. Bununla neyi kastettiğimizi sembolik etkileşimcilerin fikirlerine gönderme yaparak açıklayabiliriz. Sembolik etkileşimciler bireyle toplumun ontolojik olarak birbirinden ayıramayacağını, aksine bunların birbirini tamamlayan parçalar olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>46</sup> Kuramın kurucusu sayılan Mead toplumsal grup olmadan öz bilinçli bireyin, mantıksal olarak olanaksız olduğunu savunmaktadır. Kuramın temel ilkelerinden biri de kişinin düşünme kapasitesinin toplumsal etkileşim tarafından şekillendirildiği iddiasıdır.<sup>47</sup>

Öyleyse kişinin toplumdan soyutlanması bir bakıma kendinden de soyutlanmasını gerekli kılmaktadır. Özsel, deneyim sırasında kendi beden ve zihninin baskısından kurtulmak için çeşitli araçlar kullandığını bildirmektedir. Bunlar ilk olarak zikir, ikinci olarak da ney sesidir. Halvet odası kişinin kendisinden soyutlanması için özel olarak hazırlanmıştır. Odaya giren ışıktan, odadaki eşyalara kadar her şey kişinin içe kapanmasına müsait hale getirilmiştir. Böylece duysal yalıtımın tam olarak sağlanması için gerekli olan tüm kombinasyonlar hazırlanmıştır. Buna, ağır oruç, hareketsizlik, karanlık ortamın da eklenmesi sayesinde halvet odası fiziksel ve ruhsal bakımdan etkili bir ortam haline gelmiştir. Kişinin trans haline geçişini sağlamak için gerekli olan hareket ise zikirle verilir. Özsel, halvet esnasında kendini saran ve sürekli kışkırtan düşüncelerden zikir yoluyla kurtulduğunu ve zikir sayesinde kendinden geçmeye başladığını (trans) kitabının muhtelif yerlerinde belirtmiştir:

“Zikirlerle yolu tıkayan yararsız düşünceleri saptıyor ve dağıtıyorum.”<sup>48</sup>

Bir zikirden diğerine otomatik atlayış, düşünmeksizin yapılan zikirler, baş hareketleri ve trans durumunun başlaması.<sup>49</sup>

“...Yine bismillah zikri, kafam rahatça sallanıyor, hissedilir bir değişme...”<sup>50</sup>

Otomatik zikirler, trans haline geçtiğini düşünme hissi...<sup>51</sup>

“...saplantım geçti mi? Bu yönde hiçbir düşünceye izin vermiyorum. Kendimi zikirle oyalıyorum. Her geçen gün daha çok ağlayarak zikirlerime devam ediyorum... Bütün kavramların ötesinde oluşunun idrakine varıyorum. O burada ve hiçbir yerde. Bu his öyle bir yoğun ki bir nabız gibi atıyor içimde...”<sup>52</sup>

“Gitgide hakkı hissetmeye başlıyorum. Zikirlerin farklı farklı renkleri var: Hu Allah: içime yumuşak ve ılık akan bir özsu veya koyu renk bir bal gibi. Hayy Allah: aktif mutlu ve enerjik bir his veriyor. Ya aziz, azametli tınısı, İslam’ın aktif unsuru olan zaferi gücü getiriyor. Allah ismi son derece rahatlayıcı ve kuşatıcı”<sup>53</sup>

<sup>45</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 51.

<sup>46</sup> Özcan Güngör, “Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013), 85.

<sup>47</sup> Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 355, 369.

<sup>48</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 30.

<sup>49</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 37.

<sup>50</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 53.

<sup>51</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 56.

<sup>52</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 58-59.

<sup>53</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 66.

