

Giriş

İslamiyet’in on üç asırlık hilafet müessesesi Türkiye’de 3 Mart 1924’te sonlandı. Halifelğin Sünni müslümanlığın en üst otoritesi oluşu esasen teorik bir tasavvurdu. Malum olduğu üzere dini ve siyasi otoriteyi birlikte içeren bir liderliği çoğu zaman temsil edemedi. Siyasi otorite (sulta) tarihi süreçte genellikle çeşitli adlardaki paralel siyasi iktidarların elinde oldu. Bunun yanı sıra alimler zahiri dini bilginin imal, murakabe ve temsiliyetini başka bir otoriteyle paylaşmak istemedi. İlerleyen süreçte medresenin icadıyla birlikte ulema en azından büyük bölümüyle kurumsal bir kimlik haline geldi. Öte yandan manevi otoriteyi temsil iddiasıyla genellikle tarikatlar üzerinde şekillenen diğer bir liderlik çeşidi yer yer medreseye, hatta marjinal ölçekte de olsa siyasete alternatif bir kurumsal kisveye büründü. Bu minvalde, hilafet makamını da üstlenmiş olan Osmanlı saltanatının 20. yüzyılın başında yıkılışı ve yerine İslami değer ve kurumları siyaset ve devletten soyutlayacak olan seküler-laik nitelikli Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu, Türkiye’deki söz konusu geleneksel dini liderlik yapılarında eskisine nispetle teori ve pratikte farklılaşmaları beraberinde getirdi. Modern liderlik çeşitlerini de bu arada ortaya çıkardı. Bu çalışmamız söz konusu liderlikleri kendi özgün karakterleriyle ve daha çok birbirlerine alternatif oluşları ve karşıtlıkları düzleminde incelemeyi amaçlamaktadır.

Hilafetin Türkiye’de hakikaten mülga olup olmadığı özellikle dindar ve İslamcı çevrelerde daima gündemde olan bir soru oldu. 431 sayılı kanunun ilk maddesindeki “*Halife hal’ edilmiştir. Hilâfet, Hükümet ve Cumhuriyet mânâ ve mefhumunda esasen mündemic olduğundan hilâfet makamı mülğadır*” ibaresi, hilafet vazifesinin esasen seçilmiş meclise devredildiğini, dolayısıyla devletin hala İslami vasfını devam ettirdiğini ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e bir sürekliliğin bulunduğunu savunan bazı muhafazakârlar için bir kanıt değerindeydi. Halbuki aynı meclisin ve ona bağlı idarenin bilahare çıkarttığı İslami kaidelere muhalif birçok kanun ve karar, meclisteki sözde örtülü hilafet otoritesine mâl edilebilecek cinsten sonuçlar değildi. Zaten hem İslam aleminde hem de Türkiye’de bu hadise artık hilafetin ve İslami-şer’i idarenin sonlandırıldığı şeklinde anlaşıldı. Yeni Türkiye’nin rejimi ve siyasi gidişatı belli olmuştu. Halidi-Nakşi bir dini lider olan Şeyh Said 1925’te Doğu Anadolu’da silahlı bir ayaklanma başlattığında tek gayesinin şeriatı ikame etmek olduğunu açıkça dile getirdi. Beyannamelerinde şöyle diyordu: “*Halife sizi bekliyor. Hilafetsiz müslümanlık olmaz. Hiçbir halife memleketten çıkarılamaz. Şiarınız dindir. Şeriat isteyiniz. Şimdiki hükümet mütemadiyen dinsizlik neşretmektedir. Kadınlar çıplaktır. Mekteplerde dinsizlik ilerliyor*”.¹

Şeyh Said ayaklanması başta olmak üzere Cumhuriyet’in ilk yıllarında din gayretiyle çıkartılan isyanlar şahsa odaklı ve mahalli kalmışlardı. Çoğunlukla çete ya da aşiret hareketi halinde seyrettiklerinden, bu kalkışmalarda siyasi bilinç eksikliği kendini

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Behçet Cemal, *Şeyh Said İsyanı*, İstanbul: Sel Yay., 1955, s. 48.

göstermektedir. Öte yandan meşru siyasi sahada ve basın-yayında dinî muhalefet oldukça cılızdı. Önderlik yapabilecek şahsiyetlerin varlığına rağmen güçlü ve sistemli bir kadro hareketinin bu yıllarda çıkmamasını Ertürk, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin çok özel şartlarına bağlar. Öncelikle İslami kesimler devletin varlığına savaş açmış işgalci emperyalist güçlere karşı Mustafa Kemal'in liderliğinde istiklal mücadelesi yürüten ekip içinde yer almayı zorunlu görmüşlerdi. İkinci olarak hem istiklal mücadelesinde hem de yeni rejimi oturtmanın ilk hamlelerine kadar geçen süreçte Mustafa Kemal'in faaliyetleri genel olarak İslami motifler taşımaktaydı. Son olarak, rejimin konsolidasyonu sürecinde uç vermeye başlayan dini yönelimli muhalefet, gerektiğinde şiddet kullanılarak bastırılmış, daha önemlisi padişahlık yanlısı irticacı ve emperyalistlerin işbirlikçisi olarak gösterilmişti.²

1928'deki anayasa değişikliği ile devletin dininin İslam olduğu maddesi kaldırılmış, 1937'de ise laiklik ilkesi anayasaya girmişti. Buna rağmen yeni rejimin benimsediği laiklik politikası, dini yok etmek değil onu kontrol etmek veya dönüştürmek gayelerini gütmekteydi. Bunun basın-yayın gibi sivil vasıtaları bulunmakla birlikte, ağırlıklı vazife resmi nitelikli dini kurumlardaydı. Bu kurumlar yeni Türkiye'de dini hayatın idaresinde, ayrıca dini bilginin üretimi ve neşrinde sorumlu ve işlevsel kılındılar.

1. Dini Otoritenin Resmi Yüzü

Osmanlı protokolünde şeyhülislam, sadrâzamdan sonra ikinci sırada yer almaktaydı ve iftâ makamının başı sayılmaktaydı. Müftü, kadı ve müderrislerin tayin ve azilleri ile idarelerini üstlenen şeyhülislamlık makamı veya diğer adıyla meşîhat, daha sonraki süreçte dergahlara şeyh tayinlerini de mesuliyeti altına almıştı.³ Bu bakımdan şeyhülislamlık sadece iftânın değil, adalet ve eğitim teşkilatının, vakıfların, ayrıca özünde sivil yapılar olan tarikat ve dergahların da idaresini deruhte etmekteydi. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki idari değişiklikler icabı şeyhülislamlık Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'ne dönüştürüldü. Hilafetin 1924'deki ilgasıyla birlikte bu vekalet de kaldırıldı. Bu karara paralel olarak şer'iyye mahkemeleri kapatıldı. "Tevhid-i Tedrisat" ve "Tekke ve Zaviyelerin Seddine Dair" kanunlarla birlikte medrese ve tekkelerin meşru mevcudiyeti ve resmiyeti sona ermiş oldu.

Bu olanlar, yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin dini sahanın tümünde yetki ve sorumluluklarından vazgeçmesi olarak görünse de sonuç böyle gelişmedi. Bilakis devlet bünyesinde resmi bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı ihdas edildi. Diğer taraftan İstanbul'daki 1900 kuruluş tarihli Dârülfünûn'a bağlı Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi, medreseler kapatılmış olmasına rağmen İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi adıyla resmi düzlemde varlığını devam ettirdi.

1.1. Diyanet İşleri Başkanlığı

"Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiyye-i Umumiyye Vekaletlerinin İlgasına Dair" 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı devrim kanunun ilk maddesine göre, "Türkiye

² Ahmet S. Ertürk, "Türkiye'de İslamî Hareketin Gelişim Süreci", *Dünya ve İslam*, Yaz/1990, s. 105.

³ Geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 39, s. 91-6.

Cumhuriyeti’nde muamelâtı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükûmete ait olup dini mübini islâmın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında (Bir Diyanet işleri reisliği) makamı tesis edilmiştir”. Laiklik ilkesinin çok tekrarlanan “din işlerinin devlet işlerinden ayrılması” tanımı bu yüzden Diyanet kurumlaşması karşısında anlamını yitirir. Başbakanlığa bağlanmış olan bu kurum siyasetin doğrudan denetim ve müdahalesine imkân verecek bir statüdedir. Tanör’ün ifadesiyle, Diyanet İşleri Başkanlığı teknik bir kamu hizmeti olarak tasarlanmıştı. Yetkileri sınırlıydı ve ruhani bir otoritesi yoktu. Kurumun, rejimin talepleri doğrultusunda İslam’ın kamudan soyutlanıp kişiselleştirilmesine katkıda bulunması isteniyordu. Dinin siyasal ve toplumsal alana karışması ihtimaline karşı bir tedbir vazifesi üstlenmişti. Ayrıca laikleştirme politikasına dini meşruluk kazandırma görevini yüklenmişti.⁴

Berkes’e göre 429 sayılı kanunun asıl önemi, kurumun dini yetkilerinin sınırlarını belirlemesiydi. Hristiyanlıktaki gibi bir üst ruhani liderlik mevkii şeklinde tasarlanmamıştı. Bir ilahiyat doktrini, dogma veya mezhep benimseyerek müminleri bunlara uymaya sevkedecek bir görevi de asla olmayacaktı. Dini yorumlama yetkisi olmadığı gibi, devletin mevzuatını dini açıdan değerlendirecek bir vazifesi de bulunmamaktaydı. O halde Diyanet’in kamusal görev alanı Türkiyeli müslümanların inanç gereklerini ve ibadetlerini yerine getirmelerini mevzuatın izin verdiği hürriyet çerçevesinde temin etmekle sınırlı kalmaktaydı.⁵ “Kuruluş ve Görevleri Hakkında” 1965 tarihli kanun Diyanet İşleri Başkanlığı’na şu üç hususta yetki ve sorumluluk yüklüyordu: İslam Dini’nin inançları, ibadet, ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek. Muâmelât/hukuk sahasının kurumun görev tanımında yer almadığı açıkça görülmektedir ve bunun nedeni zaten bellidir. Bu husus bir tarafa, tevdi edilmiş bu mühim vazifelerin mesuliyetiyle gayri mütecanis bir şekilde Diyanet sürekli küçük düşürücü ithamların da muhatabı olmaktaydı. Mesela meclisteki bütçe görüşmelerinde Diyanet İşleri Başkanı’nı Tapu Kadastro Müdürü’yle eşdeğerde tutan konuşmalar yapılmaktaydı. Hakikat de bundan fazlası değildi. 1927’de hutbelerin, 1932’de ezanın Türkçeleştirilmesi, 1934’te Ayasofya Camii’nin müzeye çevrilmesi gibi mühim kararlar devlet nezdinde alınmış, Diyanet’in ise ya görüşüne hiç başvurulmamış ya da aykırı görüşü olmasına rağmen bu kararları uygulamaya, hatta doğruluklarını savunmaya mecbur bırakılmıştı.⁶

Tüm bunlar Diyanet’in Türkiye Cumhuriyeti devleti ve Türkiye tipi laiklik için vazgeçilmez konumunu gölgelememelidir. Diyanet teşkilat kanununun laiklik ilkesine aykırılığı iddiasıyla Birlik Partisi tarafından açılan davanın reddinin Anayasa Mahkemesi’nce yazılan 1972 tarihli gerekçesinde, Diyanet’in “dini değil idari” bir teşkilat olduğu vurgulanmaktadır. Gerekçe yazısında, birçok tarihi nedenin ve mevcut

⁴ Bülent Tanör, *Kuruluş Üzerine On Konferans (Türkiye: 1920 Sonraları)*, İstanbul: Der Yay., 1996, s. 158.

⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., 2003, s. 535.

⁶ İsmail Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 39-43. Diyanet teşkilatının Türkiye Cumhuriyeti devleti içerisinde ve laiklik ilkesi bağlamındaki pozisyonu, yetkileri, faaliyet alanları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah Yay., 2008, s. 61-92.

ülke koşullarının doğurduğu bir zorunlulukla ortaya çıkan bu kurumun dini taassubun önlenmesi ve böylece Türk milletinin çağdaş uygarlık seviyesine yükseltilmesi için bir çözüm yolu olduğu dile getirilmektedir.⁷ Hatta Diyanet'in kaldırılmasını veya statüsünün değiştirilmesini teklif dahi etmek, "laiklik ilkesinin ihlali" gerekçesiyle parti kapatma sebebi sayılmıştır. Diyanet'in bir devlet kurumu olmaktan çıkartılması gerektiğini parti programında ifade eden Demokratik Barış Hareketi Partisi'ne 1996 yılında açılan kapatma davasının iddianamesinde Başsavcı Vural Savaş, partinin bu talebinin laikliğe aykırı olduğunu şu gerekçeye dayandırmıştı: "*Devletin din işlerine karışmaması, dinin cemaatlere bırakılması halinde, devletin kamu düzenini sağlama amacıyla ve inzibati düşüncelerle dinî işlerin bir kesimine karışmasına olanak veren ve hatta bunu gerekli kılan laiklik ilkesi çiğnenmiş olacak, Cumhuriyet, onun nitelikleri arasında sayılan ve değiştirilmeyeceği kabul edilen laiklik niteliğinden soyutlanmış olacaktır*".⁸

Anlaşıyor ki İslami faaliyetlerin bir kısmının riyasetinin bir devlet kurumu olarak Diyanet'in uhdesine verilmesi Türkiye tipi laikliğin önemli bir gereği idi. Dinin cemaatlere veya doğrudan halkın insiyatiline bırakılması türünden bir uygulama bu çeşit laikliğe aykırı görülmektedir. Neyse ki Diyanet'in özellikle tek parti dönemindeki kadrolarının genellikle iyi niyetli ve idare-i maslahatçı ama lüzum görüldüğünde kararlı tavırları, en azından bu kurum kaynaklı olarak dini hayat üzerinde oluşacak tahribatı asgari düzeyde tutmuştur. 1924'ten itibaren Diyanet teşkilatında üst düzey vazifelerde bulunan ve 1947-1951 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Ahmet Hamdi Akseki, bu kadroların üst seviyedeki bir örneğini teşkil edebilir. İslamcı şair ve hareket adamı Necip Fazıl onunla ilgili şöyle bir anekdot aktarır:

"Hocam, dedim ona; günün şartlarına göre siz bu makamda oturacağınıza sırtınızda bir kufe, kanalizasyon temizleyiciliği yapsanız ve necaset taşısanız daha hafif olmaz mı?" "Yüzü kireç kesildi. Hakkın var Necip Fazıl, dedi; fakat ben bu makama, daha fazla kötülüğe mâni olmak için katlanıyorum".⁹

Diyanet'e biçilen söz konusu sınırlardaki dini liderlik vazifesine rağmen kurumun ve ona bağlı yüksek birimlerin başına muteber hocaların getirilmesini Kara, Diyanet'in halk nezdinde meşrulaştırılması teşebbüsü olarak açıklar. Kara'ya göre, yeni rejimle bütünleşmemiş ulema ve meşayih toplumda hala yüksek itibarını muhafaza etmekteydi ve onların etkili statülerini alternatifleri üzerinden zayıflatmak için devlet özellikle dini endişelere sahip insanlar nezdinde muteber kişileri Diyanet'in üst riyasetine tayin etti.¹⁰ Bu durum baştaki hükümetlerin ideolojik kimliklerinin, söz konusu tayinlerdeki insan tercihlerinde ve onların görev sürelerinin uzunluğu veya kısalığında belirleyici olmadığı anlamına gelmemektedir. Özellikle 1970 sonrasındaki tayin ve azillerde sol, merkez sağ veya İslamcı partilerin ya da darbe yönetimlerinin Diyanet'in başına kimleri koymak, orada kimleri görmek istedikleri hususu başkan atamalarında esas faktör olarak belirir. Bilhassa koalisyon hükümetlerinde Diyanet'ten sorumlu Devlet

⁷ Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 45.

⁸ Bk. Fazıl Hüsnü Erdem, "TCK'nun 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi: Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2003), s. 56-7.

⁹ İsmail Kara, "Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki", *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, H. Arslan, M. Erdoğan (ed.), Ankara: TDV Yay., 2004, s. 125.

¹⁰ Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 46.

Bakanlığı’nın hangi partiye verileceği haliyle önem kazanmıştır. Üstelik bu başkanların bir kısmı, vazifeleri sona erdikten sonra, kendilerine sahip çıkan partilerin listelerinden seçimlere girerek milletvekili bile seçilmişlerdir.¹¹

Son dönem Osmanlı’sında bir takım İslamcı münevver ve ulema arasında hayli revaçta olan “mezhepler üstünlüğü müdafaa” ve “taklidi zemmedip tahkik, rey ve ictihadı teşvik” edici bir din tasavvurunun, Diyanet’in ilk döneminde yeni rejimin pozitivist yönelimine görece uyumlu bir fikir zemini temin ettiği inkâr edilemez.¹² Ancak Diyanet riyaseti, gözettiği maslahatlar icabı ilk başından itibaren Hanefî-Mâturidî bir dini çizgide konumlanmayı tercih eder. Reyçiliği mühimseyen bir mezhep olması hasebiyle Henefilik aslında bu eğilime çok da tezat teşkil etmez. Akaid ve fıkhıta “millî” bir birliğin sağlanması da tabii ki “ulus devletin icabı” olarak arzu edilmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi 1925 yılında Diyanet’e bir tefsir yazma görevi verdiğinde, Diyanet bu işi Elmalılı Hamdi’den istemiş ve onunla yaptığı sözleşmeye, bu eseri “itikatta Ehl-i Sünnet mezhebine, amelde ise Hanefî mezhebine riayet” ile yazması şartını koydurmuştur.¹³ Bu tercih Türk halkının asırlardır takipçisi olduğu bir mezhebin yeniden teyidi ve Osmanlı ilim geleneğinin muhafazası ve hatta ihyası gibi bir gayeye matuftur. Ayrıca o dönemde hayli revaçta olan modernist Kur’an yorumlarına mahal vermeme gibi bir hedefi de mutlaka gözetmektedir. Zira Türk modernleşmesine paralel bir modern din anlayışını empoze etmeye hevesli birçok gönüllü etrafta mevcuttur. Kısacası, Diyanet’in ilk döneminde dini riyaseti üzerine alan Osmanlı bakiyesi hocalar bu minvalde üzerlerindeki tüm kontrol ve baskıya rağmen bir mesuliyet bilinciyle hareket etmişler, çoğu kez tecdid-ıslah kavramları altında dillendirilen “yenilikçi” veya “modern” fikirlerini muhafazakâr reflekslerle geriye çekmişlerdir.

Söz konusu ettiğimiz idare-i siyaset sonraki dönemlerde de kurumun gidişatında belirleyici olmuştur.¹⁴ Hususen 1980 sonrası dönemde yaptığı teşkilat açılımlarıyla Diyanet’in mezhebi tercihleri, Şâfiî-Eş’arî olan Kürt vatandaşların dini ihtiyaçlarına da cevap verecek bir kapsayıcılığa ulaşmış, ulus devletin aygıtı olmaktan kaynaklı süregelen sorunlar mümkün olduğunca asgariye indirilmiştir. Benzer türden bir açılımın Diyanet’in yurtdışı faaliyetlerinde de yakın zamanda gerçekleştiği söylenebilir. Uzun bir dönem “akraba topluluklar” adı altında Türki toplumlarla sınırlanan dini

¹¹ Konu hakkında örnekler ve değerlendirmeler için bk. Kara, a.g.e., s. 47-50.

¹² 1939-1951 arası Diyanet’te başkan yardımcılığı ve başkanlık yapan Ahmed Hamdi Akseki, *Muhâverâtü’l-muslih ve’l-mukallid* adlı Reşid Rıza’ya ait risaleyi *Mezâhibin Telfiki ve İslâm’ın Bir Noktaya Cem’i* adıyla Osmanlı döneminde Türkçe’ye tercüme etmişti. Akseki’nin bu esere yazdığı mukaddime, mezkur temayülün çok bariz görüldüğü bir metindir. Bk. M. Reşid Rıza, *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, nşr. Hayrettin Karaman, Ankara: DİB Yay., 1974, s. 15-23.

¹³ Sönmez Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlarla) İlişkileri”, *Dini Araştırmalar*, 33 (2009) s. 109.

