Milel ve Nihal 23/1 (**2026**): 193-215
https://doi.org/10.17131/milel.1916639 ı Gönderim / *Received*: 26.03.2026 ı Kabul / *Accepted*: 12.06.2026 ı Yayın / *Published*: 30.06.2026

Post-Seküler Dönemde Dini Mekân İnşası: Bir Tekke Alegorisi

Araştırma makalesi / *Research article*

Muhammed Sami BAYSAL
Doktora, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / *PhD Student, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences* | ROR ID: 047g8vk19 | Kayseri, Türkiye
ORCID: 0000-0003-0518-3734 | smbaysal@gmail.com

Celaleddin ÇELİK
Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / *Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences* | ROR ID: 047g8vk19 | Kayseri, Türkiye
ORCID: 0000-0002-3279-5405 | celikc@erciyes.edu.tr

Atıf: Baysal, Muhammed Sami & Çelik, Celaleddin. "Post-Seküler Dönemde Dini Mekân İnşası: Bir Tekke Alegorisi". *Milel ve Nihal* 23/1 (2026), 193-215.

Öz

Mekân, toplumsal ilişkilerin üretildiği dinamik zeminlerden biridir. Geleneksel şehir, bu dinamik etrafında kurgulanmıştır. İslam medeniyet tarihi içerisinde bu kurgunun somut karşılığı, mescitler olduğu kadar dergâh, tekke, zaviye, ribat gibi örgütlü yapılar olarak görülmektedir. Modernite, kutsalı özel alan kabul ederek kamusal alandaki görünürlüğünü gerileterek dinî mekân anlayışında bir dönüşümü ortaya çıkarmıştır. Bunlarla birlikte manevi alanı, bireysel ve özel alandan, kamusal zemine taşımaya yönelik adımlar günümüzde dikkat çekmektedir. Peki geleneksel dini alanın işlevsel bütünlüğü ile bugün yeni manevi hareketlerin inşa etmiş olduğu mekân arasında bir benzerlik kurulabilir mi? Bu çalışma geleneksel tekke kurumunun işlevsel gerçekliğini modern çağda maneviyat merkezli yeni hareketler (neo-sufilik) üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada nitel yöntem kullanılmış, fenomenoloji deseni çerçevesinde 15 katılımcı ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bulgular, geleneksel dönemde kamusal işlevsel bir nitelik taşıyan tekkenin yerini, modern kent dokusu içinde "özel ve görünmez" nitelikteki apartman dairelerine, kültür merkezi gibi çok amaçlı salonlara ya da inziva ve kamp merkezleri gibi alanlara bıraktığını göstermektedir. "Postmodern tekkeler" olarak alegorik bir benzetme yapabileceğimiz bu yeni mekânlar, esnek kullanım pratikleriyle günlük hayat ve kutsal alan arasındaki sınırları muğlaklaştırmaktadır. Katılımcıların bu mekânlara yöneliminde, modern hayatın getirmiş olduğu sosyal ve psikolojik gerilimlere çözüm aradıkları manevi "iyi oluş" beklentisinin öne çıkardıkları ve buna bağlı olarak sosyalleşme ve dayanışma gibi kritik işlevlerin yeniden üretildiği bir zeminin oluştuğu görülmüştür. Bu durum, biçim ve aktör değişse de kutsalın sekülerleşmiş mekânlarda yeniden üretilmeye devam edildiğini ortaya koymaktadır. Çalışma sonucunda, tekke ile neo-sufi mekânlar arasında form ve simgesel anlamda bir kopuş yaşansa da sosyolojik açıdan işlevsel süreklilik bulunduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Spiritüalizm, Yeni Dini Hareketler, Neo Sufizm, Post-Modern Tekke.

The Construction of Religious Spaces in the Post-Secular Era: An Allegory of a Takka

Cite as: Baysal, Muhammed Sami & Çelik, Celaleddin. "The Construction of Religious Spaces in the Post-Secular Era: An Allegory of a Takka". *Milel ve Nihal* 23/1 (2026), 193-215.

Abstract

Space is one of the dynamic grounds where social relations are produced, andthe traditional city is structured around this dynamic. Within the history of Islamic civilization, the concrete manifestations of this structure are seen not only in mosques but also in organized institutions such as darvish lodges, takkas, zâwiyas, and ribats. Modernity has brought about a transformation in the understanding of religious space by treating the sacred as a private domain and reducing its visibility in the public sphere. Alongside this, contemporary efforts aimed at shifting the spiritual realm from the individual and private sphere back into the public sphere are drawing attention today. Can a parallel be drawn between the functional integrity of the traditional religious sphere and the spaces constructed by todays's new spiritual movements? This study aims to examine the functional reality of the traditional takka institution through the lens of modern, spirituality-centered new movements (neo-Sufism). Qualitative methods were employed in the research, and in-depth interviews were conducted with 15 participants within a phenomenological framework. The findings indicate that the takka, which served a public function in the traditional era, has been replaced within the modern urban fabric by "private and invisible" apartment units, multipurpose halls such as cultural centers, or spaces like retreat and camp centers. These new spaces, which might allegorically be describe as "postmodern takkas," blur the boundaries between daily life and sacred spaces through their flexible usage practices. It has been observed that participants' orientation toward these spaces stems from a spiritual expectation of "well-being" and a search for solutions to the social and psychological tensions brought about by modern life, which creates a foundation where critical functions such as socialization and solidarity are reproduced. This situation reveals that the sacred continues to be reproduced in secularized spaces, even as its form and actors change. The study concluded that while there is a break in form and symbolism between the takka and neo-Sufi spaces, there is a functional continuity from a sociological perspective.

Keywords: Sociology of Religion, Spiritualism, New Religious Movements, Neo-Sufism, Post-Modern Takka.

Giriş

Modernleşme öncesi zamanlarda dinin, kutsal ile gündelik yaşamı bir arada tutarak insana maddi yaşamının biçimsel ögelerinin yanı sıra onun nasıl sürdürebileceği ve anlamlandırabileceği konusunda manevi bir formasyon sunmaya devam ettiği görülmektedir. Bu durumda din sadece toplumsal hayatı düzenlemekle kalmamış kişinin zor zamanlarında yardım isteyebileceği, sığınabileceği ve kendini teskin edeceği mahrem bir alan da olmuştur. Modern zamanlar, pozitivist düşüncenin baskın hale gelerek metafiziğin göz ardı edildiği, buna bağlı olarak bireyin sosyal ve psikolojik açıdan hummalı bir arayışa sürüklendiği bir dönemdir. Weber'in "büyü bozumu"[1] olarak ifade ettiği modernite, anlam krizleri ve ağırlaşan normlar nedeniyle birey için yaşanılması hayli zorlu bir yer haline gelmiştir. Dinin kamusal alandan çekilmesi sadece aşkın olan ile iletişimin kesilmesi anlamına gelmeyip bununla birlikte gündelik hayattaki kutsala dayalı alışkanlıkların anlamını yitirmesine de sebep olmuştur. Anlam yitimi ile sekülerleşme arasındaki karşılıklı neden-sonuç ilişkisi, sosyal bilimlerin en köklü tartışma alanlarından bir tanesidir. Diğer taraftan sekülerleşmeye dair sosyolojik teoriler eleştiriye tabi tutuldukça, dinin dönüşüne ilişkin araştırmalar da gerçek bir ilgi kazanmıştır. Modernlik anlatısının üzerinde yükseldiği iki temel dayanak, yani sekülerleşme ve ilerleme fikri, bunlara eşlik eden dinin dönüşüyle ve değişmez olanın gücüne duyulan arzuyla sarsılmıştır.[2] Bununla birlikte Batı'da kilise, toplum ve birey merkezli eğitim ve aidiyet sorunları ile modernitenin yol açtığı gerilimler, dini alanda yeni hareketlerin neşet etmesine sebep olmuştur. Nitekim 20. yüzyılda geçerlik kazanan yeni dini hareketler bize modern sonrası çağda din ve maneviyat kavramlarının yeniden bütünsel bir anlam ürettiğini göstermektedir. Bu kavramlar aslında, Marx'ın tabiriyle "kalpsiz dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhu"[3] olarak insanlığı yeni bir anlamsal örgüye davet etmesi açısından içinde önemli göstergeler barındırmaktadır. Bu noktada bireyin yeniden büyülenme arzusunun öne çıktığı dönem, sadece dini hareketlerin değil maneviyat düşüncesinin yeniden şekillendiği bir süreci ortaya çıkarır.

İnsan tarihin her döneminde din veya başka bir ifadeyle maneviyata ihtiyaç duymuş ve onun göstergeleri ışığında yeni bir hayat telakkisi edinmeyi mecburiyet olarak edinmiştir. Maneviyat kelime anlamı bakımından mana ile ilgili ve ruhsal olanı ifade etmektedir. Maneviyat her ne kadar bireysel bir tecrübe olarak tanımlansa da esas itibarıyla onu kurumsal dinden bütünüyle ayırmak mümkün değildir. Çünkü din kavramı maddi eylemler kadar eylemlere anlam katan manevi yapıyı da kapsamaktadır. Diğer bir deyişle, maneviyatın din ile bütünsel ilişkisi her büyük dinin maneviyatla ilgili olmasının yanı sıra dinî ve manevî dışavurumun her şeklinin sosyal bir bağlamda gerçekleşmesinde yatar.[4] Bireyin bu iyi oluş halini sağlama ve anlam krizini aşma çabası ise 20. Yüzyılın sonlarında yeni manevi/spiritüel akımları doğurmuştur. Bu hareketler temel olarak modernitenin açmazlarının ürettiği sosyolojik birer olgudur. Sosyokültürel ve yerleşik dini kodların değil, küresel ölçekte çeşitli öğreti ve inançları da kapsayan eklektik spiritüel bir oluşumdur. Bu çalışmanın öznesi olan katılımcıları spiritüel/maneviyatçı faaliyetlerden ayıran özgün taraf, incelenen pratiklerde İslami sembollerin, spiritüel ögelerle birlikte doğrudan ve sıkça kullanılarak hibrit bir

[1] Max Weber, *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu*, çev. Milay Köktürk (İstanbul: BilgeSu, 2011), 99.
[2] Nilüfer Göle, *Seküler ve dinsel: aşınan sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis, 2012), 30.
[3] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 192.
[4] Ahmet Rifat Geçioğlu, "Din Psikolojisi Mi, Din ve Maneviyat Psikolojisi Mi?", *Bilimname* 0/29 (2015), 372.

maneviyat anlayışının üretilmesidir. Bu sebeple çalışmada bahsedilen özelliklere sahip kişiler Neo-Sufilik kavramı üzerinden bir tanımlanmıştır. Neo-Sufi kavramı, sufi bir hareketi ifade etmemekle birlikte İslam tasavvufunun ögelerini bünyesinde barındırmasından mülhem tercih edilmiştir. Çalışmanın esasını inşa eden ve bireysel esasların toplumsal zeminde görünürlüğünü sağlayan güç olarak mekân dini/manevi her düşünce için bedenin tecrübe ettiği aşkın hissiyatın yer edindiği sembolik alandır. Yeni manevi hareketlerin en temel mekânsal özelliği, belirli ve sabit bir merkezinin olmamasıdır. Bunun en büyük sebeplerinden bir tanesi yeni manevi akımların kurumsal bir hüviyete sahip olmayıp dinin yapısal bütünlüğünün dışında bireysel esaslara bağlı akışkan[5] bir yapıda bulunmalarıdır. Pratikler ve buluşmalar yılın farklı dönemlerinde bir inziva merkezinde, dans atölyesinde, otantik bir turizm beldesinde, apartman dairesinde ya da kültür merkezinde gerçekleştirilebilmektedir. Mekânın sabit bir yapı olmayıp akışkanlaştığı bu durumda, kutsal mekân anlayışı, uzamsal bir aidiyetten bağımsız olarak ritüelin icra edildiği her yerde anlık olarak yeniden üretilmektedir. Seküler modern mekânlar, bu pratikler aracılığıyla geçici birer kutsal alana dönüşmektedir.