Burada dikkat çekici olanı, zikrin ilk günler bir mecburiyet olarak ortaya çıkması. Özellikle trans haline geçmek için ilk on gün zikirlerin araçsal kullanımı çok belirgin. Zikre başvurma deneyimin ilerleyen günlerinde de devam ediyor fakat sonrakiler daha çok deneyimin derinliğini artırmaya yarıyor. İkisi arasında fark var. Yukarıda aktarılan deneyimlerden biri hariç hepsi ilk 10 güne aittir. 5. günde zikirlerin ontolojik varlığını hissettiği, özgürlük duygusu yaşadığı ve benliğini kaplayan ruhsal bedensel bütünlükle birlikte tamamlanmışlık hissi yaşadığı nakledilmiş.<sup>54</sup> 13. günde “gitgide hakkı hissetmeye başlıyorum, zikirlerin farklı farklı renkleri var” deneyimi aktarılmış. Yani zikrin ontolojik varlığını hissediş 5. günde başlamışken aslında gerçek deneyimin 13. günden sonra başladığı görülüyor. Ondan önce bedeni ve zihni biraz zorlama durumu var ve zikir bunun için en etkili araç olarak kullanılmış gözüküyor. Bu, deneyim derinleştikçe zikirlerin fonksiyonlarının da değiştiği şeklinde yorumlanabilir. İlk olarak zikir, kişinin kendisinden soyutlaması, bedenin isteklerini bastırabilmesine yararken ilerleyen günlerde deneyimin derinleşmesine yaramaktadır.

Benzer bir durumun ney sesi için de geçerli olduğu görülmektedir. Mesela 6. günde tefekkür ve ney sesi eşliğinde balona benzer bir ortamda olma ve ney eşliğinde “latif” bedende süzülme hissi yaşadığı nakledilmiş.<sup>55</sup> İlk günlerde trans hali dediği soyutlanma durumuna geçmek için ney ve zikrin etkili hatta gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Bizce asıl önemli olan 10. günde dilselliğin dışında yaşanan deneyimlerin başlamış olması. “Bütün kavramların ötesinde oluşunun idrakine varıyorum” ifadesinden dilselliğin iyice zayıfladığı anlaşılmaktadır. Bireyi topluma bağlayan en güçlü araç dil olduğundan, kanımızca dilselliğin azalması gerçek bireysel deneyimlerin ortaya çıkması için önemli bir gelişmedir. Halvetin ilerleyen günlerinde yaşanan deneyimler bunu destekler niteliktedir.

Özelsel, zikir ve ney aracılığıyla ortaya çıkan durumu trans hali olarak niteleyip bunu psikolojik süreçlerle açıklamaktadır. Fakat bizce bunun aynı zamanda sosyolojik bir anlamı da vardır. Halvethaneye girmek kişiyi fiziksel olarak toplumdan soyutlar fakat zihinsel bağ devam eder. Yukarıda da geçtiği üzere kişi aslında toplumun bir parçasıdır ve bu bağ sayesinde kişi kendisiyle birlikte halvet hücresine toplumdaki bir parça getirmiş olmaktadır. Trans hali burada kişinin kendisinden kaçma halidir ki bu da dolaylı olarak yine toplumdan kurtulma çabası anlamına gelmektedir. Kişinin sahip olduğu anılar, hüznler, sevinçlerle birlikte, öğrendikleri, düşünceleri, günlük gelişmeler, yeme içme alışkanlıkları da dâhil birçok etken onun zihnini dışarıdaki toplumla anlık olarak irtibatlı hale getirir. Trans haline girmeye çalışmak aslında bu irtibatı kesmek için yapılan bir girişimdir.

Bu süreci bazı fizyolojik gerekçelerle açıklamak da mümkündür. Özelsel zikir ve namazla, iç kulağın aşırı uyarılması arasında bir irtibat kurmaktadır. Ona göre bedenin duruşu, kan dolaşımı ve nefesin beyin üzerinde sanılandan daha fazla etkisi vardır ve etnopsikolojik araştırmalar belli bedensel duruş ve hareketlerin bilinçte değişik hallerin ortaya çıkmasında etkili olduğunu göstermektedir. Bilinci etkileyen bu şartlar bilhassa halvet ortamında yapılan ibadet ve zikir için geçerlidir.<sup>56</sup> Tıpkı onun gibi sonradan

<sup>54</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 40, 41.