¹⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu’nun kararlarına baktığımızda bu durumu rahatlıkla tespit edebiliriz. Kurul’un Osmanlı Meşihat kurumundan tevarüs eden bir yöntemle fetvalarını verdiğini, Ehl-i Sünnet ana çizgisinde kalmaya azami gayret gösterdiğini ve fıkıh geleneğini önemseydiğini görmekteyiz. Konu hakkında kapsamlı bir değerlendirme ve örnekler hakkında bk. M. Bülent Dadaş, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13 (2017), s. 47-50. Kutlu, *Diyanet Dergisi*’ndeki yazıların Kurul’un denetiminden geçtiğini, “geleneksel Sünni anlayışa uygunluğu” denetlendikten ve bu doğrultuda önemli müdahalelerde bulunulduktan sonra yazıların yayınlandığını belirtmektedir, bk. Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 113-4.

hizmetler, başkan Mehmet Görmez zamanında AK Parti iktidarının da onay ve desteğiyle “gönül coğrafyası” adı altında daha ümmetçi bir çerçevede genişletilmiştir.¹⁵

Diyanet’in dini riyaseti konusunun bir başka boyutu, kurumun cemaatlerle olan ilişkisidir. Birçok dini cemaat Diyanet’in resmîyeti karşısında sivil bir alternatif otoriteyi kendilerine hak gördüğü için doğal bir rekabet ister istemez ortaya çıkacaktır. Laiklik ilkesi icabı devletin bir dini kurumunun olmaması gerektiği çıkarımından hareketle 1945 gibi erken bir tarihten itibaren Diyanet’in cemaatlere devri meselesi daima tartışılan bir konu olmuştur.¹⁶ Bu tartışmanın bir alt boyutu cemaatlerin Diyanet’te bağımsız temsili konusudur. Mesela 1963’te Diyanet’le ilgili bir yasa tasarısında kurum bünyesinde bir “cemaatler müdürlüğü” kurulması teklif edilmiş, fakat “tefrikaya sebebiyet vereceği” gerekçesiyle teklif eleştirilmiş ve reddedilmiştir.¹⁷ 1982 anayasasının 136. maddesine girdiği şekliyle, “*genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünişlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir*”. Bu madde milli birlik ve beraberlik, ayrıca iç güvenlik amaçları doğrultusunda Diyanet’in parti siyasetlerinden bağımsız kalmasını kanuni bir mecburiyet haline getirirken, zımnen mezhep, tarikat ve cemaatlerden de kurumun aynı amaçlarla bağımsız olması gerektiğini hükme bağlamaktadır.

1978-1986 yıllarında Diyanet’in başında olan Tayyar Altıkulaç’ın cemaatlerle ve Millî Görüş dahil İslamcı çevrelerle olan hayli gergin ilişkisi iyi bilinen bir husustur.¹⁸ Altıkulaç 12 Eylül darbe yönetiminin din ve laiklik politikalarının teşkilinde, özellikle cemaatlerin siyasi merkezle irtibatlarının yeniden organize edilmesinde başroldeydi.¹⁹ Dönemin elverişli politik koşullarında güçlendirilen, içeride en ücra köylere kadar uzanan, yurtdışında ise temsilcilikleriyle birçok kıtada görünür olan teşkilat, camiler ve Kur’an kursları üzerinden halkın nabzını tutmak suretiyle dini radikalleşme eğilimlerine karşı da daima siper olmuştur. Kurumun “cemaat karşıtlığı” ise bilahare Özal’lı yılların liberal atmosferinde tedricen zayıflamış/zayıflatılmıştır. Cemaatlere bağlı kurs ve camilere Diyanet’in personel ataması ilk planda cemaatlerin zararına gibi gözükse de Kutlu’nun da altını çizdiği gibi bu durum kendi dini anlayışlarını, dünya görüşlerini meşrulaştırmak, ayrıca hukuki takibattan kurtulmak için onlara gayet

¹⁵ “Gönül coğrafyası” kavramının siyasal ve kültürel arkaplanı hakkında bk. Adem Bölükbaşı, “Gönül Coğrafyamıza Dönüş mü?: Adalet ve Kalkınma Partisi Döneminde Coğrafya ve Kimlik İlişisinin Yeniden Tanımlanması”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 7/14 (2021), s. 14-42. Mehmet Görmez’in aynı kavramla alakalı değerlendirmesi için bk. “Mehmet Görmez Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Kitap Serisinin Tanıtım Programında Konuştu”, <https://www.ide.org.tr/TR/detail/mehmetgormezmusluman-dunyadacagdasdusunceserisintanitimprogramindakonustu> (konuşma: 05.03.2022; Erişim: 11.05.2022). Başka bir konuşmasında Görmez gönül coğrafyasını “...sınırların olmadığı...müslümanın bulunduğu her coğrafya” olarak tanımlamaktadır, bk. “Diyanet İşleri Başkanı Görmez Ayasofya’da Konuştu”, <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/diyanet-isleri-baskani-gormez-ayasofyada-konustu-320988.html> (konuşma: 22.06.2017; Erişim: 11.05.2022).

¹⁶ Özellikle CHP içinden gelen bu tür talepler hakkında bk. Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum”, s. 51-2.

¹⁷ Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 110-1.

¹⁸ Mesela bk. Tayyar Altıkulaç, *Zorlukları Aşarken*, İstanbul: Ufuk Yay., 2011, c. 1, s. 481-7, c. 2, 735-757.

¹⁹ Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum”, s. 49.

elverişli fırsatlar sunmuştu.²⁰ Zira atanan resmi personel bu durumda sanki fahri konuma düşmekte, cemaatin kendi personeli ise yönetimi fiili olarak üstlenmektedir. Bu uzlaşmalı “idare” mekanizması, önceki gerginlikleri büyük ölçüde unutturarak ya da üzerini örterek bugüne kadar taşınmıştır.

Ak Parti döneminde, özellikle de 2016 yılı 15 Temmuz darbe girişimi akabinde bazı sivil dini yapıların iktidar ve bürokrasiyle Cumhuriyet tarihinde hiç görülmemiş biçimde yakınlaşma hatta bütünleşme imkânı bulması yine konumuzla ilgilidir. Bu sefer gördüğümüz şey ise bu yakınlaşmanın verdiği cür’etle Diyanet üzerinde devletin çeşitli kanallarını veya siyasilere nüfuzlarını kullanarak baskı kurma girişimleridir. Örneğin “kutlu doğum haftası” hakkında bazı cemaatler marifetiyle oluşturulan tartışma ortamı ve onun getirdiği baskılar,²¹ 2003 yılından itibaren 7 yıl başkan yardımcısı, 7 yıl da başkan olarak Diyanet’i yönetmiş olan Mehmet Görmez’i emekliliğini isteyerek görevini bırakma noktasına getiren nedenlerden birini teşkil etmiştir. Diğer taraftan ise Diyanet’in özellikle 15 Temmuz sonrasında maruz kaldığı “cemaatsel patalojileri teşhis edememe, doğacak muhtemel sıkıntıları öngörememe” suçlamasının izalesi adına aslında resmi görev alanına da dahil olduğu şekliyle cemaatsel oluşumları değerlendirdiği bir rapor hazırlaması hiç iyi karşılanmamıştır. Belki de sadece devlet katında bir iç eğitim ve değerlendirmeye malzeme olsun diye hazırlanan “gizli” etiketli rapor 2019 Nisan’ında basına sızmış, Diyanet bu yüzden raporu sahiplenmek istememiş, Cumhurbaşkanlığı da aynı şekilde rapor iddiasını reddetmiştir.²² Raporun bir çeşit “fişleme” üslubunda kaleme alınmasının hem etik sorunlarının olması hem de her kesimden geniş dindar kesimleri rahatsız edecek bu muhtevayı taşıması resmi makamların bunu kabullenmemesinin başlıca sebebidir.

Bu meyanda Diyanet’in sadece Sünnilerin değil Alevi toplumun da riyasetini yüklenme makamında olup olmayacağı meselesi zikre değer bir mevzu haline gelmektedir. Tarihi süreç incelendiğinde, Diyanet’in bu sorumluluğu kendi üzerine almayı hiç istemediği anlaşılmaktadır. Bugüne gelindiğinde Alevi toplumun önemli bir kesimi de zaten Diyanet’e katılmayı reddetmektedir. Ancak resmi prosedür icabı

²⁰ Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 116.

²¹ Başkan Görmez’in, üzerindeki söz konusu baskıları hafifletmek gayesiyle tertip ettiği Din İşleri Yüksek Kurulu Genişletilmiş İstişare Heyeti II. Toplantısı vesilesiyle yaptığı açıklama için bk. “Diyanet İşleri Başkanı Görmez: Kutlu Doğum Haftası Siret Haftası’na Dönüştürülmeli”, <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/diyanet-isleri-baskani-gormez-kutlu-dogum-haftasi-siret-haftasina-donusturulmeli-/820998> (konuşma: 18.05.2017; Erişim: 11.05.2022).

²² 226 sayfadaki oluşan rapor Kur’an İslamı söylemi; selevi söylem; mehdici ve mesyanik söylem; gelenekçiler; dinî-siyasî teşekküller; Risale-i Nur grupları; tarikatlar; diğerleri başlıkları altında Türkiye’de dinî alanda öne çıkan isim ve teşekkülleri altı bölümde incelemektedir. Raporda bu oluşumlar ve şahısların her biri isim/yapı, kısa biyografi, öne çıkan görüşler, faaliyetler ve değerlendirme şeklindeki alt başlıklarda ele alınmıştır. Raporun sonuç kısmında üzerinde durulan en önemli husus, Türkiye’de dinin temel kaynaklarının doğru anlaşılması için Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakültelerinin rehberliğine mutlaka başvurulması gerektiğidir. Kontrolde geçmiş fikir ve kaideler Milli Eğitim Bakanlığı aracılığıyla halk sathına neşredilecek, resmi adalet mekanizması ise dinî hareketliliğin hukuki denetimini üstlenecektir. Özellikle devletten, bu oluşumların kanuni çerçeveye girebilmesi ve şeffaflıkla denetlenebilmesi için gerekli yasal düzenlemeleri bir an önce yapması talep edilmekte, ayrıca Osmanlı’nın Meclis-i Meşâyih’i benzeri bir özetleme mekanizmasının faydalarından bahsedilmektedir. Bk. “Türkiye’de Dini Gruplar Raporu”, <https://andcenter.org/tr/dini-gruplar/turkiyede-dini-gruplar-raporu/> (Tarih: 02.07.2020; Erişim: 17.07.2022).