Sosyal bilimler literatüründe spiritüel hareketlere ilişkin mekânsal bağlamda spesifik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Konuya ilişkin yapılan çalışmalar incelendiğinde, konunun ağırlıklı olarak inanç biçimleri, pratikler ve deneyimler ekseninde ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalarda mekân, spiritüel pratiklerin gerçekleştiği bir zemin olarak zımnen var olmakla birlikte, bağımsız bir olgu olarak ele alınmamaktadır. Dolayısıyla mekânın işlevsel dönüşümü ve anlam üretimiyle kurduğu ilişki büyük ölçüde geri planda kalmaktadır. Bu makale söz konusu boşluktan hareketle mekânı yalnızca bir arka plan olarak değil, toplumsal ilişkilerin yeniden üretildiği ve anlam örüntülerinin somutlaştığı bir alan olarak ele almaktadır. Bu perspektifte Alıcı'nın postmodern kutsal mekân teorilerini ve mabet kavramının dönüşümünü ele aldığı makalesi[6] konuyu dinler tarihi perspektifinden tartışmakla birlikte, çalışma belirli bir spiritüel topluluğun mekân pratiklerini ampirik olarak ele almamaktadır. Mekân ve kutsal/spiritüel ilişkisini doğrudan konu alan çalışmaların bir kısmı ise büyük ölçüde mimarlık disiplini içinde kalmaktadır.[7] Öte yandan Akbaş'ın, dinî deneyimin mekânsal dönüşümünü konu aldığı çalışması[8], araştırmamızın ilgilendiği probleme yakın durmakla birlikte, mekânın fiziksel değil sanal formuna odaklanmaktadır. Bu boşluktan hareketle makalemiz, neo-Sufi toplulukların fiziksel mekân pratiklerini ve mekânı anlamlandırma biçimlerini sosyolojik bir perspektiften ele almayı amaçlamaktadır.

---

5 Bauman geç modern dönemi tanımlamak için Komünist Manifesto'daki "katı olan her şey buharlaşır" ifadesinden ilhamla akışkanlık kavramını kullanır. Katıların aksine akışkanlar sabit bir biçim ve konuma sahip değildir. Her an değişmeye hazır, hafif ve hareketli yapılarıyla zamanın akışına tabi olan akışkanlar bu özellikleriyle geç modern çağın değişken ve istikrarsız niteliğini tanımlamak için en uygun eğretilemeyi sunar.; Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, ed. Kaan Durukan, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2017), 26-27.

6 Mustafa Alıcı, "Postmodern Çağda Din Bilimlerine Göre 'Kutsal', 'Mabet' ve 'Dine Davet' Dikotomileri: Krizler, Meydan Okumalar ve Olası Yanıtlar", *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2023), 23-54.

7 Örn. Pelin Nane vd., "Spi/ritüel: Balçova Cemevi Üzerine Bir İnceleme", *Mimarlık ve Yaşam* 9/1 (2024), 195-216.

8 Arif Akbaş, "Dijital Transcendans Kuramı: Post-seküler Toplumda Dinî Deneyimin Sanal-Mekânsal Yeniden İnşası", *Din ve İnsan Dergisi* 5/10 (29 Aralık 2025), 230-258.

1. Geleneksel-Modern ve Postmodern Dönüşümler Ekseninde Tekkenin İnşası

1.1. Geleneksel Dini Mekân

Dini tecrübe, göreceli yapısından dolayı ortak bir anlamsal zeminde buluşulması zor olan bir kavramdır. Onu mekânsal bağlamından koparark soyut bir olgu olarak ele almak eksik olacağı gibi muğlak bir tanımlama olacaktır. Fakat daha anlaşılır kılarak ve bir çalışma nesnesi yapabilmek için mekânın fiziksel ve sembolik inşasıyla vücut bulan zihinsel edim ve dinsel bir pratik olarak betimlemek tanımlamayı kolaylaştıracaktır. Eliade bu inşa sürecini kutsalın insan hayatında tezahür etmesinin sonuçları olarak yorumlar. Ona göre kutsal, hiyerofani (kutsalın kendisini göstermesi) ile kutsal dışından net biçimde ayrılır. İlk dinlerden bu yana dinler tarihinin kutsal gerçekliklerin tezahüründen oluştuğunu söyleyebiliriz. Kutsalın tezahürü dinsel biçimde ağaç, taş, ateş olabileceği gibi tezahüre aracılık edebilecek başka herhangi bir şey de olabilir.[9] Modern öncesi dönemde her inanç gerek bu tezahürü tecrübe etmek veya dini ritüellerinin yerine getirmek gerekse gündelik yaşamın sürdürülebilmesi maksadıyla özel alanlar olarak kendi dini mekânlarını oluşturmuştur. Buna bağlı olarak geleneksel dönemde toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı da kutsalın tecrübesinin etrafındaki kümelenmeler olmuştur. Toplum ve bireyin birbirini inşa eden döngüsel yapısı, bu inşanın somutlaşacağı mekânsal bir zemini de zorunlu kılmaktadır. Bu durumda zemin, işlevselliğinin yanı sıra aynı zamanda aşkın bir bilincin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan çevresini ya psişik hayat güçlerinin etkisi altında ya da doğrudan onların etkisiyle şekillendirmektedir. Cansever'in de tanımladığı şekliyle mimari ve şehircilik, kutsalın yeryüzündeki izdüşümü ile biçimlenmektedir.[10]

Geniş bir kültür havzasına yayılan Müslüman toplumlar, sosyal ve mimari anlamda inşa ettikleri alanlarla, kutsal mekânı sadece ibadet edilen bir yer olmaktan çıkarmış, onu şehri kuşatan ve himaye eden kurucu bir sembole dönüştürmüştür. Eğitim, idare ve hukuk gibi temel toplumsal kurumlar kutsaldan referansla oluşturulan mekânlar üzerinden işlemiştir. Örneğin bu noktada mescitler, medrese ve tekkeler sadece dini ritüellerin yerine getirildiği alanlar olmanın ötesinde toplumsal hafızanın üretildiği, sosyal dayanışmanın örgütlendiği çok işlevli ve kapsayıcı merkezler olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı dini kültürel hayatında devletin kuruluş felsefesinin özeti olan "insanı yaşat ki devlet yaşasın" sözü dini mekânların mahiyeti ve anlamı açısından büyük önem arz etmektedir. Tekkeler, bireyleri bir araya getirerek sosyal etkileşimi sağlayan mekânlar olmalarının yanı sıra din ve ahlak eğitiminin de verildiği bir yapı olarak karşımıza çıkar. Kur'an'ın tavsiye ettiği hikmet ve güzel öğütle insanları dine ve hakikate çağırma metodu irşat faaliyetlerinin yanında manevi ihtiyaçlarının giderilmesi noktasında görev üstlenmektedir. Nitekim Osmanlı Dönemi tekke kurumunun en önemli fonksiyonlarından bir tanesi kurulduğu bölgenin insanlarına hizmet vermesidir. Bu mekânlar aynı zamanda, dini ve manevi pratiklerle modern psikolojide "iyi oluş" (well-being) kavramıyla ifade edilen, bireyin manevi ve ruhsal açıdan rehabilitasyonunu sağlayan ve onu ihya eden bir işlevi de görmektedir. Bu veçheden bakıldığında aslında tekke ve zaviyelerin zaman zaman ruh ve sinir hastalıkları için bir tedavi merkezi olarak kullanıldığı bilinmektedir. Telkin ve irşat yoluyla hizmetlerini sürdüren bu mekânlar bir şeyhin

[9] Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 15.
[10] Turgut Cansever, *İslamda Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 13.

önderliğinde toplumun bu noktadaki problemlerinin çözülmesine aracılık etmektedir.[11] Diğer bir deyişle, dünyevi hayatın içerisine katışık dinsel düşünce bireyi hem fiziksel hem ruhani açıdan yenilemektedir.

Bugün sivil alanda karşımıza çıkan bu akışkan karakterin kökeninde, tarihsel süreçte üstlenilen o tanıdık kurumsal yapıların hukuki düzenlemeler neticesinde değişime uğraması yatmaktadır. Bu tasfiye süreci, manevi yenilenme arayışını geleneksel sınırlardan koparak bütünüyle sivil hayatın inisiyatifine bırakmış ve yeni bir zemin yaratmıştır. Zira Cumhuriyet sonrası dönemde Türkiye'de laikleşme ve çağdaşlaşma adımları çerçevesinde tekke ve zaviyeler kapatılması kanunu ile birlikte dinî ve sosyal işlevsel bu alanda boşluk doğmuştur. Fiziki bir yapı olarak tekke, ilerleyen süreçte turistik kültürel kalıntıya dönüşerek dini ve toplumsal hayatı örgütleyen o dinamik merkez olma vasfını geride bırakmıştır. Ortaya çıkan bu kurumsal yoklukta Neo-Sufiler kalıcı bir kutsal alan yaratma iddiasından uzak biçimde, yalnızca anlık ihtiyaçlar doğrultusunda sıradan sivil mekânlarda geçici varoluş zeminleri bulmuşlardır. Geleneksel tekke ile güncel hareketler arasında tarihsel veya yapısal bir devamlılık aranmamalıdır, buradaki mekânsal referanslar, yalnızca bu pratik toplanma ihtiyacını anlamlandırmaya yönelik kavramsal bir benzetmeden ibarettir.

1.2. Geç Modern Dönemde Mekânın Kurgusu

Modernleşme, geleneksel dönemin metafizik merkezli ve bireyi dinî sosyal ve psikolojik açıdan sarıp sarmalayan işlevsel kurgusunu köklü bir değişime uğratmıştır. Bu süreçte kutsal merkezli bakış açısı yerini insan odaklı bir anlayışa bırakırken, şehir ve taşranın imarı ise sembolik zeminlerinden koparak pragmatik ölçütlere göre şekillenmeye başlamıştır. Mekânın kurgusu öncelikli olarak rasyonel aklın egemenliği altındadır. Bu süreç maneviyatın beslendiği geleneksel düşünceyi görmezden gelerek yeni bir biçim üretmeye çalışmaktadır. Bu veçhesiyle geleneksel düşünceye sırtını dönerek inşa edilen modernlik bütünüyle yabancılaşmaya yol açmaktadır.[12] Aydınlanma düşüncesinin miras olarak bıraktığı katı akılcı düşünce inşa edeceği yeni dünyada, toplumsal gelenekten beslenen temel mekanizmaları temizlemekle işe başlamıştır. Zamansal ve uzamsal düzlemde geleneğe dair her düşünce arkeolojik bir eser gibidir. Örneğin Bauman'ın moderniteyi bahçıvan[13] metaforuyla açıkladığı gibi modern akıl, düzen ve ilerleme adına, yabani ot olarak tanımladığı geleneksel ögeleri ayıklamaya girişmiştir. Bu bağlamda, cami gibi kurumsal ve denetlenebilir yapılar dışında kalan, tekke ve diğer sivil manevi yapılar ve modernitenin inşa ettiği bu rasyonel ve hesaplanabilir dünyada kendilerine bir yer bulamamıştır. Bu kurumlar yeni kurulan dünyanın mantığıyla örtüşmedikleri için zamanla toplumsal işleyişin dışına itilmiş ve kısmen etkinliklerini sürdürseler de eski mimari görünürlüklerini kaybetmişlerdir. Modernite her ne kadar geleneksel ögelere karşı savunmacı bir tutum sergilese de bu durum gözden uzaklaşmış ya da tamamen yok olmaya yüz tutmuş geleneksel unsurların kaybolması gerçeğiyle bağdaşmamakta, onu daha çok bir süreliğine görünmez kılmaktadır. Bu husus aslında kavramların sembolik değerinin üzerinin örtüldüğü anlamına gelmektedir. Weberyan anlamda "büyü bozumu", mekânsal düzlemde de karşılık bulmaktadır. Sembolik değerini yitiren mekân, orada ikamet edenin varoluşsal algısının ve kimliğinin değişmesi gerçeğini de

[11] Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Tekkeler" 5/44 (01 Ekim 1982), 31-32.

[12] Celaleddin Çelik, *Sekülerleşmenin Ötesi Post-Seküler Dünyada Din ve İslam'da Sekülerleşme* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2025), 16.

[13] Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 31.

beraberinde getirmektedir. Kentsel zeminde sekülerleşme olgusu, dinin bütünüyle görünmez olmasından öte, diğer sosyolojik kurumlarla benzer bir düzleme çekilerek sıradanlaşması şeklinde okunabilir.