<sup>55</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 50.

<sup>56</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 176, 179-180.

Müslüman olan ve tarikat öğretileri yoluyla zikrin mahiyetini fark ettiğini söyleyen Martin Lings'in görüşü de buna uygundur. Ona göre zikir, yayılan titreşimlerle özü harekete geçirmek suretiyle dinin üst ilmiklerini açabilir.<sup>57</sup> Bu da kişinin günlük yaşantısında tecrübe edemediği bazı dini deneyimlere açık olması anlamına gelmektedir.

#### 4. Manevi Bir Topluluğun Onayına Duyulan İhtiyaç

Bu çalışmada öne sürülen en önemli tespitlerden biri kanaatimizce halvet halindeki kişinin mutlak bir yalnızlıktan tedirgin olması ve kendisinin manevi bir "sufiler" topluluğuna üye olduğunu hissettikçe rahatlamasıdır. Burada aktaracağımız deneyimler bir kişisel tecrübe anı olan inzivada bile kişinin bir topluluğun onayını almaya ihtiyaç duyduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Berger insanların dış dünya hakkındaki bilgilerini diğer insanlardan öğrendiğini ve diğerleri onları tasdik ettikçe makul gördüklerini ileri sürmektedir.<sup>58</sup> Aynı düşünce Arendt'in fikirleri arasında da vardır. Ona göre "hiçbir insani yaşam hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin yaşamı bile başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz."<sup>59</sup> Feuerbach ise insanlardan yoksun, kendi içine kapanmış münzevi bir düşünceyi gövdeden ayrılmış bir baş gibi görmektedir. Ona göre insanın doğası sadece toplulukta, öteki insanlarla birliğinde ortaya çıkar. Bu, dinsel bilgi için de geçerli bir durumdur.<sup>60</sup> Söz konusu halvette yaşanan bazı deneyimler bu iddiaları belirgin şekilde doğrular niteliktedir.

Mesela 15. günde cinsel hazla karışık bir zevk duymaya başladığı aktarılmaktadır. Öyle ki o, bu hissi bütün bedeniyle hissettiğini ve başının üstünde sakın bir nabız gibi atışını duyduğunu belirtmektedir. Önce bundan rahatsızlık duymuş ve "ters giden bir şeyler" olduğu konusunda şüphelenmiştir. Fakat daha sonra birden bire zaman içinde aynı yolu deneyen bir sufiler topluluğu olduğunu hatırlamış ve rahatlamıştır. Bunun üzerine defalarca kanıtlanmış sufi sistemine güvenerek, yaşadığı her şeye sansürsüz şekilde devam etmeye ve gelişmeleri kabullenmeye karar vermiştir.<sup>61</sup>

Yine kendini saran düşüncelerden kurtuluş yolu olarak gördüğü zikirler için aklına gelen şüpheye düşürücü "acaba" sorularını aynı sufi sistemine güvenerek bertaraf ettiğini belirtmektedir. Ona göre "bunca eski ve denenmiş metotları uygulamak güven verici."<sup>62</sup>

34. günde bazı günlerin hakkını veremediğini ve boşa geçtiğini düşünmeye başlamıştır. Kendinden önce halvette aynı sıkıntıları yaşayan sayısız dervişin hatırasına saygısızlık ettiğini düşünüp "keşke bu zamanı gerektiği gibi değerlendirebilsem. Bu yaşanan zincirin hakkını verebilsem" diye hayıflanmıştır.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Martin Lings, *Öze Dönüş: Sorular ve Cevaplar*, çev. Zeynep Kot (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 15.

<sup>58</sup> Peter. L Berger, *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 60, 66.

<sup>59</sup> Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 57.

<sup>60</sup> Ludwig A. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991), 134, 137.

<sup>61</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 72-73.

<sup>62</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 48.

<sup>63</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 114.