“mezhepler üstü” statüde olan Diyanet, Alevilerin devletten talepleri doğrultusunda ve özellikle AB uyum kriterlerinin zorlamasıyla hükümetlerin isteklerine cevaben yer yer küçük ölçekte “Alevilik açılımları” yapmak durumunda kalmıştır. Müftüler, vaizler, kurs hocaları ve imamlara dönük Alevilik konusunda hizmet içi kurslar düzenlemiştir. Muharrem ayında Alevi vakıf ve derneklerle birlikte yurtiçinde birçok kültürel program tertip etmiştir. Cem Vakfı’nın belirlediği altı Alevi dedesi Alevileri bilgilendirsinler diye 2007 yılında Almanya’ya gönderilmiştir. Diyanet ayrıca “Alevi-Bektaşî Klasikleri”ni neşretme projesini başlatmıştır. Bunların Başkanlık yayınlarında basılması düşünülmüş fakat Din İşleri Yüksek Kurulu’nun bazı üyelerinin itirazları neticesinde Diyanet Vakfı yayınlarında basılması kararlaştırılmıştır.²³

Diyanet’in hem devletten ve ideolojisinden hem de cemaatlerden sınırlı ölçüde bağımsızlaşması, bir başka ifadeyle özerkleşmesi seçeneği, kurumun Türkiye’de üstlendiği dini liderliğin mevcut durum ve geleceğini yakından ilgilendirmektedir. Konunun tartışılması yeni değildir. Ali Fuat Başgil (ö. 1967) *Din ve Laiklik* adlı meşhur eserinde Diyanet’in 429 sayılı kuruluş kanunundan bahisle, bu düzenlemenin din ve dünya işlerini ayırmasını, dini işlerin icra ve infazını devlete bırakmasını “normal ve mantıklı bir varış noktası” olarak değerlendirip övmekte fakat aynı kanunun teşkilat ve personeliyle Diyanet’i tümüyle devletin emrine vermesinin “devlete bağlı bir din sistemi” vücuda getirdiğini, bunun ise kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir.²⁴ İlk Ak Parti hükümetinde Diyanet’ten sorumlu Devlet Bakanı olacak olan Mehmet Aydın, 2001’de yayınlanmış makalesinde, Türkiye’nin devlete bağlı din modelinden tedrici bir usul takip ederek vazgeçmesi, Diyanet’in de özerk bir kuruma dönüşmesi gerektiğini söylemektedir.²⁵ 14. Diyanet reisi olarak 1987-1992 yıllarında görev yapan M. Sait Yazıcıoğlu ise, siyasetten olabildiğince arındırılmış idari ve ilmi özerkliğe sahip bir Diyanet’in klasik laiklik tarifine daha uygun düşeceği, “devletin din işlerine karışmaması” tanımının işte o zaman tutarlı ve gerçekçi hale geleceği kanaatini taşımaktadır. “Nasıl bir statü” meselesi ise ülkede demokrasinin ve toplumun gelişmesine paralel olarak süreç içine yayılarak hallolacak bir konudur.²⁶

Ak Parti iktidarının atadığı ilk Diyanet reisi olan Ali Bardakoğlu da aynı şekilde özerklik talebinde bulunmaktadır. 2010 sonrası yeni anayasa hazırlıklarında bu konunun mutlaka ele alınması gerektiğini dile getiren Bardakoğlu, bu özerkliğin “kendi kaynaklarına sahip olmakla” tam manasıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir.²⁷ Bir sonraki başkan Görmez yine özerklik talebi bağlamında bir adım öne geçerek talep edilen maddi kaynakların niceliğini açıklamaktadır. Görmez’e göre Diyanet’in “dini ve milli özerk bir kamu kuruluşuna dönüşebilmesi için” dini eğitim ve dini hizmet amacıyla kurulmuş tarihi vakıfların Diyanet ile birleşmesi yeterli olacaktır.²⁸ Bu talep

²³ Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 117, 123.

²⁴ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 1962, s. 187-190, 203-5.

²⁵ Mehmet S. Aydın, “Avrupa Birliği, Din ve Diyanet”, *İslâmiyât*, 4/1 (2001), s. 17.

²⁶ Halil Kaya, “Diyanet İşleri Başkanlarının Kaleminden Nasıl Bir Diyanet”, *Diyanet Aylık Dergi*, 11 (Kasım 1991), s. 35.

²⁷ “Diyanet Özerklik İstiyor”, Ahmet İnsel’in Ali Bardakoğlu röportajı, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet-insel/diyanet-ozerklik-istiyor-1025109/> (röportaj: 23.10.2010; Erişim: 11.05.2022).

²⁸ “Diyanet Özerk Bir Yapıya Dönüşmeli”, Mehmet Görmez’in 5. Din Şurası’nda yaptığı konuşma, <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/diyanet-ozerk-bir-yapiya-donusmeli/93815> (konuşma: 10.12.2014;

ve temenniler halihazırda ne yazık ki gerçekleşmiş değildir. Belki de 12 Eylül yönetimi dahil ülkenin zor yıllarında kuruma riyaset etmesinin de getirdiği devlet tecrübesiyle, “özerk bir Diyanet” yerine “kaygan zeminden kurtarılmış bir Diyanet” önerisinde bulunan, diğerinin Türkiye şartlarında gerçeklikten uzak bir hayalcilik olduğunu öne süren Altıkulaç,²⁹ bugün gelinen noktada haklı çıkmış olmaktadır.

1.2. İlahiyat Fakülteleri

Medreselerin tümüyle kapanmasını hükme bağlayan 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 4. maddesinde ilahiyat fakülteleri ve din hizmetlerine ilişkin “*Maarif Vekaleti yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirilmek üzere Darülfünun’da bir İlahiyat Fakültesi tesis ve imamet ve hitabet gibi hidemat-ı diniyyenin ifası vazifesiyle mükellef memurların yetişmesi için de ayrı mektepler küşat edecektir*” ifadelerine yer verilmiştir. Buna göre imamlık, müezzinlik, vaizlik yapmak, cenaze kaldırmak, Kur’an öğretmek gibi din hizmetlerinin layıkıyla yerine getirilmesi için alt düzeydeki memurlara verilecek eğitim, ayrıca din uzmanlarını yetiştirecek yüksek eğitim-öğretim devletin sorumluluğuna verilmiş ve kamu hizmeti haline getirilmiştir.

Kanuna binaen yirmi dokuz merkezde ivedilikle açılan dört yıllık imam-hatip mektepleri 1930 yılına gelindiğinde öğrenci yokluğundan kapanmıştı. Diğer taraftan din uzmanlarını yetiştirmesi planlanan fakülte, din derslerinin kaldırılması dolayısıyla öğretmene ihtiyaç duyulmaması ve Diyanet’te yeterli kadro bulunmaması, hâsılı istihdam imkanının kalmaması nedeniyle öğrenci yokluğundan 1933’te kapanmak durumunda kalmıştı. 16 yıl sonra 1949’da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılacaktır. Fakültenin kuruluşu için CHP hükümetinin verdiği kanun teklifinde, “*Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesinin kurulması*” bir ihtiyaç olarak arz edilmekteydi. Burada “mütefenninden ziyade münevver” yetiştirilmesi, yani din hizmetlerini yerine getirmekle mükellef din görevlisinden ziyade dini konularda yetkin ilim insanlarının mezun edilmesi hedefleniyordu.³⁰ Tabii ki okulun ders müfredatı bu gayeye göre şekil almıştı.

Türkiyeli müslümanları dini konularda belirli amaçlar doğrultusunda düşünüp davranmaya sevkedecek ilmi bir altyapı sunması, ayrıca Diyanet için din hizmetlerinde, Millî Eğitim Bakanlığı için de din eğitiminde personel kaynağı olması yönüyle İlahiyat fakülteleri, hoca ve mezunlarıyla en az Diyanet teşkilatı kadar Türkiye’deki dini liderliğin resmi cenahında ağırlığı bulunan bir kurumsal yapıyı teşkil etmektedir. Haliyle Ankara İlahiyat Fakültesi ile başlayan bu kurumlaşma ilk gününden bugüne lehte ve aleyhteki farklı değerlendirmelerin konusu olmuştur. Bu fakültenin ancak bir yüksek ilahiyat filozofu veya sosyoloğu yetiştireceğini fakat dinde mütehasıs bir din

Erişim: 11.05.2022). İdari, ilmi ve mali sahalarda sağlam bir özerklik için vakıfların Diyanet’e bağlanması önerisi çok daha önce 1950’li yılların başında Ali Fuat Başgil tarafından yapılmıştı, bk. *Din ve Laiklik*, s. 205-6.

²⁹ Kaya, “Diyanet İşleri Başkanlarının Kaleminden Nasıl Bir Diyanet”, s. 36.

³⁰ İbrahim Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2017), s. 67-8.

adamı veya alimini asla yetiştiremeyeceğini ileri süren Başgil, alim kişinin zühd ve takva sahibi bir mümin olmasının beklendiğini, halbuki bir ilahiyatçıya “sadece iman üzerinde zeka oyunu oynamanın öğretildiğini” belirtmektedir.³¹ 1954’de yayınladığı *Din ve Laiklik* adlı eserindeki bu sözlerine devamla Başgil, bu tip bir fakülteden din aliminin değil “din tenkitçisinin” yetiştirildiğini söylemekte, kitabın sonunda ise alternatif bir “Yüksek İslam Enstitüsü” projesini arz etmektedir.³² Din alimleri çıkaracak böyle bir yüksek okulun talebesinden “*hem akide sağlamlığı hem de amel bakımından dini salâbet istenilmelidir. Amelsiz ve laubâli din adamlarından cemiyete fayda yerine zarar geleceğini unutmamalıdır*”.³³

1959’da Demokrat Parti iktidarı zamanında 7344 sayılı kanunla İstanbul’da ilki kurulan Yüksek İslam Enstitülerinin Başgil’in projesine ne kadar muvafık düştüğü ayrı bir bahistir. “Mesleki beceriyle donanmış mütefennin yetiştirmeye”³⁴ dönük bir ana gayesi olan bu okullar da nihayetinde 1981’de çıkan YÖK kanunu uyarınca ilahiyat fakültelerine dönüşeceklerdir. Kuruluş şartları ve amaçları bakımından ilahiyat fakülteleri öncelikle laik cumhuriyetin ürünü kurumlardı. Subaşı’nın ifadesiyle “modern cumhuriyetin ilahi/kozmetik açılımı” olarak “sekülerleştirme programına kaynaklık eden bir alan açma girişimi” şeklinde vücut bulmuşlardı.³⁵ Fazla geçmeden, cumhuriyetin ikinci on yılının başında gözden düşmesi ve kapatılması bu misyonunu layıkıyla yerine getirememesi yüzündendi. Dönemin Maarif Vekili Reşit Galip’in cümleleriyle, “... İstanbul Darülfünunu Türkiye münevverliğinin beklediği salâha inkişafa ve terakkiye eremedi. Memlekette siyasî, içtimâî, büyük devrimler oldu. Darülfünun, bunlara karşı bitaraf bir müşahit kaldı”.³⁶ 1949’da açılan fakülteyi, dolayısıyla ikinci bir teşebbüs sayabiliriz.

Türkiye’de ilahiyatın ikinci maluliyeti pozitivist paradigmanın bilimsel icracıları olan üniversiteler içinde kendine yer bulmasıydı. Akıl ve tecrübenin konusu dışındaki gayb alanına bilimler hiyerarşisinde bir mertebe sunmayan üniversite içinde “gayrimeşru” bir yükü üzerinde taşımasıydı. Asırlardır medreselerde okutulan derslerin burada okutulması çok yeni bir tecrübeydi.³⁷ Buna bağlı olarak bu yüksek okullarda hoca ve öğrenci olabilmenin dini bir şartı, çalışırken ve okurken uyulması gereken hususi dini kuralları yoktu. Dahası İslamiyet’i müdafaa gibi bir misyonu da yoktu.³⁸ Bu gerçeğin getirdiği moral yükün bir sonucu olsa gerek, son on yılda hem resmi hem akademik ağızlardan fakültelere “ilahiyat” yerine “İslami ilimler” adının verilmesi talebi ve bazı fakülteler için bu talebin tartışmalar eşliğinde gerçekleşmesi makyaj bir teşebbüs olarak kalmıştır. İşleyiş ve müfredatta aslı itibarıyla bir değişiklik olmamıştır.