Pragmatik düşüncenin kutsalın etkisini minimalize ederek yeniden inşa ettiği mekân, eyleyen özne için ontolojik bir yuva olmaktan çıkarak salt işlevsel bir form kazanmaktadır. Plazalar, iş merkezleri, devlet binaları, terminaller, hastaneler gibi pek çok yapı modern rasyonel iktidarın ve profesyonelliğin soğuk yüzünün temsilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Augé'nin "yok-yer" olarak tanımladığı mekânlar kendisinden başkasına yer bırakmayacak biçimde kentleri kuşatmaktadır.[14] Bu durum distopik bir kurguyu andırsa da sanayi devrimi ve kentleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern kent yaşamı mutlak bir bireysellik içerisinde insanı kalabalıklar içerisine hapsetmek üzerine kuruludur. Yalnızlaşmış birey tipolojisi, modernite süreçlerini tecrübe eden toplumların belirgin ortak çıktılarından biri olarak kabul edilebilir. Bu durumda toplumsal zeminin inşasında önemli bir etki sahasına sahip olan mekânın kayıp olması nedeniyle modern özne, bu sıkışmışlık içerisinde manaya ve tefekküre dair bir zemin bulmakta zorlanır. Geleneksel döneme nazaran değişen/dönüşen zaman ve mekân kendi inanç dinamiklerini oluşturmaktadır. Her ne kadar kutsalın tanımı noktasında niteliği bakımından pek çok tartışma olsa da modern insanın değer atfedebileceği ve çeşitli pratiklerle hayata geçirebileceği psişik ve aşkın bir varlığa güce ya da sebebe inanma arzusu sürmektedir. Sekülerleşme teorisinin tartışılmaya başlandığı seküler sonrası dönem aslında yeni bir dini mekân tasarımları ile karşımıza çıkmaktadır. Özetle, modern paradigmanın yalnızlaştırdığı birey, gündelik rutinlerin üzerinde aşkın bir bilinç arayışı içindedir. Bu bilinç hali, salt zihinsel kalmayıp çeşitli pratikler aracılığıyla bizzat beden üzerinde tecessüm eder. Bedenin bu performansı ise kendini gerçekleştirebileceği fiziki bir alana ihtiyaç duyar, öyle ki bu yeni zemin, kentin sıradan ve seküler mekânlarından sembolik olarak ayrışmalıdır. Dolayısıyla, post-seküler bireyi inşa eden modernite sonrası koşullar, kendi doğasına uygun olarak post-modern dinî mekânı da zorunlu olarak üretmiştir.

1.3. Spiritüellik ve Maneviyat: Seküler Modernitede Anlam Arayışı

Sekülerleşme tek bir nedene bağlanamayacak düzeyde geniş çerçeveli bir kavramdır. Tarihin olduğu kadar toplumun, bireyin ve toplumsal kurumların değişim ve dönüşümlerin sekülerleşme üzerinde etkileri vardır. Fakat modernitenin bilgi ve varlık anlayışı sekülerleşmenin süreci ve temel anlamda ne olduğu hakkında bize bilgi verir. Sosyolojinin kurucu ataları, Aydınlanma'nın nihai sonucu olarak zamanın doğal seyri ile dinin yerini dünyevi olana bırakacağını savunmuşlardır.[15] Dine dair bu bakış, moderniteye atfettikleri düzenleyici ve ilerlemeci rolün bir sonucudur. Zira geleneksel dönemin büyülü dünyası, modernleşmeyle birlikte büyüsünden arındırılmış, belirsizlik ve muğlaklıkların giderildiği hesaplanabilir bir düzene kavuşturulmaya çalışılmıştır. Temelde bu süreç rasyonel, hesaplanabilir, öngörülebilir ve ilerlemeci bir toplum modeli inşa etme projesidir. Nitekim bu yeni süreçte din, kendi aşkın gayesini yitirerek araçsal aklın tahakkümüne tâbi kılınmıştır. Modern bilinç, dini kendi içinde dönüştürerek ona pozitivist bir hüviyet kazandırır. Birey bu

[14] Marc Augê, *Yok-Yerler*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Diamon Yayınları, 2016), 48.

[15] Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 106.

yapı içerisinde rasyonel özne olarak yeniden konumlanır, artık kutsalın kaynağı aşkın bir varlık değil, bizzat aklın kendisidir. Modernliğin üzerine inşa edildiği rasyonalite çoğulculuk ve hümanizm gibi temel düşünce biçimleri modern din anlayışını şekillendiren temel parametreler olmuştur. Modern çağda din anlayışı rasyonel bir zemin üzerine kuruludur. Tanrı merkezli yaklaşım hümanist paradigma ile insan merkezci bir düşünce yapısına dönüşmüştür. Öte dünyaya atıfla oluşturulan her sembol, kamusal alanda görünürlüğünü yitirir. Din artık özel alanda aranması gereken ve insanın yegâne varlık olarak biçimlendiği bir nesne haline gelmiştir. Bu bakımdan din ya yalın bir ideoloji ya da işlevsel bir araç olarak görülebilir. Gelenekle bağı azalan dinin, eğitim, ahlak ve insani ilişkiler gibi konularda gündelik hayata söyleyeceği sözler de anlamını yitirir. Sanayi Devrimi ve kentleşmeyle birlikte ortaya çıkan çoğulcu yapı için farklı yaşam ve anlam biçimlerinin bir arada var olması kaçınılmazdır. Dini çoğulculuğun oluşması toplumsal zeminde yeni anlam sistemlerinin üretilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bazen devlet eliyle ya da aracı kurumlar sayesinde gerçekleşir.[16] Üretilen anlam, modern bireyin dünyada olup bitenlere karşı bakış açısını ve tepkiselliğini belirlemektedir.

20. yüzyıl moderniteye dair eleştirilerin yükseldiği bir yüzyıl olarak karşımıza çıkar. Giddens modern dünyanın riskleri ve ontolojik güvenlik anlatısı modernitenin vaat ettiği rasyonel düzenin aslında kaosu ve yıkımı da acı bir biçimde beraberinde getirebileceğinden bahseder.[17] Beck de benzer şekilde bu süreci modern aklın ürünü olan bilimsel gelişmelerden insanların kendi kararlarıyla ürettiği fakat kontrolünü kaybettiği üretilmiş riskler olarak tanımlar.[18] Totaliter rejimler, nükleer ve atom teknolojileri, yıkıcı savaşlar gibi modern ideallerle çelişkili hadiseler moderniteye dair umutsuzluğa sebebiyet verir. Bütün bunlara sebep olan şey tanrısal ya da fizikötesi güç değil insanlığın kendisidir. Bu sebeple yıkımın oluşturduğu umutsuzluk sadece fiziki sebeplerden kaynaklanmayıp, üretilen anlam birikimlerinin de sorgulanmasına neden olmuştur. Birey risklerle başa çıkabilmek ve modernitenin yan etkilerinden kurtulabilmek için her yönden sorgulayıcı ve eleştirel bir bilince sahip olmalıdır. Bu bilinç çoğu düşünür tarafından postmodernlik ya da geç modernlik olarak isimlendirilen, büyük anlatıların yıkıldığı, bilginin göreceliğe dönüştüğü, kimliklerin akışkanlaştığı yeni bir evreye geçildiğinin göstergesidir.

Bilgi ve ontoloji anlayışındaki bu değişim, sekülerleşme tezinin de sorgulanmasına yol açmıştır. Sekülerleşmenin klasik düşüncesine ilk tepki, sekülerleşmeyi "ütopik entelektüel bir proje" olarak tanımlayan ve onu bilimsel bir kavram olmadığını ifade eden D. Martin'den gelir.[19] Sekülerleşme tezini savunan akademisyenlerin dini indirgeyici tutumunun aksine Bell onun, insanın varoluşu anlamlandırdığı ve varoluşsal sorularına cevap bulduğu vazgeçilmez bir tecrübe olarak tanımlar. Ona dünya kutsalın dönüşü olarak isimlendirilen süreci kaçınılmaz olarak yaşayacak ve yeni dini biçimler ortaya çıkacaktır.[20] Berger Sekülerizmin Gerileyişi makalesinde sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız varsayımının yanlış olduğunu, günümüz dünyasının, her zamanki kadar hararetli bir şekilde ve hatta bazı yerlerde eskisinden

---

16 Peter L. Berger vd., *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi (Modern İnsanın Yönelimi)* (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 76.

17 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 118.

18 Ulrich Beck, *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru*, çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Doğan (İstanbul: İthaki, 2011), 119.

19 Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 202-203.

20 Daniel Bell, "Kutsalın Dönüşü", *21. Yüzyılda Dinin Geleceği, Kutsalın Dönüşü*, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 237.

çok daha fazla dindar olduğunu dile getirir. Diğer taraftan Yeni Dini Hareketlerin (YDH) çıkışına bir "de-sekülerleşme" süreci olarak değinir.[21] Rodney Stark, Robert Bellah ve Grave Devie gibi daha pek çok sosyolog sekülerleşmenin klasik teorinin işaret ettiği gibi gerçekleşmeyeceğine değinir.[22] Dinin yeniden dirilişi, onun kamusal zeminde görünürlüğünün azalacağını söyleyen klasik sekülerleşmeci yaklaşım için beklenmedik bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede dinin, 20. yüzyılın son çeyreğiyle birlikte kamusal alana dönüşünü tanımlamak için post-sekülerizm kavramı ortaya çıkar. Kısaca söylemek gerekirse post-sekülerizm, içine girdiğimiz bu yeni dönemi açıklığa kavuşturma gayretidir. Yeni olanın ne olduğu incelenmekte ve özellikle Batı'da çoğu kez dinin "geri dönüşü" olarak adlandırılan sürecin nedenleri ve muhtemel sonuçlarının neler olabileceği ele alınmaktadır.[23]

Post-seküler kavramı 2000'li yıllarda popülerlik kazansa da kavram ilk olarak 1950'lerin sonlarında ortaya çıkar. İlk aşamada sosyal teologların kavramı Hıristiyan veya Yahudi dini toplulukların geleceğiyle ilgili olarak kullandıkları görülmektedir. Bu bağlamda kavramı ilk kez Martin E. Marty "The Triumph of Religion in General" başlıklı makalesinde, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonrası Amerikalıların "dindar" geçmişleriyle giderek daha fazla irtibat kurduklarını ve hatta belki de önceki dönemlerden daha fazla dine yöneldiklerini öne sürerek savaş sonrası Amerika'yı "post-Protestan" ve "post-seküler" olarak tanımlayarak kullanır.[24] Bu bakımdan YDH'lerin ortaya çıkışını post-seküler düşünceyi destekleyen bir argüman olarak görmek yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan modernizmin insanı yabancılaştırdığını düşünen din sosyologları, post-seküler süreci ve dolayısıyla YDH'lerin ortaya çıkışını daha önce değinmiş olduğumuz bireyin anlam birikimlerinin erimesine bağlarlar. Toplumsal ölçekte kayda değer bir yekûnu karşılamasalar dahi hareketin önemi kendisini doğuran şartlarda ve sonuçlarda yatmaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra görünmeye başlayan hareketler kiliseye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Sekülerleşme teorilerine karşı bir kanıt olarak sunulsa da merkeziyetsiz yapıları dolayısıyla YDH'leri tanımlamak bir hayli güçtür. Weberyan anlayıcı sosyoloji içerisinde değerlendirildiğinde, bu hareketler kendi eylemlerini anlamlandırmaktadırlar. Bu çerçevede hareketin kendi dini yaşamlarına verdikleri anlamlar bağlamında dini yapılar olarak kabul edilmeyi hak etmektedirler. Bir kavram olarak onu ayırıcı unsur haline getiren en temel iki karakteristiği eğitimli, seküler, orta ve üstü sınıfa hitap etmesi ve kurumsal dinin yanı sıra mistik doğu inançları ile harmanlanmasıdır.[25] Bu bakımdan seçmeci yapısı ile ünlenen hareket, Wuthnow'un yamalı bohça veya Hervieu-Léger'in dini brikolaj metaforu ile daha kolay ifade edilebilir. Hervieu-Léger, bireylerin kendilerine özgü bir inanç ve yaşayış biçimi oluşturmasını *"seç ve karıştır"* ve *"dinî brikolaj"* kavramlarıyla açıklar. Wuthnow'un *"yamalı bohça dini"* metaforu ile de benzerlik gösteren bu durum, bireyin yerleşik otoritelerden bağımsızlaşarak, mevcut inanç seçenekleri arasından

[21] Peter L. Berger, "Secularism in Retreat", *Secularism in Retreat* No. 46/Winter (97 1996), 4.