40. günde yani halvetin son gününde sabah uyandığında ezan sesini duyduğunu ve o anda yaşadığı deneyimini şöyle aktarmaktadır: “Güneşin pozisyonuna göre beş vakit namaz ritimleri sonsuz bir dalga gibi yerkürede ilerliyor. Eğer rükû, secde ve kıyamda bu insanların tümü görülebilseydi bu Mekke merkezli dalgalara benzerdi. Bin yıldan uzun bir zamandır mekânda ve zamanda bu böyleydi, zamansızlıkta ve mekânsızlıkta olduğu gibi. Ezanın ses dalgaları durmaksızın dünyayı dolaşüyor ve ben bu büyük cemaatte olmaktan dolayı güven duyuyorum.”<sup>64</sup> Son gün yaşadığı deneyimin bir topluluğa üye olduğu için duyduğu güven duygusu olması dikkat çekicidir. Bu da aslında kişinin toplumdan gerçek manada kopmak istemediğine işaret ettiği gibi topluluğun güven verici varlığına her halükarda ihtiyaç duyduğunu da göstermektedir.

Buradan anlaşıldığına göre halvetteki kişi yapayalnız kalmak yerine bir topluluğun varlığına dayanmak istemektedir. Ancak bu topluluk yaşayan fiziki bir topluluk değil daha önce yaşamış manevi bir topluluktur. Halvet deneyiminden aktarılanlar, bu topluluğun varlığının sadece bilinebilir değil aynı zamanda hissedilebilir olduğunu da göstermektedir. Özelsel, halvetteki bir kişinin bu topluluğun manevi titreşimini yakalayıp gerçekten onlarla birlikteymiş gibi bir deneyim yaşayabileceğini ileri sürmektedir. O, bunun morfik rezonans tezi sayesinde açıklanabileceğini savunmaktadır. Bu teze göre nasıl ki evrende yer çekimi, elektro manyetik gibi alanlar varsa bir de morfik alan denilen “doğa bilinci” vardır. Bu bilinç sayesinde evren, düşünce formları da dâhil, olan biten her şeyi kaydeder. Bu, zaman ve mekân üstü bir kayıttır. Her organizma geçmiş zaman içinde kendi türünün bıraktığı izi bulabilir. Bu, belli bir grubun bilgi ve deyişimiyle etkileşime girmek isteyen birisi için de geçerlidir. Bunun için kişi o grubun uyguladığı geleneksel formları aynen uygular. Ne kadar sık uygularsa titreşimleri yakalaması o kadar kolay ve net olur. Bu olmazsa etkileşim tam olarak sağlanamaz.<sup>65</sup> Özelsel’in Sheldrake’e dayanarak ileri sürdüğü bu fikir elbette eleştiriye açıktır. Fakat halvetteki kişilerin belli bir geleneğin zincirine dâhil olmak ve o topluluğun manevi ortamına katılmak için çabaladığı da bilinen bir gerçektir.

Bir geleneğin zincirini takip etmek deneyim sahipleri için iki tür güvence kaynağıdır. İlki, meşruiyeti onaylanmış bir topluluğa üye olmanın verdiği güvence, ikincisi ise yaşanan sıra dışı deneyimlerin doğru ve meşru olduğuna dair manevi bir referans. Bu, Wilber’in ‘Transandantal Sosyoloji’si için de önemli köşe taşlarından biridir. Ona göre mesela pozitif bir bilimde eğitim ve kavrayıştan sonra ortak onay gerekir. Örneğin biyoloji eğitimi alan biri, öğrendiklerini beceriye dönüştürme aşamasında “kariyerde fikir birliği yapmış bir topluluğun” kavrayışıyla kendisinininkini karşılaştırır. Topluluk kavrayışta hata görürse deneyimi reddedecektir yani yanlışlayacaktır. Bu pozitif bilimlere dayalı tecrübelerde nasıl işliyorsa manevi tecrübelerde de aynı şekilde işleyebilir. Hatta bunun şu an somut olarak kullanıldığı yerler bile vardır. Mesela Zen Budizmi’nde kişi önce eğitim alır. Sonra bunu deneyimleme (satori) aşamasına geçer. Kişi doğru yapıp yapmadığını anlamak için deneyimli bir kişinin incelemesine ihtiyaç duyar. En son aşamada ise “aşkınlığı yeterince tecrübe etmiş kimselerden oluşan topluluğun denetimi sağlanır. (Deneyim) aynı ortak ruhsal tecrübeleri paylaşmış topluluğun yaşamış olduğu aşkınlık gerçeği ile örtüşmezse doğrulanmaz,” örtüşürse doğrulanır.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 128.