³¹ Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 193-4.

³² Başgil, a.g.e., s. 276, 279-294.

³³ Başgil, a.g.e., s. 293.

³⁴ Turan, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi”, s. 69.

³⁵ Necdet Subaşı, “İlahiyat Nedir?”, *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 65.

³⁶ İlhan Tekeli, “Osmanlı İmparatorluğundan Günümüze Eğitim Kuramlarının Gelişimi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yay., 1983, c. 3, s. 664.

³⁷ Yasin Aktay, “Modern Üniversite İçinde İlahiyat Fakültesinin Yeri”, *Yeni Şafak*: 16 Şubat 2022.

³⁸ Vejdi Bilgin, “İlahiyat’ın Dili”, *Yetkin Düşünce*, 4/14 (2021), s. 53-4.

Söz konusu maluliyeti gösteren arazlar ayrıca ele alınmalıdır. Bunlardan ilki ilahiyatın ve mensuplarının bir nevi “ilahiyat mühendisliği”nin nesnesi olmasıdır. İlahiyatçı son tahlilde devletle toplum arasında stratejisini sık sık değiştirmeye zorlanan kanaat önderi konumunda kalmaktadır.³⁹ Bu tabii ki bir meşruiyet sorunudur. Sorunun bir ayağı dinin kendi doğasından kaynaklanır ve dindar insanın zihnindeki din algısının ilahiyatçıya biçtiği rol olarak ortaya çıkar. İlahiyatçı sıfatını taşısa da bu özel grup nihayetinde sıradan (*avam*) müslümanlarla aynı ilahi düsturun muhataplarıdır. Meşruiyet sorununun diğer ayağı, mühendislik çabasının kimden geldiği, ardındaki niyetin ne olduğu ve ne ölçüde siyasetle bağlantılı olduğuyla ilgilidir. Siyasetin müdahalesinin farkedilmesi çoğu kez aksine dini reaksiyonları ortaya çıkartır.⁴⁰ Bu türden handikaplar sonraki bölümlerde ele alacağımız siyasal İslamcı veya sivil cemaatsel inisiyatiflerin dini liderlik söylem ve pratiklerini mümkün ve meşru hale getirmektedir.

Diğer araz, ilahiyatçılığın “din araştırmaları” formatına sıkışıp kalmasıdır. Başlangıçta laik bir tasarının etkisi altında biçimlendiği için ilahiyat öğrenimi giderek bir din eğitimi stratejisi içinde ele alınmıştır. Haliyle, Subaşı’nın ifadesiyle, yeni ve muhtemel gelişmeler dikkate alınmak suretiyle varoluşsal meselelerimizin çözümlenmesinden çok, verili durumun ortaya çıkardığı tartışmaların bir analiziyle kayıtlı akademik format esas kabul edilmiştir ki bu “özgürleştirici bir teoloji arayışından çok işlevsel/araçsal rollere tabi kılınan bir ilahiyatçılık” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹ Öte yandan devletin din alanındaki daraltmaları çoğu zaman ilahiyat araştırmalarının çekiciliğini yok etmektedir. Buna muhafazakar-geleneksel reflekslerin tıkayıcı ve dışlayıcı sonuçlarını eklersek, ortalama söylem, mevcut deneyimleri onaylama işlevinin ötesine geçmeye cesaret edememiştir.⁴² Aktay’ın deyişiyle “...toplumsal değişim ile ilahiyat arasında kurulan her türlü ilişkinin potansiyel olarak veya zımnen taşıdığı ithamlar, ilahiyat üzerinde bir kasvet oluşturmaktadır”.⁴³ Çıkış yollarını ve yeni ufukları göstermesi beklenen araştırmaların kahir ekseriyetinin “tarihsel-arkeolojik” seviyede kalması bu durumun tabii neticesidir.

Söz konusu sıkışmışlığın yol açtığı tansiyonla ve din mühendisliğinden kaçma telaşıyla ilahiyatçı, sadece araştırmacı bir akademisyen olarak kalmanın risksiz sadeliğinin eğer ötesine geçmek istiyorsa, üzerinde hissettiği sorumluluğu doğrudan ve kestirme arz edebilmek için ister istemez söylemde mutlakçı bir pozisyona kendisini konumlandırmaktadır. Bardakoğlu, çokça rastladığımız ve yer yer kullanmaktan kaçamadığımız “İslam’a göre”, “Kur’an’a göre” diye başlayan kategorik ve normatif içeriklerle yüklü cümlelere dikkat çekmektedir. Bu bakıştaki gerçek ve tek İslam tasavvuru, ilahiyatçının kendi kişisel tercihinine kilitlenmiş durumdadır ve Subaşı’nın deyişiyle, kuşkuya mahal vermeyen inatçı bir hakikat iddiasındaki ilahiyatçı kendisini

³⁹ Necdet Subaşı, “İlahiyat(çı)lar Üzerine”, *Emanet*, 10 (Mayıs-Haziran 2001), s. 21-5, <https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/127-ilahiyat-ci-lar-uzerine> (Erişim: 20.05.2022).

⁴⁰ Yasin Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu” *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 58.

⁴¹ Subaşı, “İlahiyat Nedir?”, s. 70.

⁴² Subaşı, a.g.e., s. 72.

⁴³ Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi”, s. 54.

İslam'ın içinden seçtiği belli bir yorumu tarihsel açıdan doğrulamaya adanmıştır.⁴⁴ Müslümanlar ise “gerçek İslamlar” arasında savrulup durmaktadır. Bardakoğlu'na göre Diyanet'in resmi din görüşü imal etmekten ziyade din hizmetlerini koordine eden ve bu hizmetlerin istikrarlı ifası için pratik tercihlerle yetinen bir kurum olarak kamuda yer alması, esasen “gerçek İslamcı” söylemin yanıltıcılığına karşı alınmış bir tedbir niteliğindedir.⁴⁵

Halbuki ilahiyat, Diyanet'e verilmiş rey oluşturma mesuliyetini üstlenmeye öteden beri hazır görünmektedir, hatta söz hakkının her halukârda kendisinde olması gerektiğini düşünmektedir. Bu “belli ölçüde yerinde” talep bilhassa 1990 sonrasında fazlasıyla karşılanmıştır. Profesör ünvanlı ilahiyatçı akademisyenler Diyanet reisliğine ve muavinliklerine atanmışlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliklerinde ve büyük il müftülüklerinde de durum aynıdır. Bu trend devam etmektedir. Fakat şöyle bir gerçekliği bu bağlamda vurgulamak gerekir: Söz konusu akademisyenler hangi ekole yakın ve yatkın olurlarsa olsunlar, iş başa geldiğinde Diyanet'in yukarıda sebeplerinden bahsettiğimiz muhafazakâr düşünce alanı çerçevesi içinde konuşlanmayı munasip bulmaktadırlar. Bu konuda radikal bir ayrılık ve aykırılık şimdiye kadar gözlenmemiş, ciddi bir sorunla yüzleşilmemiştir. Ancak bu *de facto* uzlaşmanın çözüm üretmediğini, yetersiz kaldığını düşünen ve tabir caizse düşüncede tüm iplerin ilahiyatların elinde olmasını talep edenler de yok değildir. Örneğin Kutlu, Diyanet'in mevcut teşkilat yapısı içinde bilginin Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından kontrol edilmesinin özgürce bilgi üretimini imkânsız hale getirdiğini düşünmektedir. “Geleneksel paradigma”nın neredeyse hiç dışına çıkamayan Kurul, seçim ve atamayla gelen üyelerinin tamamı bilim adamlarından oluşsa dahi özgür bilgiyi üretemeyecektir. Bu nedenle bilgi tümüyle ilahiyat'a bırakılmalı, o bilgiyi hizmete dönüştürmek ise Diyanet'e kalmalıdır.⁴⁶ Bardakoğlu “tedbir” derken herhalde böyle bir tekel emeline matuf bir önleme işaret etmişti. Diğer taraftan kendi ihtiyaçlarına binaen Diyanet'in, “din hizmeti” vurgusuyla, insan kaynağını teşkil eden ilahiyat'ın “dini düşünce” üretimi mekanizmasını bozabileceğini dillendiren Kutlu'nun endişeleri dikkate şayandır.⁴⁷ Gerçekten de fakülte programlarının bu amaçla değiştirilmesi teşebbüsü malum olduğu üzere ilahiyat akademiasında son yıllarda büyük rahatsızlıklara yol açan konulardan biri olmuştur.

Tek hakikatçiliğin haddinden fazla yer bulduğu ilahiyatçı dini liderlik vasatı, “ilahiyat ekolleri” gerçeği karşısında anlam ve söylem değerini aslında bir ölçüde kaybetmiş olmaktadır. Bugün Ankara Okulu diye bilinen ekolün menbaini teşkil eden Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'nin, bu fakültenin mezun ve hocalarından Güler'in tespitiyle diğer ilahiyatlar arasındaki farklılığı, felsefe ve sosyal bilimlere ağırlığının fazlalığı ve kuruluşundan beri cumhuriyetin pozitivist-aydınlanmacı ideolojisine bağlı hocaların eksik olmamasıdır.⁴⁸ Hüseyin Atay, Süleyman Ateş gibi klasik medrese eğitimi almış Ankaralı hocaların dahi, mesela kendileri gibi medreseli olan İstanbul Yüksek

⁴⁴ Subaşı, “İlahiyat(çı)lar Üzerine”.

⁴⁵ Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslâmiyât*, 4 (2001), s. 67-9.

⁴⁶ Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, s. 121-2.

⁴⁷ Bk. Kutlu, a.g.e., s. 122.

⁴⁸ İlhami Güler, “Türkiye’de Aydınlar: Dünya Görüşleri ve Okulları” röportajı, *Almıla Fikir ve Kültür Dergisi*, 20 (Ağustos 2014).