[22] Ali Köse (ed.), *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

[23] Emel Çokoğullar, "Post-Sekülerizm Tartişmalari: Yeni Olan Ne?", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (06 Haziran 2022), 52-53.

[24] Mustafa Derviş Dereli, "Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi", *Bilimname* 47 (30 Nisan 2022), 308.

[25] Özay, *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*, 224.

kendi ihtiyaçlarına uygun olanları sentezleyip kişisel bir dindarlık inşa etmesini ifade eder.[26] Neoliberal düşünce ile şekillenen anlam üretimi bireyin uhrevi bir kurtuluş arayışından ziyade, bu dünyadaki psikolojik iyi oluşuna, stres yönetimine ve kişisel gelişimine odaklanan terapötik bir işlev üstlenir. Kutsal bilginin ve ritüellerin metalaşarak sunuma dönüştüğü ve katılımcılarından katı bir kurumsal itaat beklemek yerine onlara farklı inanç pratiklerini kendi bireysel ihtiyaçlarına göre harmanlama imkânı sunar. 1950'lerde başlayan hareket dinin tamamen yıkılacağını savunan sekülerleşmeci düşünceye karşı post-seküler bir düşüncenin gelişmesine zemin hazırlamıştır.

1.4. Post-modern Dönemde Bir Tekke Prototipi

Tekkelerin tarihsel süreçte birer dini yapı olmalarının yanında, bireyin sosyal ve psikolojik ihtiyaçlarını da karşılayan merkezler olduğundan daha önce bahsetmiştik. Kavramsallaştırmaya çalıştığımız post-modern tekke fenomeni, geleneksel dini bir kurum olan tekke kavramı ile ontolojik açıdan ayrılsa da işlevselliği bakımından benzerlik göstermektedir. Türkiye özelinde odaklandığımız Neo-Sufi düşünce, pratiklerinin temelini oluşturan sembolik anlam birikimini mekân üzerinde de inşa etmektedir. Örneğin katılımcılarla yapmış olduğumuz (saha ile doğrudan irtibatlı olmayan görüşmelerimizde dahil olmak üzere) görüşmelerde en çok karşılaştığımız kavramlardan bir tanesi "alanın açılması" tabiri olmuştu. Bu kavram salt biçimde bir mekânı somut biçimde bir süre ikamet etmek anlamında değil, manevi bir hâl olarak var olma, zuhurat ya da aşkın bir güç tarafından verilmesi olarak kullanılmaktadır. Hareketin, akışkan yapısından dolayı bireylerin ortak bir dil ve anlam birikimi geliştirmesi mümkün değildir. Çünkü yamanan her parça kendi düşünce evreninden izler taşımakla birlikte hangi parçanın ne kadar esas alındığı kullanılan dili ve sembolleri ne kadar değişime uğradığı onun tam olarak temel bir zemine oturtulmasını güçleştirir. Dolayısıyla bu tabir genel geçer kabul görmüş bir kullanım olmamakla birlikte her görüşmecide buna benzer soyut ve sembolik anlamlarla karşılaştık. Diğer bir husus, postmodern tekkenin sabit ve daimî olmayıp taşınabilir bir nitelik taşımasıdır. Mekânın sanal bir hüviyeti vardır ve topluluk ile birlikte sürekli yer değiştirir. Tanımı zorlaştıran ana unsur aslında bu noktada yatmaktadır. Alan için önemli olan fiziki zeminde bir yer işgal etmesi değil o anın maneviyatına ev sahipliği yapmasıdır. Mekân topluluğa hizmet eder ve kapanır. Taşınabilir bir formdadır. Buluşmalar için öncelikle alan açılır, ritüeller gerçekleştirilir ve bir sonraki buluşmaya kadar alan kapatılır. Bir sonraki buluşma neo-sufi dili ile söylemek gerekirse nasibe/alanın açılmasına bırakılır. İnziva, meditasyon gibi spiritüel hedeflerle kurgulanan sabit adresi bulunan merkezler ise farklı kültürel gruplara, çeşitli mistik ve spiritüel eğitimlere, bedensel pratiklere ya da konser gibi etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır.

Katılımcılarla yaptığımız görüşme sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde anlayıcı bir yaklaşımla mekânsal işlev, mekân pratikleri ve mekân sembolizmi kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle mekânın işlevi; eğitim, sosyal dayanışma, sosyallik ve arınma temaları ile mekânın inşası; ev, stüdyo, doğa ve inziva merkezi, kültür ve sanat merkezi temaları ile mekânsal sembolizm ise mekânın ve şehrin maneviyatına yükledikleri anlamlar ile kodlanmıştır.

[26] Mustafa Derviş Dereli, "Hervieu-Léger Sosyolojisi: Gelenek, Din ve Hafıza İlişkiselliğinde Bir Sekülerleşme Analizi", *Journal of Humanity and Society (İnsan & Toplum)* 12/3 (Eylül 2022), 178.

2. Yöntem

Bu çalışma, Türkiye'de Neo-Sufilik akımı içerisinde yer alan aktörlerin mekân kullanımlarını ve mekân üretim pratiklerini nitel araştırma yöntemi ve fenomenolojik desen kullanarak incelemeyi hedeflemektedir. Fenomenolojik desen günlük hayatta farkına vardığımız ancak derinlemesine, ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır.[27] Katılımcıların bir olguyla ilgili yaşadıkları deneyimlerini kendilerinin tanımladıkları şekliyle anlattığı desendir.[28] Fenomenolojik araştırmalarda veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu yansıtabilecek bireyler ya da gruplardır. Bu yönü ile araştırmada, neo-sufi grupların modern mekânı nasıl dönüştürdükleri ve postmodern tekke algısını nasıl inşa ettikleri ve deneyimledikleri, katılımcılarla yapılan derinlemesine mülakatlar ve saha gözlemleri üzerinden analiz edilmiştir.

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, düzenli olarak nefes çalışmaları, yoga, reiki, aile dizimi, mindfulness, numeroloji veya spiritüel atölyelerden en az birisini ve beraberinde sema, zikir, tefekkür, riyazet, hizmet, tekke musikisi gibi geleneksel tasavvufi pratikleri bir arada harmanlayarak programlar düzenleyen eğitmenler, bu programlara düzenli biçimde katılanlar ve mekânın organizasyonunu sağlayan uygulayıcılar oluşturmaktadır. Örneklemin belirlenmesinde, amaçsal, katılımcı-güdümlü örnekleme (KDÖ) yöntemi kullanılmıştır. Bunun sebebi katılımcılar arasında ortak bir zemin oluşturarak parçalı ve esnek yapının aynı ağ üzerindeki kişilerle sağlamasını yapmaktır. Bu açıdan KDÖ'nün en işlevsel yönü her bir katılımcının, aynı belirli özelliğe sahip diğer katılımcılarla araştırmacıyı iletişime geçirmesidir. İletişim zinciri arttıkça görüşmelerin güvenilirliği de artmaktadır.[29] Örneklem seçim süreci, temsil gücünü ve geçerliliğini artırmak amacıyla kademeli bir stratejiyle yürütülmüştür. Bu kapsamda nefes, şifa, farkındalık, tasavvuf, yoga, enerji, mindfulness gibi ortak anahtar kavramlar etrafında ağ oluşturan profiller tespit edilerek küçük bir başlangıç örneklemi oluşturulmuştur. Ardından bağlantı-izlemeli yöntemle bu örneklem genişletilmiştir. İlk aşamada araştırmanın ihtiyaç duyduğu katılımcı kriterlerini karşılayan birkaç hesap belirlenmiş, ardından bu hesapların takip ettiği veya iş birliği yaptığı diğer aktörlere ulaşılarak aynı sosyal ağ içerisindeki anlamsal örüntüler belirlenmiş ve neo-Sufilik esaslarıyla örtüşen ögeler referans alınarak örneklem grubu genişletilmiştir.

Ayrıca dijital ağların doğası gereği araştırmacı kendini potansiyel bir manevi arayışçı veya benzer biçimde kodlanmış kimlikler pozisyonunda konumlandırmış, bu doğrultuda sosyal paylaşım ağlarının (Instagram) kullanıcı davranışlarına dayalı algoritmik öneri sistemi takip edilerek platformun sıradan bir kullanıcıya sunduğu akış deneyimi ile algoritmanın önerdiği ilgili hesaplar da araştırmaya dahil edilmiştir. Tespit edilen kişilerle görüşme öncesinde ne kadar süredir faaliyetlere devam ettikleri ve mekâna ne gibi bir anlam yükledikleri konusunda mülakatlar gerçekleştirilerek elemeler yapılmıştır. Katılımcılardan en az 1 yılı aşkın bir

---

[27] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2021), 66.

[28] John W. Creswell - J. David Creswell, *Araştırma Tasarımı Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Engin Karadağ (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 13.

[29] Lawrance W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2020), 1/435.

zamandan bu yana düzenli devam edenlerin dahil edilmesine karar verilmiştir. Nihai olarak veriler en az 3 en fazla 10 yıl arasında değişen sürelerde bu programlara sürekli biçimde dahil olan 15 katılımcı ile yapılan görüşmelerden elde edilmiştir. Görüşmecilerin isimleri, kimlikleri gizlemek amacıyla anonimleştirilmiştir. Araştırmaya verilerin elde edildiği katılımcıların bilgileri aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcı Listesi

Sıra	Anonim İsim	Cinsiyet	Yaş	Meslek	Eğitim	Gelir Seviyesi	İkamet
1	Aylin	Kadın	26	Yoga Eğitmeni	Lisans	Orta Üstü	İzmir
2	Bade	Kadın	48	Emekli Akademisyen	Lisansüstü	Orta	İstanbul
3	Ceren	Kadın	27	Serbest Meslek	Lise	Orta	Hatay
4	Çiğdem	Kadın	42	Şifalı Bitkiler Uzmanı	Lisans	Orta	İstanbul
5	Aras	Erkek	39	İktisadi Danışman	Lisans	Orta-Yüksek	Muhtelif
6	Barış	Erkek	55	Yoga Eğitmeni	Lisans	Orta Üstü	İzmir
7	Can	Erkek	57	Sufi Terapist	Lisans	Orta	İstanbul
8	Damla	Kadın	35	Serbest Meslek	Lisans	Orta	İstanbul
9	Çınar	Erkek	45	Serbest Meslek	Lisans	Orta	Muğla
10	Dinçer	Erkek	46	Beyaz Yakalı gezgin	Lisans	Orta Üstü	İstanbul
11	Ege	Erkek	46	Matematik Öğretmeni	Lisans	Orta Üstü	Konya
12	Ecem	Kadın	32	Spiritüalist danışman	Lisans	Orta	İstanbul
13	Feray	Kadın	?	Serbest Meslek	Lisansüstü	Orta	İstanbul
14	Gamze	Kadın	37	Serbest Meslek	Lisans	Orta	İstanbul
15	Furkan	Erkek	28	Müzisyen	Lise	Belirtmedi	Balıkesir

2.2. Verilerin analizi

Veriler yapılandırılmış fenomenolojik analiz ile yorumlanmıştır. Yapılandırılmış fenomenolojik analize göre süreç, araştırmacının kendi deneyimlerini paranteze alarak katılımcılara odaklandığı kişisel betimleme ile başlar. Verilerdeki anahtar ifadeler ayıklanıp eşit değerde listelendikten sonra, bu ifadeler ortak temalar ve anlam birimleri altında gruplandırılır. Analiz aşamasında, deneyimin içeriğine odaklanan dokusal betimleme (ne?) ile deneyimin yaşandığı bağlamı yansıtan yapısal betimleme (nasıl?) ayrı ayrı kaleme alınır. Son olarak bu iki bakış açısı sentezlenerek fenomenin temel özü ortaya konur ve deneyimin doğası bütüncül bir metinle açıklanır.[30] Analiz sonucunda, incelenen kişi ve grupların bir araya geldiği fiziki alan için, sembolik mekân ve işlevsel mekân olmak üzere iki ana tema belirlenmiş, mekânın işlevi ana teması ise eğitim, sosyallik ve dayanışma olarak üç alt temada toplanmıştır. Bunlar, merkeze alınan dini ve manevi ritüellerin icrası ile birlikte eğitim, sosyallik ve sosyal dayanışma olarak belirlenmiştir. Bu durum, söz konusu uzamın salt birer

[30] John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Ahmet Bacanak (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2013), 193.

manevi pratik alanı olmakla kalmayıp tecrübenin toplumsal ilişkilerle ve gündelik hayatla bütünleştiği çok boyutlu bir etkileşim zemini olduğunu göstermektedir.

Çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan 27/05/2025 tarihinde alınan 286 numaralı etik kurul onayı çerçevesinde yürütülmüştür.

3. Bulgular

3.1. Sembolik Mekân

Tasavvuf pratikleri özellikle tarikatlaşma süreçlerinin gerçekleştiği Osmanlı döneminde, tekke gibi sınırları net bir şekilde çizilmiş yapılarda gerçekleşmekteydi. Postmodern dönemin neo-Sufi hareketleri ise bu dinî kurumsal çerçeveden bağımsız, spiritüel deneyimi ve bireysel dönüşümü önceliklendiren farklı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kesin sınırları reddeden, esnekliği ve çoğulculuğu öne çıkaran postmodern düşüncenin bu yapısı, maneviyat pratiklerinin mekânla kurduğu ilişkiyi de dönüştürmüştür. Bununla birlikte iki olgu arasında mekân kullanımı açısından ilginç bir benzerlik göze çarpmaktadır. Geleneksel döneme ait tekkeler nasıl ki belirli bir mekânı maneviyat alanına dönüştürdüyse, günümüz neo-Sufi grupları da kamp alanlarını, dans stüdyolarını, inziva merkezlerini ya da kamuya açık kültür-sanat mekânlarını geçici birer maneviyat alanına dönüştürmektedir. Postmodernitenin getirdiği bu hareketlilik ve parçalı yapı sayesinde ritüeller, modern kentin günlük akışına uyum sağlayacak şekilde esnek ve taşınabilir hale gelmiştir. Neo-Sufi pratiklerinin uygulandığı yerler, kişiler için gerek alana kazandırılan kimlikle gerekse işlevsel açıdan modern seküler mekândan ayrılmaktadır. Seküler kamusal mekânlar, Lefebvre'in terminolojisinde iktidarların tasarladığı soyut mekâna karşılık gelmektedir. O, mekânı toplumsal bir ürün olarak görerek mekânsal üretimi, toplumsal rutinlerin gerçekleştiği *"mekânsal pratik"* iktidarların ve profesyonellerin tasarladığı "*mekân temsilleri"* ve sakinlerinin yüklediği sembolik anlam ile şekillenen *"temsil mekânları"* olarak 3 kavram üzerinden kurgular.[31] Bu konuda anlam inşacısı olarak da nitelendirebileceğimiz neo-sufi özne postmodern düşüncenin temel parametreleri neticesinde kendi temsil mekânlarını oluşturur. Bu noktada mekân, yuva, şifa yurdu, aşıklar evi, gülistan[32] vs. gibi buluşma ve pratiklere dayalı metaforlarla anılmaktadır. İkamet edilen şehir dışında yapılan buluşmalarda alanın seçilmesi bağlamında karşımıza çıkan öncelikli hususlardan bir tanesi şehrin yahut muhitin ya manevi bir referansının bulunması ya da tabiata daha yakın kalabalıktan ve kentin sıkışıklığından uzak bir alan seçimidir.

> **Aylin:** Genel olarak yani İstanbul'da buluşuyoruz; yani pandemi döneminde zaten zoom'dan çevrimiçi şekilde oluyordu eğitimlerimiz. Ama şimdi mesela Konya olmasının sebebi maneviyatı olan bir şehir bir kere, Pir'in gölgesindeyiz, Hz. Şems'in yanı başındayız. Kapadokya, Mardin, Urfa gibi kadim şehirlerde de eğitimlerimiz ve buluşmalarımız oluyor yani. O şehrin maneviyatından biz de istifade ediyoruz.
>
> **Ceren:** Yani hocamız, ben, işte diğer arkadaşlarla beraber yaşıyoruz. Yani bir evimiz bir nebze bir tekke. Bir dergâh gibi yani ama bizler yaşıyoruz orada. Bir tık böyle yani

[31] Henri Lefebvre, *Mekanın üretimi*, çev. Işık. Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014), 63.

[32] Görüşmecilerin bazıları bu isimlerin sosyal medyada bulunabileceği kaygısı ile gizli tutulmasını istediği için anonimlik ilkesi gereği tamamını veremedik.

> yeri olan bir ev ve kalabalığı alabilen bir ev yani. Öyle her şeyi paylaşırız içinde. Kimde ne varsa, o böyle aktarılıyor.
>
> **Ege:** İstanbul'da bir alanımız oldu. Çok şükür Allah nasip etti. Belediye binasının 15. katında. Çok güzel bir alan. Aslında halk oyunları da yapılıyor. Belediye eğitimleri oluyor. Kurslar falan. Dolayısıyla biz de işte haftada bir gün orada buluşuyoruz.

Tematik olarak doğa buluşmaları çeşitli mistik ögelerle iç içedir. Alanın genişliği ve serbestliği aynı zamanda çoğulcu yapıyı destekler. Farklı inanç ve düşünceden pek çok kişi için kapsayıcı bir yönü vardır. Söz gelimi, bir katılımcı ile tasavvuf ve spiritüalizm üzerine yaptığımız görüşmede sema buluşmaları haricinde şamanik buluşmalar düzenlediklerinden ve benzer özelliklerinden de bahsetmiştir.

> **Furkan:** Genel itibarıyla tabi ki tabiat buluşmalarımız da var olan her yer bir tabiattır. Şamanlık kendi içinde çok bütünlük arz eden bir meseledir. Bahsetmiş olduğumuz tasavvuf da keza aynı şekilde.

Spiritüel temellerle inşa edilmiş yapılar, bünyelerinde özel bir metaforik anlam barındırır. Böylece, kişinin içeride yürütülen faaliyetler eşliğinde o alanı bizzat yaşayarak tecrübe etmesi amaçlanır. Bir katılımcımız, permakültür[33] felsefesiyle hayata geçirdikleri inziva merkezinin mimarisindeki metaforların içeriğini ve bu felsefenin, içerideki faaliyetlerle nasıl bir ilişkiye sahip olduğunu şu şekilde açıklıyor;

> **Feray:** Yani deniz manzarası ve o geodezik formun içindesiniz. İşte yerler tahta...ve hani yapılan çalışmalarda böyle çok ferahlık, rahatlık şeyi veriyor. Form, tabii şeyler kullanılarak yapıldı. Mesela kamışlardan kapandı üstü geodezik formunun. İşte hem Peribacalarından ilhamla, işte Gaudi'den de ilhamla mesela... böyle farklı formlar oluşturuldu. O deneyimlerin yaşanmasına niyet edildi. Orta Asya'da yapılar genellikle eskiden, o yurt yapıları aslında dairedeki bir birliği de sembolize ediyor. Yurtta ana rahmi gibi onun bir çıkışı var, bir doğum. Aynı zamanda onları sembolize ediyor yurt sistemi. Çatısının birlik beraberliği sembolize ediyor çatısındaki o sistem vesaire.

Saha taramasında karşılaştığımız ve ilgimizi çeken bir nokta bu merkezlerin genellikle Ege ve Akdeniz bölgelerinde yoğunlaşmasıydı. Bu durum tarihsel ve sosyopolitik bağlamı içerisinde sosyolojik bir araştırmayı gerektirmektedir. Spiritüel hareketlerin doğa ile olan içkin bağı aşikâr olsa da bu hareketlerin belirli sahil şeritlerinde kümelenmesinin sosyolojik bir boyutu bulunmaktadır. Bu durumun temelinde, spiritüel ve mistik düşüncenin 1940'lardan 1980'lere uzanan süreçte, öncelikle metropollerdeki eğitimli seküler elit sınıfın entelektüel ve felsefi merakı etrafında şekillenerek Türkiye'ye girmesi yatmaktadır.[34] Söz konusu kitlelerin, sosyokültürel olarak daha seküler bir dokuya sahip olan kıyı bölgelerinde toplanma eğilimi, bu coğrafyaların manevi birer çekim merkezine dönüşmesini sağlamıştır. Tek bir değişkene indirgenemeyecek kadar çok boyutlu olan bu olgu, meselenin sınıfsal ve kültürel temellerini anlamak adına temel bir perspektif sağlamaktadır.

> **Çınar:** Yani neden burada toplanıyor. Yani rahat coğrafya, güzel coğrafya. Yani sadece buralarda toplandığını düşünmüyorum. Doğu'da da vardır yerler. Vardır bir sürü. Şu

[33] Permakültür, modernitenin insan merkezci ve doğaya hükmeden yaklaşımını reddederek, uyumlu bir parçası olduğunu savunan yaşam felsefesidir. Pratikte ise bu felsefe, doğal ekosistemlerin işleyişini kopyalayarak sürdürülebilir, israfsız ve kendi kendine yetebilen yaşam alanları tasarlama yöntemi olarak karşımıza çıkar.

[34] Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye'de spiritüel arayışlar: deizm, yoga, budizm, meditasyon, reiki vb* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 103.

anda Karadeniz revaçta, Karadeniz'de etkinlik alanları açmaya başladılar. Yani bu birazcık... Burada böyle bir turizm bölgesi, Fethiye mesela.

Can: Biz sufi kültürüne muhib olanlar diyelim. Kendimize has güncellenmiş mekânlar oluşturmada geri kaldık. Ya tekkeye gelirsin... Zaten yasak bir yer tekke. Derviş olman da yasak. Her türlü bunun alametini taşıman da yasak. Kanun var yani biliyorsundur. Dolayısıyla burada bu alan doldurulamadı. Böyle mekânlara yani nasıl diyelim yani ya tekkeye gel ya da... gelemiyorsun. Bir ara alan yok. Bu alanı kimler geliştirdi bu boşluktan istifade ederek biliyor musun? Yogacılar. Ondan sonra ve bu gibi kişisel gelişim alanında faaliyet gösteren kimseler zaten bu cumhuriyet elitlerinin devamında bazı yerleri parselledikleri bazı köşeleri tuttukları için güzel mekânlar, daha modern alanlar böyle yoga moda öğretilerinin uygulanabileceği yerleri hep onlar hem talep etti, talep üzerine bir kesimi de o gibi mekânlar oluşturdu, bir kültür oluşturdular.

3.2. İşlevsel Bir Mekân Olarak Post-Modern Tekke

3.2.1. Eğitim

Neo-Sufilik salt manevi pratiklerin yerine getirildiği bir hareket olmanın yanı sıra spiritüel olgulara, tasavvuf düşüncesine tarihine ve müzik, sema, meşk gibi temel olgularına yönelik eğitimlerin verildiği bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurumsal anlamda bir şeyh ya da mürşit gibi kavramlar kullanılmamakla birlikte daha esnek anlamlar barındıran hoca-öğrenci, eğitmen-danışan ya da usta-çırak ilişkileri görülmektedir. Örneğin, uzun yıllar yoga eğitimi almış ve yoga eğitmenliği yapmış Aylin Hanım, sema buluşmalarında aynı zamanda sema pratiği ve tasavvuf felsefesi konusunda eğitimler vermektedir. Görüşmemiz esnasında verilen eğitimden ve öğrencileri ile mekân haricinde olan ilişkilerden;

Aylin: Sosyal ilişkilerimiz devam ediyor. Eğitim öğrenci istediği müddetçe devam eder. Eğitimler dışında da her konuda rehberlik etmeye çalışıyoruz, bizim bağlarımız tamamen sevgi üzerine. Fakat birbirine bağımlılık bizde yok. Fiziksel uzaklıklardan dolayı çok yakın bir ilişki olmuyor

şeklinde bahsetmektedir. Yine aynı şekilde eğitimci düzeyinde yoga ile ilgilenen Barış Bey mekânın nasıl oluştuğundan, mekânla ve toplulukla ilk kez tanışan kişinin, topluluğun hocasından önce bir eğitim aldığından bahsetmektedir.