<sup>65</sup> Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 147-155.

<sup>66</sup> Ken Wilber, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 151-153.

Onun bu tespitleri sadece Zen Budizmi için geçerli değildir. Benzer bir durumun müslümanların halveti için de geçerli olduğu söylenebilir. Halvet deneyimi bu konuda yeterince tecrübeli bir yetkilinin (bu, İslam coğrafyasında genellikle şeyhtir) gözetiminde yapılır. Mesela incelediğimiz deneyimin sahibi Özsel Mevlevi tarikatına bağlıdır ve şeyhinden izin aldığını yazmaktadır. Yine mesela Nakşîliğin bir kolu olan Ziyaiyye tarikatında kişiler halvete girerken sadece şeyhten izin almaz aynı zamanda yaşadığı deneyimleri şeyhine bildirme sözü de verir.<sup>67</sup> Bundan şeyhin her türlü deneyimi denetlemek istediği anlaşılmaktadır. Wilber'in yaklaşımına göre yorumlayacak olursak; şeyh, deneyimli kişi, aşkınlığı yeterince tecrübe etmiş kimselerden oluşan topluluk ise tarikatın silsilesidir. Hepsi bir araya gelerek münzevinin yaşadığı deneyimin doğruluğunu onaylar. Bu durum aynı zamanda Tillich'in yaklaşımını da doğrular niteliktedir. Ona göre mistik, kendisini bütün toplumdaki tecrit etmesine ve mutlak coşku içinde "yalnız olanla yalnız" olarak öne çıkmaya çalışmasına rağmen o, toplum eleştirisi de dâhil hayatının gücünü aslında mistik geleneklerden alır.<sup>68</sup>

Özsel'in tecrübesinden, halvet deneyimi yaşayan kişilerin mistik geleneğin onayını almaya ihtiyaç hissettikleri anlaşılmaktadır. Bu da demektir ki kişi topluluğun verdiği güvenceye halvet sırasında en bireysel tecrübeler yaşarken bile ihtiyaç duymaktadır. Bir deneyimin doğruluğundan emin olmak için deneyimi kendisi yaşamasına rağmen onayı topluluktan beklemektedir. Bu da topluluğun her halükarda dini bir bilgi veya deneyim için ne kadar önemli bir referans kaynağı olduğunu göstermektedir.

### 5. Toplumsal Olmayan Tecrübeler

Buraya kadar olan kısımda halvetteki kişinin tecrübelerini toplumla ilişkilendirdik. Sadece buraya kadar olan kısmı göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin halvette dahi olsa toplumun dışında bir dini deneyim yaşayamayacağını ileri sürebiliriz. Fakat bu başlık altında bu genellemenin bazı istisnalar taşıdığını ve toplumsal olmayan deneyimlerin de yaşanabildiğini savunmaktayız. Tabii bu istisnalar mutlak manada toplumsal olmayan deneyimler anlamında değildir. Biraz sonra da görüleceği üzere kişi bu deneyimleri de anlamlandırmak için toplumsal referanslara başvurmakta bilhassa bunu dilselleştirmek istediğinde büyük oranda uzlaşım bir takım ifadelerden yararlanmaktadır. Fakat bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere kişi, aslında daha önce hiç deneyimlemediği ve nasıl olduğu hakkında fikir sahibi olmadığı bazı tecrübeler yaşamaktadır. Bu da fizyolojik topluluğun etkisinin -göreceli olarak da olsa- azaldığında bireyin kısmen de olsa toplumdan bağımsız deneyimler yaşayabileceği anlamına gelmektedir.