İslam Enstitüsü’nün ilk hocalarına nispetle çoğu meselede ana mecra İslami görüşlerden hayli uzak düşen fikirleri Ankara’nın ve Ankara İlahiyat’ın hususiyetleriyle alakalıdır. Karşıt ekolü oluşturan Enstitü’de ise Bekir Topaloğlu, Hayrettin Karaman isimleriyle sembolleşen ve “Nesil Dergisi çevresi” olarak bilinen hocalar gurubu daima ön planda olmuştur. İctihat vurguları, telfik-i mezâhibin icrasını görece rahat tecviz eden yaklaşımları, durağan değil dinamik bir sünnet-i seniyye anlayışında olmaları, bidat ve hurafelere dönük sert tenkitleri, son yüzyıldaki İslamcı tecdid-ıslah gayretlerini medhedip desteklemeleri, bu bağlamda klasik mezhepçi usullerin yer yer dışında hareket etmiş İbn Teymiyye, Dihlevi, Efgani, Abduh, Reşid Rıza gibi zevâta olan muhabbetleri gibi bir dizi sebeple söz konusu Nesil çevresi belli bir kesimin hedefi haline gelmişti.⁴⁹ Mısır’da zamanında Mustafa Sabri, Zahid el-Kevseri gibi Osmanlı bakiyesi ulemanın halkasında yer alan ve bu vesileyle İslam modernistleriyle uzun yıllardır çekişmeleri bulunan Ahmet Davudoğlu’nun başını çektiği diğer çevre de Enstitü’nün kuruluşunda vazife almıştı. Bu çevrenin Nesil çevresine dönük husumeti özellikle 70’li yıllarda bazı cemaatleri ve Necip Fazıl gibi meşhur isimleri de ihtiva edecek hacimde büyümüş, bununla ilgili kitaplar yazılmış, dergiler yayınlanmıştı.⁵⁰ İslami kamuoyunda “gelenekçi-yenilikçi” zıtlaşması olarak yankı bulan karşıtlık, 80’li yılların başında Enstitü’nün fakülteye dönüşme sürecinde “gelenek yanlısı” kesimin bu değişime yeteri kadar ayak uyduramamasıyla zayıfladı. Sadece enstitü ve fakültelerle sınırlı kalmayan, imam-hatip okullarında ve Diyanet kadrolarında da karşılık bulan bu çekişmenin bugün ehemmiyetini kaybettiğini söyleyebiliriz.

Belki de geleneğe sıkı bağlı hocalarla olan çekişmelerinin doğurduğu refleksle temelini klasik metinlerin teşkil ettiği bir ilmi tahkikat mihverinden ayrılmama kararlılıkları ve başkentin bir ölçüde ayartıcı resmi ilişkiler ağından uzakta kalmaları, buna mukabil bir takım tarikat ve İslami cemaatlerin sosyo-kültürel tesir sahasında bulunmaları nedeniyle ki Ankara’yı ünleyen Kur’ancılık ya da tarihselcilik arazları İstanbul’da uzun süre hiç görülmemiştir. En fazla mezhepsizlik ve Vehhabilik ithamlarına maruz kalınmıştır ki, bu nev’iden tenkitler de 1990 sonrasında siyasal İslami çevrelerle ilişkilerin onarılmasının eşlik ettiği bir süreçte tedricen zayıflamıştır.⁵¹ 1960-2000 yılları arasında birçok şehirde faal enstitü ve fakültelerin kurucu kadrolarının ekseriyetle Ankara’dan mı yoksa İstanbul’dan mı mezun oldukları o fakültelerin din dilini bir ölçüde tayin ediyordu. Ancak mezkûr ekollerin simge isimlerinin vefat ve emeklilikle akademiden çekilmesi ve artık toplam sayıları yüzü aşan ilahiyat fakülteleri arasındaki akademik hareketliliğin homojenliği yok etmesi sonrasında bugün geline nokta ekolleşmelerin Türkiye’de İslami düşüncedeki belirleyiciliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Adı geçen ekoller sanırız imal ettikleri ilmi malzemeyi düşünce tarihimize miras bırakarak çok kısa zamanda

⁴⁹ Adı geçen çevrenin ilmi ve entelektüel hüviyeti, tesirleri ve aldığı tenkitler hakkında bk. İ. Hakkı İnal, M. Nurullah Alagöz, “1970’ler Türkiye’sinde Dinde Reform Tartışmaları: Nesil Dergisi Çevresi Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/35 (2016), s. 28-52.

⁵⁰ Ahmet Davudoğlu’nun *Dini Tamir Davaında Din Tahripçileri* (1974) ile Necip Fazıl Kısakürek’in *Doğru Yolun Sapık Kolları* (1978) adlı eserleri bu tür literatürün en tanınmış örnekleridir.

⁵¹ Söz konusu süreç hakkında bk. Philip Dorroll, *Islamic Theology in the Turkish Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021, s. 76-8.

nostaljik unsurlar haline dönüşeceklerdir. Sivil İslami yapılanmaların Türkiye'deki resmi dini liderlik merkezleriyle olan eski meselelerinin -bir kısmı "varoluşsal" olarak açıklanmış olsa da- gelinen durumda önemli ölçüde giderilmiş olması hem ilahiyatlarda hem de Diyanet hizmetlerinde fikri etkileşimi artırmış, tekdüzeliği bozarak ortalama bir fikir-amel çerçevesi ortaya çıkartmıştır. Sıfatına "Sünni ana mecra" diyebileceğimiz, ifrat ve tefrit unsurlarından büyük ölçüde uzak "vasat" bir dini düşüncenin hakimiyetinden rahatlıkla söz edebiliriz.

Dini liderlik açısından baktığımızda, bugün ilahiyatçılar çok sayıdaki fakültede ilmi/akademik çalışmalarını sürdürüyorlar, ihtisas sahalarında kitaplar, makaleler yazıyorlar, tercüme ve tahkik çalışmaları yapıyorlar, konvansiyonel ve dijital medyada düşüncelerini beyan ediyorlar. Millî Eğitim Bakanlığı'nın din öğretimi branşlarında ve Diyanet din hizmetlerinin üst ve alt memuriyetlerinde ve uzmanlıklarında görev yapıyorlar. Bilhassa son iki kurumda, Bilgin'in ifadesiyle, "ilahiyat fakültelerindeki hâkim geleneksel yaklaşım" sürdürülüyor. Bu yaklaşıma aykırı görüşler kendiliğinden ayıklanıyor. Böylelikle toplumsal İslami anlayışta olması muhtemel dalgalanmaların önüne geçilmeye çalışılıyor. Yine ilahiyatçı kadrolar Türkiye dışından gelen farklı dini anlayışlara bir süzgeç vazifesi görüyorlar, zararlılara siper olmaya çalışıyorlar.⁵²

2. Geleneksel Dini Liderlikler

Tek partili 1925-1950 yılları arasında takip edilen din politikalarının sonuçlarını dönemin Diyanet reisi Ahmet Hamdi Akseki 12 Aralık 1950 tarihli raporunda iktidara yeni gelmiş Demokrat Parti yetkililerine şöyle aktarır: *"... Başkanlığın da bugüne kadar din adamları yetiştirecek mesleki bir müesseseye sahip bulunmaması, bugün memleketin birçok yerlerinde hakiki din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçecek, halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam ve hatip bile bulunamamaktadır. Hatta bazı köylerimizde, ölenlerin techiz ve tekfini ile ebedi istirahatlarına tevdi gibi en basit dini bir vazifeyi ifa edecek kimseler dahi bulunmamakta ve cenazelerin kaldırılmadan günlerce ortada kalmakta olduğu senelerden beri işitilmekte ve görülmektedir.."*⁵³ Devamla, bu durumun "kanunen yasak olmasına rağmen" yalancı tarikatların, ayrıca kökleri yabancı bir takım akide ve mezheplerin memleketin her köşesinde yayılmasına neden olduğunu ifade eden Akseki, bunlara mani olacak din adamlarının yetiştirilmesi için ne lazımsa yapılmasını tavsiye eder.

Gerçekten de tabiat boşluk kabul etmemiştir ve hacimleri görece büyük bir takım sivil cemaatler veya en azından küçük çapta bir sempatizan ağı teşkil edecek bireysel sivil inisiyatifler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların bir kısmı geleneksel dini liderliklerin devamı sayılabilecek medrese ve tarikat yapılanmalarıdır. Diğer kısmı ise yeni/modern yöntem ve tarzlarda hareket eden dini cemaatlerdir. Bu arada yine geleneksel alanın dışında "entelektüel" düzeyde dini liderlik talepleri olan şahsiyetler de halkla buluşacaklardır. İmam-hatip okullarının, ilahiyat fakültelerinin açılması, Diyanet'in güçlendirilmesi gibi devlet destekli adımlar -Akseki'nin beklentilerinin

⁵² Bilgin, "İlahiyat'ın Dili", s. 63.

⁵³ Ahmet Hamdi Akseki, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu - III", *Sebilürreşad*, 5/102 (1951), s. 19.

tersine- sivil dini liderlik girişimlerinin önünü kesememiştir. Zaten bu mümkün de değildir. Dinin temel kaynaklarının ihtilafa müsait yapısı, dindarların siyasi ve kültürel tecrübelerinin çeşitliliği, buyurgan resmi din kurumları ve söylemlerinin soğukluğu, özgünlük arayışları, muhalefet ihtiyacı gibi bir dizi sebep daima sivil oluşumların çıkmasını tetiklemiştir. Zaman zarfında yer yer “resmi alan”la uyumlu, yer yer onunla rekabet halinde farklı liderlik sahalarının zuhuru kaçınılmaz olmuştur.

Weber’in meşhur otorite tipolojilerinden devam edersek,⁵⁴ “kanuni-akli otorite” denilen, üstünlük ve önceliklerini -Diyanet ve ilahiyatlarda olduğu gibi- büyük ölçüde atanmış olmalarından yahut görev yaptıkları kurumların resmi ve hukuki ayrıcalıklarından sağlayan otorite unsurları yanında; “geleneksel otorite” denilen, inanç ve değerlerin geleneksel gücünün ortaya çıkardığı, dolayısıyla bir tür tabii saygı ve korkuyla pekişen, bunun için resmi veya kanuni destek ve onaya ihtiyaç duymayan tipte otoriteler mevcuttur ki şimdi konumuz olan medrese ve tarikat kaynaklı dini liderlikler bununla ilgilidir. Bu bölümde Türkiye’de gayriresmi alandaki geleneksel dini liderlik biçimleri ele alınacaktır.

2.1. Medreselerin Otoritesi

Gelenekte “ehl-i zâhir” adı verilen ulema kesiminin merkez müessesesi olan medrese, Osmanlı zamanında resmi alanda kalan ve hukuki statüsü olan bir dini otorite unsuruydu. Cumhuriyet bu resmîyeti ve statüyü lağvetmiştir. Tevhid-i Tedrisat kanunun ilk maddesindeki “*Türkiye dahilindeki bütün müessesat-ı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekaleti’ne merbuttur*” hükmü medresenin kanûnen sonudur.