Barış: Hocamız kendi hocasından izin almış, sema alanı açmak için. Öncelikle, bu 5-6 kişi bu alandan gelen insanlar. Ondan sonra Instagram'da çıkıyor. Biz 13 kişilik falan bir gruptuk. Ondan sonra zaten... Sanskritçede şöyle bir cümle vardır, anlamı şudur: "Öğrenci hazır olduğu zaman öğretmen gözükür". Bunun tasavvufta da örnek cümleleri vardır. Her felsefede vardır, tamam mı? Biz bir yıl boyunca haftada iki gün, çarşamba cumartesi Belediye hizmet binasında işte halk oyunları için falan sosyal faaliyetlere verdikleri bir alan var. Geniş bir alan. Orada İlk Buse dediğimiz işte sema nedir? tekniği nedir? Onlar anlatır. Ondan sonra biz başlarız sema etmeye.

Hareketin eklektik yapısından dolayı alan tasavvufi ögelerle olduğu kadar kişisel gelişim, farkındalık ve bilinç atölyeleri, nefes terapileri gibi alternatif eğitimlerin verildiği bir alan olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Gamze: Hocamız şu an yurt dışında. Online platformda eğitimleri falan devam ediyor. Bilinçlendirme, farkındalık, nefes egzersizleri... Yani kişi ve grup ihtiyacına yönelik. Ne tarz eğitimler var? Yani farkındalık üzere diyeyim ya...

Bu iki örnek de aslında grubun ve mekânın planlı işlevleri arasında hoca-öğrenci ilişkisi içerisinde bir eğitim olduğunu göstermektedir. Yanı sıra kurallar konusunda daha esnek hareket eden farklı gruplar da bulunmaktadır. Örneğin fotoğrafçılıkla uğraşan Çınar Bey serbest sema[35] yaptıkları mekânın eğitimsel işlevini, mekânın bünyesinde gerçekleşen enformel eğitimden üzerinden anlatmaktadır;

> **Çınar:** Özellikle uzun semalardan bahsedecek olursak, örneğin orada ikinci, üçüncü gün yeni gelmiş bir arkadaş, eline bir enstrüman alıyor. Ufak ufak yirmi dört saat boyunca sema ve müzik devam ettiği için, orada da bir sürü müzisyen olduğu için mesela bir enstrümanı öğrenmeye başlıyor. Seneye bakmışız, elinde saz, o çalan kişi olmuş.

Gruba katılanların belli bir eğitim ve gelir seviyesi üzerinde olması aslında grup dinamiği içerisinde tecrübe ve bilgi paylaşımı için bir ortam yaratmaktadır. Bir program icra etmek için kurgulanan mekân aynı zamanda benzer birikimlerin ve merakların da kesişimi haline gelmektedir. Farklı kültürlerden gelmiş olsalar dahi nihai noktada benzer estetik algıya, hobilere ve yaşam tarzına insanlar bir araya gelerek etkileşim halinde bulunurlar. Bu durum işlevselliği artırmakla birlikte grup dinamiğini de beslemektedir.

> **Feray:** Yani ben bir sürü enstrümanı sema buluşmalarında geliştirdim. Beraber öğrendik. Ve bunları beraber meşk etme fırsatımız oldu. İlahileri okuduk. Ya da işte orada müzik terapi geleneğindeki formları...enstrümantal ve...emprovize olacak şekilde, o anın ilhamıyla...meşk etmeye çalıştık. Zaman içerisinde çok uyum sağlamaya başladık. Birbirimizden çok farklı tınıları öğrendik. Yabancı kültürlerin müziklerine, Hintlilerden ragaları, Türklerden pentatonik müzik, Çinlerden de Çin pentatoniği, Japonlardan Japon pentatoniği vs. orada bir... güzel bir dünya müziği etkileşimi oldu. İran müziği, işte Arap müziği, daha sonra işte çok farklı kültürlerin müziklerini kulaklarımız işitti. Oradaki nağmelerle bizim nağmeleri harmanlamaya da başladık. Yani bir kültürel bir havuz, bir uyum havuzu olmaya başladı. Hani bazı yerlerde karşılaşıyoruz arkadaşlarla hemen enstrümanları alıp bir şeyler çalabiliyoruz mesela. Çünkü orada bir birikim var.

3.2.2. Sosyallik

Bu yapılarda sosyallik inşası, tek amaçlı ve bireysel anlamda bir aradalıktan daha çok, gündelik pratiklerin ve fiziksel mekânın bilinçli bir şekilde kurgulanmasıyla gerçekleşir. Neo-sufi gruplar, ev ve iş yeri arasındaki sıkışmış modern yaşantıya nefes aldıran, kent yaşamına dair kaygılarının askıya alındığı bir tür üçüncü mekân işlevi görmektedir. Katılımcılar, seküler kentin yorucu hiyerarşilerinden ve bireyci yapısından sıyrılarak, bu alanda ortak sembolik anlam dünyası içerisinde birliktelik yaşamaktadırlar. Saha deneyimleri grup dinamiğinin üç farklı ilişkisellik biçimi ürettiğini göstermektedir. İlki katılımcıların bireysel deneyimlerini yaşadıkları ve anın akışına kendilerini bıraktıkları, kalıcı bir ilişki değil de gelip geçici tanışıklıkların kurulduğu bir sosyalleşmedir. İkinci olarak, dışarıdaki dünyada iş veya ortak bir projede yer almak gibi nispeten daha yakın arkadaşlıkların kurulduğu, serbest ve faydacı arkadaşlıkları içeren sosyalleşmedir. Üçüncü olarak ise gönül ilişkilerinin daha yoğun yaşandığı, çıkarsız, manevi ve duygusal bağların daha güçlü olduğu dostlukların oluştuğu sosyalleşme biçimidir. Her biçim gruba katılım sebebi, sıklığı, hayata bakış açısı, mesafe

[35] Serbest sema: kuralsız biçimde, topluluğu rahatsız etmeyecek biçimde, bireysel sembolik anlamların yüklendiği sema/dönme hareketi

yakınlığı gibi değişkenlerle şekillenebilmektedir. Daha önce bir görüşmecinin dile getirdiği "bacı" kavramı XIII. yüzyılda Anadolu'da kadınların oluşturduğu "Bacıyan-ı Rum" teşkilatından esinlenilmiştir. Özellikle kadınların sembolik değerler üzerinden kendilerine has bir kimlik oluşturmalarını örnek olarak gösterebiliriz. Benzer şekilde görüşmeciler yapı içerisindeki yakın çevrelerinden sıklıkla ihvan, aşık, dost, can şeklinde bahsetmektedirler. Bu durumu Tönnies'in cemaat ve cemiyet kavramlarıyla ifade edecek olursak, dil kullanımı, ilişki biçimleri ve inşa edilen anlam dünyası ile kentli öznenin, bireysel ve rasyonel sözleşmelere dayalı *cemiyet* hayatını paranteze alarak, dayanışma ve ortak iradeye bağlı geçici bir *cemaat* hayatı oluşturması olarak tarif edebiliriz.[36] Sözleşmeye bağlı pragmatik yaşam bir süreliğine bireylerin birbirine duygu ve içtenlikle bağlandığı bir ilişki biçimine dönüşmektedir.

> **Bade:** Çok yakın kız arkadaşlarım var, orada tanıştığımız. O şekilde arkadaşlıklarımız, kendinize, frekansınıza, mizacınıza, fıtratınıza, hayat görüşünüze, hayat şeklinize uyan insanlarla tabii özelinizle de görüşmeye devam ediyoruz. Böyle bir gerçekliği var. Zaten doğal olarak dost oluyorsunuz. Arkadaş oluyorsunuz. O arkadaşlık da özelinizde de devam ediyor.

Neo-sufi buluşmalarına katılım bir anlam arayışının yanında şehir yaşamının ve günlük meşgalelerin yoğunluğundan kaçan yalnızlaşmış birey için sığınak görevi görmektedir. Bu bağlamda sosyal çevre, modern öznenin steril bir yaşamdan yaptığı kaçamaklardan meydana gelmektedir. Bireyin mahrem dünyası olarak nitelendirebileceğimiz bu özel alan kişi için daha duygu merkezli dostlukların geliştiği bir düzlem olarak karşımıza çıkar.

> **Feray:** Benim ufaklığımdan beri bildiğim tanıdığım insanlar var yani. Artık beraber hani... büyümüş oluyoruz. Farklı deneyimler oluyor. Örneğin mesela Meşk edeceğimiz müzisyen ekip. Çoğumuz orada yetiştik. Biz birlikte olmayı unutmuştuk değil mi? Yani birlikte bir şeyler yapmayı, grup aktivitelerini... Artık teknolojinin gelmesiyle, insan yalnızlaşmaya başladı aslında. Dünyadaki en büyük sorunlardan biri şu an yalnızlık. Yalnızlığın getirdiği çok psikolojik durumlar var ortada. Şimdi artık insanlar yapay, zekayla falan evlenmeye başladılar yani.
>
> **Dinçer:** Oradan tanıştığımız arkadaşlarla müzik yapmaya başladık. Kapımızı açtık evimizin. Biz bütün dünyayı dolaştırırken nasıl insanlar bizi ağırladıysa, biz de bütün dünyayı kendi İstanbul'daki evimizde ağırladık. Yani bu birçok insanla arkadaşların çoğuyla İstanbul'daki evimizde tanıştık. Semalarda da tanıştık. Velhasıl kelam, o gün bugündür Hakkı bulduk, Hakkın yolundan yürüyoruz. Çalıyoruz, söylüyoruz.

İlişkiler biçimi açısından mekânla sınırlı kalmayıp gündelik hayat içerisinde de kendini göstermektedir.[37] Bireyler arası ilişkiler, sıradan bir sosyalleşme faaliyetinin ötesine geçerek, ortak bir manevi arayış etrafında şekillenen derin bir aidiyet üretmektedir. Kan bağına, profesyonel ilişkilere veya sair biçimde kurulan arkadaşlığın dışında ele alabileceğimiz bu gönüllü birliktelikler, mekânın çıktısı olarak bir ruhsal çekime dayanmaktadır. Bireyler, aralarındaki bu bağı sembolik akrabalık olarak tanımlayabileceğimiz bir süreçle inşa etmektedirler. Can, yoldaş, kardeş veya ihvan gibi kavramlarla adlandırarak, gündelik arkadaşlığı aynı zamanda manevi bir düzleme taşımaktadırlar. Bu özel isimlendirmeler ve

---

[36] Mehmet Fikret Gezgin, "Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 22 (2011), 198.

[37] Araştırmanın sahasıyla doğrudan irtibatlı olmayan görüşmelerimizde bir katılımcı ilahi aşkın bir kadın ya da erkek üzerinde tecelli etmesi üzerinden yorumlayarak bazen evlilik bağlarına kadar gidebilen gönül ilişkilerinin kurulduğundan bahsetmişti.

etrafında gelişen ilişki, biçimsel kurallardan ziyade ortak bir tecrübe birlikteliği ve paylaşılan hissiyat üzerinden bir araya gelme halini yansıtır.

> **Aras:** Meşkler semalar dışında da görüşüyoruz. Çok arkadaşlıklar kurdum. Mesela buradan bazı arkadaşlarımın çocuğunu, ailesini, annesini, babasını tanırım. Yani böyle şeylerimiz var ama genelde meşklerde görüyoruz birbirimizi. Zaten hayatımız oralarda geçiyor genelde.
>
> **Ege:** Alanın cem eden bir yönü de var. Muhabbet var çünkü. Bayramda arayıp bayramı kutlayabiliyorsun. Tabii ki yani o özellikle yani düzenli gelen arkadaşlarla böyle bir muhabbet, bir hani dediğim gibi sevgi, bağı, yakın sosyal ilişkiler oluşuyor ister istemez. Çünkü orada manevi bir birliktelik var. Eğer onu gerçekten hissedebiliyorsan manevi bir birliktelik olabiliyor.

Mekân deneyimi birçok yönden kuşatıcı bir işleve sahiptir. Mekâna yüklenen anlam kuşatıcı bir şekilde yapıp edilen her şey üzerinde etkisini göstermektedir. Mekân bu noktada aslında özne için mahrem olarak nitelendirilebilecek manevi hazların birlikte deneyimlendiği bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahremin paylaşılması, kişileri içerideki yüzeysel ilişkilerden ve dışarıdaki kalabalıktan ayırarak kendi aralarında bildikleri özel bir yakınlık kurmalarını sağlamaktadır.