"...Sis bulutunun içine doğru uçarken kendimi dışarıdan izliyorum. Kayboluyorum. Sadece bir algılayış kalıyor, sisin içinde her tarafa yayılıyor. Saf aşk ve rahmet olan bu sisin içinde parça olup çözülüyorum. Biz oluyoruz, biz ölçüsüzce sonsuz yayılıyor, bütün evreni kapsıyoruz"<sup>69</sup>

"Rüyamda kristal gibi duru tertemiz bir gölün dibindeyim. Yüze doğru çıkıyorum yüzeyi geçip havaya çıkıyorum. Hava gibiyim. Bir ağırlığım yok. Aşağı inmeyi istediğimde

<sup>67</sup> Hür Mahmut Yücer, "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm", *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* IV/1 (2020), 6.

<sup>68</sup> Paul Tillich, *What is Religion*, çev. James Luther Adams (London: Harper Torchbooks, 1973), 119.

<sup>69</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 123.

hiç zorluk çekmeden aynı hafiflikle aşağı iniyorum, suya değdiğimi bile hissetmeden derine iniyorum Geçişsiz yumuşak bir hisle. Uyandığında his devam ediyor gerçek gibi. Tarif edilemeyecek kadar bir hafiflik hissi.”<sup>70</sup>

“Namaz esnasında yeni bir hal oluşuyor. Bütün yaratılışı kuşatan bir nevi genişleme, tarifsiz bir enginlik hali geliyor... Kati bir hafiflik ve şeffaflık hissi... Artık bunu anlatmakta zorlanıyorum. Hakikati kelimelere sığdırmak zor”<sup>71</sup>

“Sanki zar gibi ince lastik iplikler içindeymişim gibi hissediyorum.”<sup>72</sup>

“Zikir ediyorum, kalbim camdan yapılmış gibi içi gözüktüyor. Hakikatten uzaklaştıran şeyler bu camın içinden net gözüktüyor. Dişlerin arasına yapışmış siyah zeytin artıkları gibi. ‘La ilahe illallah’ zikri bir fırça gibi temizliyor. Şimdi şeffaf ve geçirgen...”<sup>73</sup>

Yukarıda aktarılan deneyimlerin günlük sıradan deneyimlerden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Biz bunu “toplumsal olmayan deneyimler” olarak isimlendirdik. Toplumsallıktan kasıt kişinin toplumun bir üyesiiken yaşamış olduğu sıradan günlük deneyimler ve bunları anlamlandırma koşullarıdır. Halvetteki kişi, bireysel deneyimini toplumsal referanslardan yola çıkarak açıklayamaz durumdaysa toplumsal olan bazı ifade araçlarını metafor olarak kullanabilir. Özsel’in yaptığı aslında budur. O, yaşadığı sıra dışı deneyimi sıradan araçlar kullanarak anlatmaya çalışmakta, deneyimini dilselleştirmek için çabalamaktadır. Bir deneyimin dilselleşmesi demek onun aynı zamanda toplumsal bilinçte algılanabileceği bir kalıba dökülmesi anlamına gelmektedir ki bu da deneyimin aşkınlığının ve tamamen kişiye özgü oluşunun nispeten kaybolması demektir. Buna rağmen okuyucu veya dinleyici, aktarılan deneyimden, kullanılan metaforlar sayesinde “burada sıra dışı bir tecrübe yaşanmış” hissini yakalayabilmektedir.