Medrese geleneksel otoritesinin manevi gücünü esasen silsilesinden alır. Günümüz Hanefî ve Şafiî medrese hocaları icazet denilen bir silsile ile kendi mezhep imamlarına bağlanarak bu “kutsal” zincirin son halkası olurlar. İcazet hocadan talebeye verilen öğretim izni beratıdır. Bizzat hocadan alındığı ve özel bir silsile ile geriye doğru mezhebin imamına, oradan da “ilk fakih” sayılan Hz. Resulullah’a ve nihayetinde Allah’a bağlandığı için akademik bir diplomadan farklı ve çok daha değerli kabul edilir. Bir medresede o medresenin bağlı olduğu itikadî ve fikhî mezhebin klasik metinleri takip edilmektedir. Sarf, nahiv, akaid, tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh gibi daha çok nakle dayanan ilimler yanında muhakeme ve düşünceyi geliştiren kelâm, felsefe, mantık ve matematik de esasen medreselerin müfredatında bulunmasına rağmen, bu ideal denge tarihi süreçte genellikle akli disiplinler aleyhine bozulmuştur. Mezheplerin temel usulüne uygun olarak ve mezhep içinde kalınarak bugüne dair yeni hüküm ve fetvaları üretmek her zaman için mümkün olsa da medresenin gelenekçiliği bu noktada kendini belli etmekte, kitaplara geçmiş tarihi hüküm ve fetvaları önceleyebilmektedir. Muteber hadis mecmualarındaki yalın hadisler ancak mezhep fakihlerinin tercihleri ışığında değer kazanabilmektedir. Tasavvufi metinlere ise fikhin kontrolünde, fikhin onayladığı metinler olmaları şartıyla müracaat edilmektedir.⁵⁵

Hint alt kıtasındaki medreselere benzer şekilde Anadolu’daki Hanefî ve Şafiî medreselerinde görülen önemli özellik, müderrislerin birçoğunun aynı zamanda

⁵⁴ Bk. Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Ankara: Adres Yay., 2005, s. 39 vd.

⁵⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2017, s. 52-5, 85.

tasavvuf erbabı ve tarikat müntesibi olmalarıdır. Nakşibendîliğin bilhassa Hâlidîyye kolunda medrese ile tarikatın sıkı iş birliği bulunmaktadır. Mevlâna Hâlid el-Bağdâdî el-Kürdî (ö. 1827) tarafından 19. yüzyılda tesis edilen bu tarikat yaklaşık on kadar halife üzerinden Anadolu'da yayılmıştır. Hâlidîyye Nakşîliği'nin kendine özgü karakterinde öne çıkan belli başlı motifleri şu şekilde sıralayabiliriz:⁵⁶

a. Şeriata riâyet: Tasavvuf düşüncesinin bâtinî tonu bu tarikatta görece hayli zayıftır. Tarikatların birçoğunun vazgeçilmez bulduğu tartışmalı vahdet-i vücûd anlayışı Hâlidîlik'te epey geri planda kalmıştır. Bunun yerine zâhirî ilimlere önem verilmiştir. Tefsir-hadis geleneğine, Hanefî ve Şâfiî fihhına bağlılık, bu tarikatın medrese ile içiçeliğini sağlamıştır. Hâlidî yolunun *zülcenâheyn*, yani iki yönlü olduğu hep söylenir. Medrese ilmin, dergâh da irfanın kapısıdır. En meşhurları olarak Bitlis'te Norşin ve Ohin, Siirt'te Tillo, Erzurum'da Taşkesen medreselerinin müderrisleri aynı zamanda Hâlidî şeyhleri olarak vazifeliydiler. Günümüzde de bu durum büyük ölçüde devam etmektedir. Of, Çaykara ve Rize'deki medreseler de Hâlidî Nakşîliği'nin kurumlarıdır.

1826'da Yeniçeriliğin lağvedilmesinin sonuçlarından biri bu askeri ocağın bağlı olduğu tarikat olan Bektâşîliğin yasaklanmasıydı. Bektâşî tekkelerinin kapatılmasıyla eş zamanlı olarak Anadolu'ya gelmeye başlayan Hâlidî halifeleri Bektâşîliğin bıraktığı boşluğu doldurmuştur. Bu süreçte sarayın ve İstanbul ulemasının Hâlidîliğe verdiği destek yadsınamaz. Faaliyeti durdurulan birçok Bektâşî dergâhı Hâlidîlere tahsis edilmiştir. Kuşkusuz ki bu desteğin arkasında, bâtinî karakterli bir tarikata karşı kendini şer'-i şerîfe adanmış ve bu bakımdan güven veren bir başka tarikatın tercih edilmesi yatmaktadır. Şeriata uygun bir dini düşünceyi ve davranış biçimini devlet adamlarına telkin etme gayreti, Hâlidîliğe İmam Rabbânî'den tevarüs eden bir hususiyettir.⁵⁷ Dolayısıyla Hâlidî şeyhleri bu hedefi gerçekleştirmek için devlete nüfuz ederek devlet erkânına yakınlaşmayı, böylece toplumun dindarlaşmasına rehberlik edecek öncü bir pozisyona sahip olmayı bir çalışma yöntemi olarak benimsemişlerdir. Osmanlı'yla kurdukları bu türden bağlar sayesinde Hâlidîyye 19. yüzyılda kısa süre zarfında imparatorluğun en etkili tarikatlarından biri olmayı başarmıştır.

b. Hafî zikir ve sohbet: Hâlidîyye cehrî zikre karşı olduğu için coşkulu ayinsel gösteriler ve müzik eşliğinde semâ hoş görülmemiştir. Bu özelliği dolayısıyla Cumhuriyet döneminde yasaklı olduğu ve baskılandığı zaman ve ortamlarda kendini açığa vurmadan faaliyetlerini sürdürme imkanını elde etmiştir. Sohbet denilen nasihate dayalı kişisel iletişim usulünün çok önemli bir tarikat ritüeli olarak bu dini yapıda öne çıkması, tarikat büyüklerinin mesajlarını bağlılarına doğrudan iletmesini sağlayacak bir mekanizmayı işletmektedir. Diğer taraftan sohbetler, cemaatsel dayanışmanın temeli olan tanışma ve birlikteliğin bir aracı olarak hizmet etmektedir.

c. Osmanlı'ya sadakat: Hâlidîler Osmanlı'yı İslamiyet'in muhafızı olan bir hilafet devleti olarak görmüşlerdir. Bu nedenle devletin devamı bir zarurettir. Hâlidî Gümüş-

⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Büyükkara, a.g.e., s. 120-2, 129.

⁵⁷ Şeriat ölçülerinde bir tasavvuf anlayışının belki de en meşhur temsilcisi olan İmam Rabbânî'nin (ö. 1624), dîn-i ilâhî adındaki muharref bir dini anlayışı yerleştirmeye çalışan Babür hükümdarı Ekber Şah karşısındaki mücadelesi ve Ekber'in ölümünden sonra onun oğlu Cihangir Şah'la işbirliği halinde söz konusu kötü dönemin izlerini silmeye çalışması, Hâlidî-Nakşî geleneğinde "devlet ile kurulması gereken ilişkilerin" bir numunesini oluşturmıştır.

hanevî dergahının 1877-1878 Rus savaşına vatan savunması adına gönüllü katılımı böyle bir hassasiyetin neticesidir. Kurtuluş Savaşı’nda da aynı tavır sergilenecek devletin ve hilafetin yaşaması için Ankara yönetimine destek verilmiştir. Söz konusu özellik, görüldüğü gibi bir taraftan “devlet-i ebed müddet” sâikiyle Osmanlı devletine ve onun mirasına sadakat duygusunu beslemiştir; diğer taraftan ise, hilafetin 1924’deki ilgasından sonra “şeriata riâyat” özelliğiyle birleşerek laik rejim muhalifliği şeklinde tezahür etmiştir. 1930 Menemen provakasyonu bahanesiyle yeni Cumhuriyet, Hâlidiliğin gücünü kırarak onu sosyal ve siyasi sahadan tam olarak çıkartmayı istese de bu konuda amacına ulaştığı söylenemez. Bu karşıtlık, bu kökenden çeşitli tarikatların ve bunlara bağlı medreselerin resmi olanlara alternatif bir dini liderlik biçimi olarak Türkiye’de yapılanmasının belli başlı sebebidir.

d. Şîa ve Vehhabilik karşıtlığı: Şeyh silsilelerinde Ehl-i Beyt soyundan birçok isme rastlamamıza rağmen, Anadolu tarikatları arasında *teşeyyü’* temayülü en zayıf, Sünnî hassasiyeti en yüksek olan tarikatın Hâlidîyye Nakşîliği olduğunu belirtebiliriz. Osmanlı-İran mücadelesinde arada kalmış bir coğrafya olan Kuzey Irak’ta gelişen Hâlidîlik bu gergin siyasi ortamda desteğini Osmanlı’dan esirgememişti. Aynı karşıtlığı Vehhabilik için de konuşabiliriz. Geleneksel dini yapıların yanı sıra ileride belirteceğimiz biçimde radikal kesimleri de içine alacak şekilde Türkiye İslamcılığının hususen Hâlidîyye Nakşîliği ile olan irtibatı, İslam dünyasında hayli etkili olan Selefiyye hareketinin Türkiye’de cılız kalmasının belki de en önemli sebebidir. İran menşeli İslamcı akımların kök salamaması da aynı nedene bağlanabilir. Hâlidîyye’nin Sünnî çehresi bu tür yönelişlere önemli ölçüde set çekmektedir.

Günümüz Türkiye’sinde geleneksel medrese otoritesinin devam ettirildiği yerlerin başında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri gelmektedir. Tanzimat’tan itibaren uygulanan merkezîyetçi politikaların neticelerinden biri olarak Kürt mirlik ve beyliklerinin zayıflatılması şeklinde gelişen süreç, Hâlidîyye’nin aynı yıllarda halifeleriyle bölgeye girişiyle yeni bir merhaleye evrilmiş, feodal liderlikler statüsel mevkielelerini dini liderliklere bırakmak zorunda kalmışlardı. Devletin de desteklediği bu gelişmeyle birlikte tarikat şeyhleri ve medrese mollaları (yöresel isimleriyle seydalar ve meleler) bölgede görece bağımsız otorite unsurları haline geldiler.⁵⁸ Cumhuriyet’ten sonra ise Türk kimliğine yaslanan ulus devlet politikaları ve radikal laiklik uygulamaları karşısında tepkisel reflekslerle aynı statünün sürdürüldüğü görülür. Söz konusu liderlik sadece irşad, iftâ ve tedris işlerinden ibaret kalmamış, kan davası, arazi anlaşmazlığı, mal ve miras paylaşımı gibi meselelerde arabuluculuk ve hakemlik yapma, gerektiğinde resmi mercilere hiç başvurmadan şer’i yargılama, nikah ve boşanmalarda karar mercii olma, kanaat önderliği yapma benzeri sosyal rolleri de kapsamına almıştı.⁵⁹ Kürt bölücü hareketinin (PKK) medresenin bölgedeki söz konusu etkisinden istifade etmeye çalıştığı ve medrese mezunlarından azımsanmayacak hacimde taraftar topladığı, hatta Din Alimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAYDER) adlı bir oluşumu teşkil ettiği

⁵⁸ Süreç hakkında malumat için bk. Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*, çev: İ. Çekem, A. Duman, İstanbul: İletişim Yay., 2016, s. 117 vd.; Ahmet Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim: Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratiklere Etkileri*, Ankara: Araştırma Yay., 2021, s. 41 vd..