> **Feray:** İlişkilerimize kattığı şey var. Çok derinleşme oluyor. İkili ilişkiler çok derin yaşanıyor o alan içerisinde. Ama ben şunu söylemek istiyorum. Biz bir grubun üyeleriyiz gibi bir duygu oluşmuyor. Tanışıklıklar, farklı alanlarda kesişmeler vesaire oluyor. Sadece bu Sema'da tanıdığımız insanlarla başka bir alanlarda da bir araya gelebiliyoruz.
>
> **Barış:** Yani şöyle düşün, yani bir lamba yandığı zaman etrafında uçuşan bir sürü böcekler, sinekler vardır değil mi? Oraya ne çeker onları? Sıcaklık çeker. Tamam mı? İnsanın fıtratı neyse, enerjisi neyse o da kendi enerjisiyle uyumlanmak için. Evren öyledir zaten. Bir uyumdur.

Pratik, bireysel bir tecrübe olsa da deneyimlenen mekân, kişiler üzerinde etki sahibidir. Örneğin yukarıda alıntıladığımız Barış Bey bu yakın sosyal ilişkilerin kurulması hakkında mekânın enerjisini kastederek, ışığın etrafında toplanan böcek metaforunu kullanmaktadır. Diğer bir deyişle, manevi mekân pratiklerinin kuşatıcı atmosferi, bireysel deneyimlerle yaşanan hazdan daha fazlasını kapsar. Bu bakımdan sosyal ilişkilerin kurulması aslında bu deneyimin bir parçasıdır. Çünkü manevi atmosfere girişin ve profan aleme dönüşün ve bu ikisi arasında gerçekleşenlerin neden olduğu duygusal değişim günlük rutinlerden ayrışarak hafızada yer edinir.

> **Damla:** Hani ister istemez bir konuşma ortamı oluyor. Ama ben daha çok hani gidiyorum oraya bir hâl yaşıyorum ve o hâlde çok mutluyum. Onun dışında hani kimseyle hani o hal gidip de orada sosyalleşip hani o şeyden mahrum kalmak istemiyorum diye düşünüyordum. Sonra işte ayrıldım bir dönem ve geri döndüğümde bu sefer kaynaşma ortamına dahil ettim kendimi. Çünkü bunun aslında bir yolculuk olarak, evet tabii ki o kişinin özeliğinde yaşadığı bir şey ama orada bir alan var ve hep birlikte sema ediyoruz ve orada ister istemez bir bağ oluşuyor aslında. Ve sonrasında onu açtığımda dostluklar, arkadaşlıklar gelişti.

Fiziki alan, bu yönüyle tecrübenin bizatihi bir parçası olarak karşımıza çıkar. Damla Hanım'ın dile getirdiği *"yolculuk"* kavramı, eylemlerin zaman ve zemin bağlamında bütünsel manevi ambiyansın bir parçasını ifade eder.

> **Ecem:** Orada gerçekten bir aile yapısı kuruluyor. Çok keyifli o. Çünkü Sema bitti, hadi dağılıyoruz, yapmıyoruz biz. Sema'mız bittikten sonra bir topraklanalım diye. Oturup böyle bir çaydır, atıştırmalıktır bir şeyler, oralarda sohbet, ilk kez deneyimleyenler ne hissettiler. Hani orada bir, gerçekten bir bağ kuruluyor zaten. Sadece işte döndük gidiyoruz değil

Aynı şekilde tecrübe, daha önce de bahsettiğimiz üzere, o manevi atmosfere girişle ve gerçekleştirilen eylemlerle sınırlı kalmamaktadır. Ecem Hanım'ın ifadesiyle "topraklanma" olarak adlandırılan bu evre, Sema ayininin bitimiyle birlikte oluşan manevi yoğunluğun yatıştırılarak gündelik gerçekliğe yumuşak bir geçiş yapılmasını sağlamaktadır. Katılımcıların eylem biter bitmez dağılmak yerine toplanması, deneyimin bireysel bir tecrübe hâlinden çıkıp kolektif bir aidiyete dönüşmesini sağlamaktadır. Özellikle ilk kez katılanların hislerinin paylaşılmasına alan açılması, sıradan bir sosyalleşme olmayıp, tecrübenin ortaklaşa anlamlandırıldığı, onaylandığı ve yeni bireylerin gruba entegrasyonunun sağlandığı bir işlev de görmektedir. Nitekim *"sadece döndük gidiyoruz değil"* vurgusu, yalnızca işlevsel bir buluşma olmadığını bize gösterir. Bireyler, burada rasyonel veya geçici bir birliktelik değil, duygusal bir bağ inşa etmektedirler. Bu bağın en güçlü ögesi de ritüelin kendisi kadar birlikte paylaşılan alandır.

3.2.3. Dayanışma

Postmodern dini mekânın sosyal dayanışma işlevi, kendisini pratik ve gündelik eylemler üzerinden var etmektedir. Mutfak veya meydan gibi ortak mekânların bakımı için harcanan fiziksel emek üyeler arasındaki bağları pekiştiren temel araçtır. Geleneksel tasavvuftaki "hizmet" kavramı, burada modern bir gönüllülük ve aktif katılım pratiğine dönüşerek kişilere yaşanarak öğrenilen ve deneyimlenen bir birliktelik kültürü sunmaktadır. Yapısı gereği dağınık bir birliktelik de olsa ilişkiler standart bir sosyolojik grup dinamiğinin ötesinde bazen manevi kardeşlik bazen sembolik adlandırmalar üzerinden ilişkiler oluşturulabilmektedir. Bu yönüyle post-modern tekke yalnızca pratiklerin yerine getirildiği gelip geçici bir mekân değil aynı zamanda sosyal bütünleşme ve dayanışmanın kurulduğu işlevsel bir mekân haline gelebilmektedir.

> **Çiğdem:** Yani mesela şu anda da bizde olan hani iki seferdir tanıştığımız bir bacımız var mesela. Hatay'a geldi, yardım etti vesaire vesaire. Hani tanıdığımız ve bizim sohbetimize, muhabbetimize dahil olmuş herkesin yakınlık bağı fark etmeksizin bir derdi olduğunda, bir ihtiyacı olduğunda mutlaka orada olmaya çalışırız yani. Bir talep varsa Mutlaka ama mutlaka yanıt vermeye çalışırız.

Görüşmedeki "iki seferdir tanıştığımız bir bacımız" ifadesi, modern kent hayatının anonimliği ve yalnızlığı içinde grubun bireylere sunduğu en güçlü psikolojik vaattir**.** Bireylerin kan bağı olmamasına veya uzun bir geçmişi paylaşmamalarına rağmen hızlı ve kapsayıcı aidiyet bağların ne kadar hızlı inşa edildiğini göstermektedir. Sosyolojik her grubun bir üye olma kriteri vardır. Bu görüşmede grubun halkasına dahil olmanın tek ve net bir eşiği çizilmiştir: "Sohbetimize, muhabbetimize dahil olmuş herkes..." Sohbet, burada sadece karşılıklı diyaloglardan ibaret bir durum olmayıp, aynı zamanda sosyal bir sözleşmenin imzalandığı görünmez bir mekândır. Birey o sohbete fiziksel veya duygusal olarak katıldığı andan itibaren, grubun sunduğu tüm destek mekanizmalarına hak kazanmış sayılmaktadır.

Geleneksel tekke formu ile ontolojik anlamda farklılıklar barındırsa da görüşmecilerimizin bazıları aslında geleneğe dair semboller üzerinden bir anlatım

sergilemişlerdir. Bu bakımdan mekâna aidiyet ve işleyiş bakımından çoğu done geleneksel sembollerle şekilsel açıdan benzerlik arz etmektedir. Örneğin birçok tekkede eğitimin başladığı ilk ve en önemli yer mutfak olup, kişiye verilen ilk görev de hizmettir. Günümüze gelindiğinde ise Neo-sufilerde karşılaştığımız bu durum ritüeller dışında kalan yeme-içme, temizlik, iş bölümü gibi kavramlar yürütücülerin ya da profesyonellerin hizmetine değil program çerçevesinde bir eğitim gibi görülerek hep birlikte yapılmaktadır. Mutfak üzerinden yapılan karşılaştırma temel saiklerinin farklı olmasından dolayı teorik açıdan tekke eğimi ile birebir uyuşmamaktadır. Fakat burada yapmaya çalıştığımız benzetme mutfağın bir eğitim aracı olması ve bunun kişiyi bireysellikten (tasavvufta benlik ve nefs ile bir ilişki kurulabilir) alıkoyarak özgeci bir deneyim yaşamasına sebep olmasıdır. Bu yönüyle esasında ahlaki bir eğitim sağladığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Bu durum aynı zamanda grup içerisinde sosyal bütünleşmenin ilk olarak mutfakta hizmetle başladığını da bize göstermektedir. En nihayetinde bütün bu süreç çadır ya da karavan kampları gibi profesyonel hizmetlerin bulunmadığı doğa içerisinde değil belli bir işletmenin içerisinde yapılmaktadır.

> **Feray:** Yemek ve temizlik işlerinde, herkes destek oluyor. Tabii bir şefimiz oluyor, destek olan bir şefimiz oluyor, mutfak şefi. Ama herkesi mutfağa gönüllülüğe davet ediyoruz. Yani gönüllülük sistemi oluyor. Çünkü zaten bu gelenek de mutfakta başlıyor. Yani mutfakta işte eğitimlerle başlıyor. Herkes hani bunu deneyimlemeye davet ediyoruz, öyle söyleyelim. Yani bu Anadolu'daki geleneği O paylaşma, yardımlaşma geleneğini orada hep beraber yapma fırsatımız oluyor. Yemeğinden tut da bulaşığına, alanların temizliğinden tut da işte semahanenin düzenine kadar. Her birimiz elin ucundan tutuyoruz yani. Aslında burada bir kültür yaşatıyoruz. Yardımlaşma kültüründe hep beraber yaşatıyoruz ve bundan çok mutlu oluyoruz hepimiz.

İşleyişin yanı sıra anlatılan süreçte kilit nokta aslında bu faaliyetlerin bir deneyim olarak görülmesidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi hizmet faaliyetleri sadece kurallarla belirlenmemiş, aynı zamanda kişinin gelenekleri öğrenmesi ve yaşaması deneyimler üzerinden kurgulanmaktadır. Diğer taraftan dayanışma kültürü sadece mekânla sınırlı kalmamaktadır. İçeride başlayan sosyal ilişkiler gündelik hayatta bir network kurulmasına da olanak sağlar.[38] Aynı zamanda farklı kimliklerdeki manevi oluşumların tabii bir biçimde birbirleriyle iletişim ve etkileşimde olduğunu belirtmişlerdir. Yani her ne kadar farklı kümeler de olsalar, ya beraber bir organizasyon içerisinde bulunarak ya da ortak bir hocadan eğitim alarak bir kesişim noktasında birleşmektedirler.

> **Ceren:** Yani mesela en son *** ile bir çalışma yaptık. Bir müzik videosu çektik ve YouTube'a yükledik. Öyle ortak bir ürün çıktı. Şey yaptık. Şeb-i Arus için 15 Aralık'ta geçen sene böyle Global Sema diye bir şey yaptık. 24 saat bir yayın. Yani işte müzik çektik. Biz iki saat, ikişer saatlik iki set çektik. 10 kişi falan vardı. İşte onu Amerika'da yaşayan bir arkadaşlarımıza yolladık. Ve başka gruplar, iki saat çekti. İşte Avustralya'da bir müzik grubu, gene tasavvuf müziği yapan bir grup çekti. İşte Bulgarya'da bir grubumuz var. Falan böyle yirmi saat doldurdu ve orada canlı yayın videolar konuldu mesela.

[38] Yine saha ile irtibatlı olmayan görüşmelerimizde katılımcılar, bu birliktelikten doğan ilişkilerin profesyonel anlamda bir çıktıya dönüştüğünü dile getirmişlerdir.