Burada dikkat çekici olan asıl durum, bizim toplumsal olmayan deneyimler olarak ifade ettiğimiz bu tecrübelerin ağırlıklı olarak halvetin son günlerinde yaşanmış olmasıdır. Yukarıdaki nakillerden birincisinin 39. günde, diğerlerininse 36, 32 ve 30. günlerde yaşandığı belirtilmiştir. Bu da toplumun etkisinin halvetin sonlarına doğru giderek azaldığı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere toplumun birey üzerindeki etkisi en fazla dil üzerinden ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle toplumla birey arasındaki en güçlü bağ dil üzerinden kurulmaktadır. Halvetin sonlarına doğru ise dilsel yetenek iyice zayıflamaktadır. Öyleyse buradan, dilsel yetenek zayıfladıkça toplumun etkisinin zayıfladığı buna bağlı olarak da kişinin toplumdan kısmen de olsa bağımsız kişisel tecrübeler yaşamaya başladığı sonucu çıkarılabilir. Daha öz bir ifadeyle söyleyecek olursak; dilselliğin azalması toplumsallığın azalması anlamına gelmektedir. Bu tip deneyimler halvetin sadece sonunda değil değişik aşamalarında da görülebilmektedir. Mesela 18. günde nakledilen “yumuşak bedenimden oluşan bir sütunun içindeyim”<sup>74</sup> ifadesi kısmen böyle bir deneyimin yaşandığını göstermektedir. Fakat toplumsal olmayan deneyimlerin derinliği, yoğunluğu, kolay yaşanabilir olması ve sık yaşanabilmesi gibi durumların halvetin sonlarına doğru artış gösterdiği açıktır. Tabii burada topluluğun etkisinin azalmasından bahsederken kastın fizyolojik topluluk

<sup>70</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 110.

<sup>71</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 117.

<sup>72</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 108.

<sup>73</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 111.

<sup>74</sup> Özsel, *Halvette 40 Gün*, 78.

olduğunu tekrar belirtelim. Çünkü manevi topluluk söz konusu olduğunda onun varlığını hissetmek münzeviye güven vermekte ve onun onayladığı tecrübeleri yaşamak amaç edinilmektedir.

### Sonuç

Her din bir toplum içinde tezahür etmekte ve bireyler de bu dini o toplumun koşulları içinde öğrenmektedirler. Bu süreç kişinin dini deneyimlerini derinden etkilemektedir. Dil ise bu sürecin birinci ve en önemli aktörüdür. Dil, bireyi topluma, toplumu da gelenek ve kültüre bağlayan araçtır. Dil aynı zamanda dini de topluma bağlamaktadır. Bu durumda din, birey, toplum üçlüsünü bir birine bağlayan en etkili araç dil olmaktadır. Dilin bu hâkim fonksiyonu bireylerin yaşadığı/yaşayacağı bireysel dini tecrübeleri de önemli ölçüde belirlemektedir. Dini bir tecrübeye, dilsellik arttıkça o tecrübenin uzlaşsallığı yani toplumsallığı artmakta, dilsellik azaldıkça da azalmaktadır. Dil, din ve toplum arasında inkâr edilemez güçlü bir ilişki bulunduğu yeni keşfedilmiş bir bilgi değildir. Bu çalışmada bu bilginin ampirik olarak doğrulanabileceği ortaya çıkarılmaktadır.

Bu durum dil ile bağlantılı olan diğer unsurlar için de geçerlidir. Kişinin anıları, kültürel birikimleri, dini eğitimi vs. tamamı aslında dille bağlantılı unsurlardır. Kişinin bilinç dünyası önemli ölçüde bunlarla doludur. Ve kişi dini deneyimlerini bu araçlardan elde ettiği şablonlar vasıtasıyla anlamlandırmaktadır. Üstelik birey bu araçları bir güvence olarak görmekte ve bunlardan mahrum kalmaktan tedirgin olmaktadır. Yaşadığı deneyimlerin daha önce yaşadıklarıyla irtibatlı olduğunu görmesi kişiye doğru yolda olduğuna dair güvence vermektedir. Birey inziva halineyken bile bu araçlardan tamamen soyutlanamamaktadır. Bu da toplumdan tam olarak bağımsız bir dini tecrübenin yaşanamayacağını, dinle toplumun ayrı düşünülmemeyeceğini göstermektedir. Fakat bunun istisnaları vardır. Nitekim birey, toplumun ruhsuz mekanik bir parçası değildir. O, toplumdan belli ölçüde de olsa soyutlanabilmekte ve toplumsal olmayan deneyimler yaşayabilmektedir. Bundan kasıt kişinin günlük hayatında hiçbir referansa karşılık gelmeyen sıra dışı deneyimlerdir. Fakat bu durumda da kişi manevi bir topluluğun onayına ihtiyaç duymaktadır. Halvetteki kişi için bu, geçmişten bu güne aynı metodu uygulamış olan “sufiler” topluluğudur. Kişi bu topluluğun formel öğretilerine sadık kalarak onların yaşadığı tecrübelerin benzerlerini yaşamayı beklemekte böylece yaşadığı deneyimin meşruiyetini güvence altına almaktadır.

Sonuç olarak gerek fizyolojik gerekse manevi manada olsun bir topluluk tarafından onaylanma ihtiyacı kişinin en derin ihtiyaçlarından. Kişi dini anlamda doğruları yanlışları fark etmek için başkasının referansına ihtiyaç duymaktadırlar. Bu durumda bireylerin başkalarına bakarak onların onayladığı şeyleri makul gördükleri yönündeki fikirler doğrulanmış olmaktadır. Kişi güvendiği bir topluluğun onayından geçmemiş bir tecrübenin dinî olup olmadığından emin değildir.

Çalışmada elde edilen sonuçlar, İslam dinindeki inziva deneyimleri için geçerlidir. Çalışma diğer dinler ve kültürlerdeki benzer uygulamalar esas alınarak derinleştirilebilir.

### Kaynakça

- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Arpaguş, Safi. *Mevlevilikte Manevi Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Berger, Peter. L. *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*. çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Coşkun, Ali. *Sevgi Sosyolojisi: Din Sosyolojisi ve Antropolojisi Yazıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Çelik, Celaledin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslamiyat* 8/2 (2005), 71-90.
- Çoştı, Yakup. "Toplumsallaşma ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu. 369-385. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- El Mekki, Ebu Talib. *Kutu'l Kulub: Kalplerin Azığı*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Feuerbach, Ludwig A. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Güngör, Özcan. "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013), 57-91.
- Hücviri. *Keşfu'l Mahcub: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Kuyucuoğlu, İsa. *Din Sosyolojisinde Kuram ve Yöntem Sorunu*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2012.
- Lings, Martin. *Öze Dönüş: Sorular ve Cevaplar*. çev. Zeynep Kot. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akinhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mensching, Gustav. *Din Sosyolojisi: Din Kültür ve Toplum İlişkileri*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Literatürk Yayınları, 2012.
- Molla Cami. *Sufilere Armağan:Tuhfetü'l Ahrar*. çev. Yusuf Öz. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2009.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. çev. Petek Budanur Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Ritzer, Georg. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: Deki Basım Yayım, 2013.
- Schimmel, Annemaria. "Önsöz". *Halvette 40 Gün: Psikolog Dervişenin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. 9-14. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Sühreverdi, Şihabuddin. *Gerçek Tasavvuf: Avarifu'l Maarif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları., 2010.
- Tekin, Mustafa. *Kutsalın Serüveni: Modern ve Postmodern Süreçte Dinin Sosyolojik Açılım İmkânı*. İstanbul: Açılım Kitap, 2003.
- Tillich, Paul. *What is Religion*. çev. James Luther Adams. London: Harper Torchbooks, 1973.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vett, Carl. *Dervişler Arasında İki Hafta*. çev. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2004.
- Wilber, Ken. *Transandantal Sosyoloji*. çev. Cemil Polat. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Yücer, Hür Mahmut. "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *Academic Platform Journal of Islamic Research (APJIR)* IV/1 (2020), 1-43.