Sonuç

Sekülerleşme süreçlerinin dini inançları kamusal alanda marjinalleştirerek dışlayacağı yönündeki klasik beklentiler, günümüz toplumsal gerçekliğiyle tam olarak örtüşmemektedir. Bu çalışma, geleneksel İslam düşüncesi referansları ve ritüellerinin seküler bireyin hayatında tamamen kaybolmadığını, aksine ontolojik bir değişimle "yeni maneviyat biçimleri" olarak kendine yepyeni fiziki alanlar açtığını göstermektedir. Bu yeni maneviyat arayışının vücut bulduğu en somut alan, çalışmada "postmodern tekke" olarak adlandırdığımız yeni nesil dini mekânlardır. Neo-sufi olarak ele aldığımız yeni maneviyatçı özne ve postmodern tekke olarak kavramsallaştırdığımız dini mekân, ontolojik bakımdan geleneksel referanslarından ayrılır. Daha ziyade, o tasavvuf geleneğinin sembol ve ritüellerini günümüz insanının psikolojik ihtiyaçlarına göre yeniden tasarlayan esnek toplanma alanıdır. Modern sonrası dönemin "ne versen gider" (everything goes) esnekliği de bu mekânların kurgulanmasında belirleyicidir. Bu yeni alanlar, geleneksel bir yapıdan çok, tasavvuf terminolojisi ile bugünün modern beklentilerinin romantik bir şekilde harmanlandığı, kişisel tecrübeye dayalı anlamlar taşıyan yerlerdir. Çalışmada bu yeni toplanma alanlarına "tekke" dememizin sebebi, kelimenin etimolojik ve tarihsel anlamı değil, toplumsal hafızadaki tanıdık dinî yapı ile günümüzdeki bu yeni mekânlar arasında sosyolojik bir bağ kurulmak istenmesidir. Tarihsel bir kavramı bugünün modern mekânları için kullanmak anakronizm riski taşısa da şehirdeki bu yeni manevi alanların üstlendiği rolü anlatmak için "tekke" kavramı son derece kullanışlı bir benzetmedir.

Diğer taraftan post-modern tekke fenomeni ile geleneksel tekke kurumu arasındaki benzerlikleri; "manevi" pratiklerin yerine getirilmesi ile doğrudan işlevsellik, eğitim, sosyalleşme, dayanışma ve manevi/ruhsal iyi oluş sağlaması gibi daha subjektif tecrübeler ile dolaylı işlevsellik ve tarihi dini yapı ve merkezlerin veya doğanın (imkân dahilinde) tercih edilmesini ve buralara öznel/duygusal anlamlar yüklenmesini kapsayan sembolik işlevsellik şeklinde sıralayabiliriz.

Araştırmanın bulguları, Neo-Sufi pratiklerinin deneyimlendiği alanın sabit mimari yapıya bağımlı olmadığını göstermektedir. Postmodern tekkeler, apartman dairelerinde, dans stüdyolarında, kültür sanat merkezlerinde veya tabiat içerisinde geçici olarak kurulan, taşınabilir ve esnek bir zemin olarak karşımıza çıkar. Bu ortamlar büyükşehirlerin hızlı, rekabetçi ve güvencesiz akışını kesintiye uğratan, zamanın yavaşladığı, statülerin askıya alındığı ve katılımcıların başka bir gerçekliği deneyimlediği sığınaklar işlevi görmektedir. Görüşme verilerimizde öne çıkan "mutfak" ve "alan" eylemleri, fiziksel çevrenin sadece bir toplanma alanı olmadığını, gönüllülük ve hizmet ortak emek üzerinden eşitlikçi bir sosyalleşmenin inşa edildiği bir zemin olduğunu kanıtlamaktadır. Katılımcıların mutfakta bulaşık yıkarken veya yemek hazırlarken yaşadıkları süreç, onları pasif birer deneyimleyen özne olmaktan çıkartarak, topluluğun aktif ve üretken birer parçası haline getirmektedir. Bu fiziksel esneklik, sosyal ilişkilerin niteliğini de dönüştürmüştür.

Geleneksel tarikatlardaki şeyh/mürit eksenli dikey itaat, söz konusu Neo-Sufi gruplarında yerini çoğunlukla kardeşlik/yoldaşlık gibi yatay bir dayanışma ağına bırakmıştır. Çok az bir katılımcı hoca-öğrenci ilişkisi üzerinden bir tanımlama yapmıştır. Öte yandan söz konusu neo-sufi gruplarda manevi bir gelişimden daha ziyade teorik ve bedensel pratikler üzerinden bir eğitim söz konusu olduğu için şeyh-mürit kavramları üzerinden okumak zorlama bir benzetme olacaktır. Postmodern tekke, aynı zamanda günümüz insanının

kalabalıklar içerisindeki yalnızlığına karşı, psikolojik iyi oluş sağlayan bir sosyalleşme imkânı sağlamaktadır. "Mahrem" bir deneyimin paylaşıldığı bu güvenli ortam, kişiler arasında kurgusal bir yakınlık tesis ederek, şehrin anonimliğine karşı sıcak bir cemaat hissi yaratmaktadır. Tesis edilen kurgusal yakınlık, klasik anlamda bir din kardeşliği ya da tarikat yoldaşlığı gibi varoluşsal bir betimlemeden ziyade, deneyime dayalı bir duygudaşlık olarak nitelendirilebilir.

Coğrafi ve sınıfsal açıdan bakıldığında, incelenen hareketlerin Türkiye'de homojen bir dağılım göstermediği ve bu yapıların çoğunlukla büyükşehirlerdeki eğitimli, seküler ve orta-üst sınıf kesimler arasında taban bulduğu görülmektedir. Bu kitlenin, ülkenin diğer bölgelerine nazaran farklı bir sosyokültürel dokuya sahip olan Ege ve Akdeniz sahil şeritlerinde yoğunlaşması tesadüfi değildir. Doğa ile iç içe olma, inziva arzusu ve alternatif yaşam tarzlarına alan açan yapı, bu coğrafyaları söz konusu gruplar için birer çekim merkezi haline getirmiştir.

Sonuç olarak, incelenen "postmodern tekke" fenomenini, modern ile geleneğin, bireyselleşme ile cemaat olma arzusunun, dünyevi pratikler ile uhrevi arayışın sentezlendiği yeni bir manevi arayış modeli olarak görmek daha doğru olacaktır. İncelenen yapılar, insanları dünyadan koparmadan, onlara gündelik hayatın krizleriyle baş edebilecekleri manevi bir deneyim ve sosyal destek ağı sunmaktadır. Gelecek çalışmaların bu toplulukların dijital mecralardaki varlığını, medya ve popüler kültür ile etkileşimlerini, tarihsel ve sosyo-politik çerçevede toplumsal dini yaşantı ile ilişkilerini incelemesi, din sosyolojisi başta olmak üzere Türkiye'deki sosyal bilimler literatürüne önemli katkılar sağlayacaktır.

Değerlendirme / *Review*	:	Bu makalenin ön incelemesi bir iç hakem (editör), içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelenmiştir. / *This article was pre-reviewed by one internal referee (editor) and its content reviewed by two external referees using a double blind review model.*
Etik Beyan / *Ethical Declaration*	:	Çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan 27/05/2025 tarihinde alınan 286 numaralı etik kurul onayı çerçevesinde yürütülmüştür. / *This study was conducted in accordance with Ethics Committee Approval No. 286, issued by the Erciyes University Ethics Committee for Social and Human Sciences on May 27, 2025.* Yapılan nitel görüşmelerin ses kayıtlarının metin transkripsiyonunda TanskriptorAI yapay zeka aracından faydalınılmıştır. Ayrıca metnin grameri açısından düzenlenmesi hususunda üretken yapay zekâ araçlarından akademik kabule uygun ölçüde faydalanılmıştır. / *The TanskriptorAI artificial intelligence tool was used to transcribe the audio recordings of the qualitative interviews. Additionally, generative AI tools were used to the extent appropriate for academic acceptance to edit the text for grammatical accuracy.* Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study.*
Etik Bildirim / *Complaints*	:	dergi@milelvenihal.org
Benzerlik Taraması / *Similarity Check*	:	Ithenticate
Çıkar Çatışması / *Conflict of Interest*	:	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*
Yazarlık Katkısı / *Authorship Contribution*		1. Yazar/ *1st Author* %50 - 2. Yazar / *2nd Author* %50
Finansman / *Grant Support*	:	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants, or other support was received.*
Telif Hakkı & Lisans / *License*	:	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.*

Kaynakça

Akbaş, Arif. "Dijital Transcendans Kuramı: Post-seküler Toplumda Dinî Deneyimin Sanal-Mekânsal Yeniden İnşası". *Din ve İnsan Dergisi* 5/10 (29 Aralık 2025), 230-258. https://doi.org/10.69515/dinveinsan.1704790

Alıcı, Mustafa. "Postmodern Çağda Din Bilimlerine Göre 'Kutsal', 'Mabet' ve 'Dine Davet' Dikotomileri: Krizler, Meydan Okumalar ve Olası Yanıtlar". *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2023), 23-54. https://doi.org/https://izlik.org/JA38RW86XE

Augê, Marc. *Yok-Yerler*. çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Diamon Yayınları, 2016.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. ed. Kaan Durukan. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 1. basım., 2017.

Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

Beck, Ulrich. *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru*. çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Dogan. Istanbul: İthaki, 1. bas., 2011.

Bell, Daniel. "Kutsalın Dönüşü". *21. Yüzyılda Dinin Geleceği, Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2020.

Berger, Peter L. vd. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi (Modern İnsanın Yönelimi)*. Ankara: Heretik Yayınları, 1. Basım, 2015.

_____. "Secularism in Retreat". *Secularism in Retreat* No. 46/Winter (97 1996). https://www.jstor.org/stable/42895127

Cansever, Turgut. *İslamda Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye'de spiritüel arayışlar: deizm, yoga, budizm, meditasyon, reiki vb*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. baskı., 2022.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Ahmet Bacanak. Ankara: Siyasal Kitapevi, 3. Baskı., 2013.

_____. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Yayınları, 5. Baskı., 2021.

Çelik, Celaleddin. *Sekülerleşmenin Ötesi Post-Seküler Dünyada Din ve İslam'da Sekülerleşme*. Konya: Çizgi Yayınevi, 1. Basım, 2025.

Çokoğullar, Emel. "Post-Sekülerizm Tartişmalari: Yeni Olan Ne?" *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (06 Haziran 2022), 43-66. https://doi.org/10.26468/trakyasobed.1003641

Dereli, Mustafa Derviş. "Hervieu-Léger Sosyolojisi: Gelenek, Din ve Hafıza İlişkiselliğinde Bir Sekülerleşme Analizi". *Journal of Humanity and Society (insan & toplum)* 12/3 (Eylül 2022), 159-192. https://doi.org/10.12658/M0678

Dereli, Mustafa Derviş. "Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi". *Bilimname* 47 (30 Nisan 2022), 303-342. https://doi.org/10.28949/bilimname.1079329

Eliade, Mircea. *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. çev. Ali Berktay. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2023.

Geçioğlu, Ahmet Rifat. "Din Psikolojisi mi, Din ve Maneviyat Psikolojisi mi?" *Bilimname* 0/29 (2015). https://search.trdizin.gov.tr/en/yayin/detay/236263/din-psikolojisi-mi-din-ve-maneviyat-psikolojisi-mi

Gezgin, Mehmet Fikret. "Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 22 (2011), 183.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı., 1994.

Göle, Nilüfer. *Seküler ve dinsel: aşınan sınırlar*. çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis, 1. basım., 2012.

Kazıcı, Ziya. "Osmanlılarda Tekkeler" 5/44 (01 Ekim 1982), 29-34.

Köse, Ali (ed.). *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2020.

Lefebvre, Henri. *Mekanın üretimi*. çev. Işık. Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, İkinci Baskı: Eylül 2014.,

2014.

Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2009.

Nane, Pelin vd. "Spi/ritüel: Balçova Cemevi Üzerine Bir İnceleme". *Mimarlık ve Yaşam* 9/1 (2024), 195-216. https://doi.org/10.26835/my.1404448

Neuman, Lawrance W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. 2 Cilt. Ankara: Siyasal Kitapevi, 8. Basım, 2020.

Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. Istanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2020.

Weber, Max. *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu*. çev. Milay Köktürk. Istanbul: BilgeSu, 2011.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.

§