⁵⁹ Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim*, s. 139-164.

bilinmektedir.⁶⁰ Yine bölgeye mahsus olarak etnik kimlikli siyaset yapan İslamcı yapılanmaların da benzer oluşumlarla hareketlerine meşruiyet kazandırdıkları görülmektedir.⁶¹

Ekseriyetle Şafii mezhebinden olmaları nedeniyle, bölge halkının Diyanet'in tayin ettiği Hanefi imamların arkasında namaz kılmak istememesi, bunun yerine kendi mezheplerinden olan ve yetişmelerinde maddi katkıda bulundukları medreselileri tercih etmesi bölgedeki önemli dini gerçekliklerden biridir. Diğer taraftan bölgeye atanan müftüler ile mahalli şeyh ve mollalar arasında otorite sorunları yaşandığı, kurumsal hiyerarşide Kur'an kursu hocası veya cami görevlisi pozisyonundaki mollaların idari amirlerine dönük küçümseme tavırları ve yer yer itaatsizlik fiilleri geliştirdikleri gözlenmiştir. Buna karşılık Diyanet görevlilerinin, mesela müftülerin haddizâtında şeyhlik ve mollalık kurumlarına karşı olmasalar bile bu durumdan rahatsız oldukları fakat bu güçlü otoriteye karşı açıktan cephe almaktan kaçındıkları tespit edilmiştir.⁶²

İlahiyat hocalarıyla bir mukayese yapıldığında ise soru yöneltilenlerden şu sonuçlar elde edilmiştir: Toplumun bir kısmı medreselere geleneğin, ilahiyat fakültelerine ise resmî ideolojinin temsil edildiği alanlar olarak bakmaktadır. Hem yaptıkları Arapça'ya dayanan özel tahsil ve yetiştirdikleri talebeler dolayısıyla, ayrıca dini ya da sosyal sorunlarda kendilerine başvurulun merciler olmaları hasebiyle seyda ve meleler dindar halk nezdinde daha kıymetli bir konuma yükselebilmekte, ilmi derinliklerinin daha fazla olduğu düşünülmektedir. Kıyafetleri dahi olumlu bir algıya hizmet etmekte, genelde bıyıklı ve sakallı olmaları, daima uzun kollu gömlek ve ceket giymeleri, kırsalda sarık ve cübbeye gezmeleri bölge insanının zihnindeki hoca imajıyla örtüşmekte ve bu durum onlara dönük hürmeti artıran bir işlev görmektedir. Diğer taraftan ise, sürekli hazır kitapları okuyup okutmaları, bu yüzden eser üretme ve araştırma yapma metot ve tecrübesi edinmemeleri, gramer ağırlıklı bir dil tahsilinden geçtiklerinden dolayı Arapça'yı güncel ve işlevsel kullanamamaları, bölgenin dışına genellikle çıkmayarak oldukça mahalli kalmaları, yeni ders gereçleri ve medya imkanlarından yararlanmadaki isteksizlikleri, güncel gelişmelere dair vukufiyetsizliklerinden olsa gerek modern meseleler hakkında fetva vermedeki çekingenlikleri, yeterliliklerini değerlendirecek bir objektif ölçütün olmaması, bu noktada bir teftişe maruz kalmadan ders okutmayı sürdürmeleri gibi hususlar onlara yöneltilen eleştirilerden bazılarıdır.

Buna karşılık ilahiyat fakültelerinde okutulan İslami ilimler yetersiz sayılmakla beraber, öğretim elemanlarının öğrencilere ufuk kazandırmada daha başarılı oldukları düşünülmektedir. İlahiyat mezunu öğrencilerde ahlak ve terbiye bakımından ciddi noksanlıklar görülmektedir. Halkla olan hayli zayıf irtibatları dolayısıyla irşad hizmetlerine katkılarının olmadığı değerlendirilmektedir. Ürettikleri eserler akademik ölçülerde yazılmakta, sıradan müslümanların ihtiyaç ve beklentilerine cevap

⁶⁰ <https://www.facebook.com/diayder1> (Erişim: 12.06.2022).

⁶¹ Alimler ve Medreseler Birliği (İttihâdü'l-Ulemâ) bu türden legal oluşumlardan biridir, bk. <https://ittihadululema.org/> (Erişim: 12.06.2022).

⁶² Çeşitli örnekler için bk. Aktaş, *Böyle Buyurdu Şeyhim*, s. 114-8.

verememektedir. Bazı akademisyenlerin marjinal/şâz görüşlere sahip olması, üstelik bunların medyada halka açık şekilde konuşulup tartışılması tepki toplamaktadır.⁶³

Söz konusu mukayeseli verileri Doğu Karadeniz’in Hanefî medreseleri için de tekrarlayabiliriz. Özellikle Of kazası ve çevresi Rum devleti zamanında manastırlarında Hristiyan din adamlarını yetiştiren bir yerken, Osmanlı fethinden sonra açılan medreselerle müslüman hocaların yetiştiği bir bölge haline gelmişti. 1869 tarihli *Trabzon Salnamesi*’ne göre tüm vilayette 397 medrese vardı ve bunların 350’si Of’da bulunmaktaydı.⁶⁴ Karadeniz medreselerinin Doğu’dakilere bir farkı, tarikatların bölgeye çok sonra girmiş olmasıdır. Günaydın’ın tespitiyle, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Nakşîliğin bölgede hızla yayılma göstermesi ve bu genişlemenin iyi medrese tahsili görmüş kimseler tarafından gerçekleştirilmesi önemli bir hususiyet olarak görülmelidir. Mesela Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (ö. 1893) ilk medrese tahsilini Of’da yapmıştı. Dolayısıyla medrese geleneğinin haricine çıkabilecek bir din anlayışını edinip yayması mümkün değildi. Onun halife ve talebeleri, medreselerin kontrolü nedeniyle daha önce bölgeye girememiş olan tarikat usulünü medreseyle entegre ederek Trabzon ve Rize’de neşretmeye muvaffak oldular.⁶⁵ 1940-1960’lı yıllarda bölgenin dini ve sosyal hayatında oldukça tesirli olan sufi medrese geleneği -Doğu’dakilere kıyasen- günümüzde eski gücünü ve etkisini kaybetmiştir. Gelenek bugün daha çok resmi Kur’an kursları bünyesinde yaşatılmaya çalışmaktadır. Of’un Tavşanlı (Miço) köyünden Nakşî-Hâlidî şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu’nun nâmına, sanki onun manevi nezaretinde faaliyetini sürdüren İsmailağa Medreseleri⁶⁶ bu geleneği günümüz Türkiye’sinde devam ettiren en büyük kurumsal yapıdır.

Türkiye’nin birçok bölgesinde geçmişte daha büyük ölçekte ve kapsamlı olan medrese faaliyetleri 1930’lar sonrasına aktarılamamıştır. Doğu, Güney Doğu ve Doğu Karadeniz’in burada hususen zikredilmesi, medrese geleneğini ve sağladığı dini otoriteyi gayriresmi şekilde de olsa Cumhuriyet sonrasında bugüne taşıyabilmeleri sebebiyledir. Hacı Ferşad Efendi (Of müftüsü, meşhur şapka muhalifi, müderris ve müşşid), Velioğlu Tayyip Zühtü Efendi (müderris), yine müderris olan talebeleri Çalekli Dursun Efendi ve Hasan Rami Yavuz, Kemal Parlak (Trabzon vaizi), Çalekli Dursun Feyzi Güven (müderris ve müşşid), Mehmet Rüştü Aşıkutlu (kıraat alimi), Yusuf Ziya Bilgin (Çaykara müftüsü), Yusuf Karali (Rize müftüsü, Dersîâm), Ahmet Yaşar (Yavuz Selim Vakfı kurucusu) Karadeniz medreselerinin onlarca büyük ismi içinde ünlenen, “hocaların hocaları” olarak anılan şahsiyetlerdir. Kürt medreselerinden icazetli meşhur şahsiyetler olarak Said Nursi, Abdülhakim Arvasî (Hâlidî şeyhi), Molla Sadrettin Yüksel (müderris, müellif, kanaat önderi), Molla Ahmet Meylani (müftü, müderris, *Hidâye* ve *Bidâyetü’l-müctehid* mütercimi), Ali Arslan (Tekirdağ müftüsü, İstanbul vaizi, *İhyâ* ve *Kimyâ-i Saâdet* mütercimi), Mazhar Taşkesenlioğlu (vaiz, *Reddül-Muhtâr* mütercimi),

⁶³ Ali Özenç, “Dinî Satatü Sahibi Medrese Seydalarının ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği)”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2, s. 2, 5-9.

⁶⁴ Mehmet Günaydın, “Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2008), s. 104, 112.

⁶⁵ Günaydın, “Of Medreseleri”, s. 118-9.

⁶⁶ <https://www.ismailaga.org.tr/> (Erişim: 12.06.2022).

Mehmet Emin Er (mürşid, müderris ve müellif), Halil Gönenç (müftü ve müderris), Molla Mehmet Çağlayan (müftü ve müderris), Molla Bedrettin Sancar (müderris, tefsir alimi), Menzil şeyhleri Muhammed Raşid Erol ve Seyyid Abdülbaki Erol ilk akla gelen isimlerdir.

Bu hocaların ya kendilerinin ya da talebelerinin Diyanet memuriyetlerinde bulunduklarını biliyoruz. Sonraki nesilden talebeler arasında birçok hoca ilahiyat fakültelerinde akademik kadrolara geçtiler. Bu geçiş ve etkileşimin resmi ve gayriresmi dini liderlikler arasındaki önyargıları gidermede mutlaka katkısı olmuştur ve bundan sonra da olacaktır. Son on yılın bir inisiyatifi olan Uluslararası Müslüman Alimler Derneği (UMAD),⁶⁷ tarikat ve cemaat büyüklerini de kapsayan bir düzlemde resmi-gayriresmi ayırđına gitmeden çeşitli İslami çevreleri “müslüman ilim adamları” başlığında biraraya getirip işbirliği imkanları oluşturmaya çalışmakta, aynı zamanda el-İttihâdü'l-Âlemî li 'Ulemâi'l-Müslimîn⁶⁸ gibi Sünni dünyanın en büyük ulema kuruluşu ile Türkiye'deki farklı nitelik ve niceliklere sahip dini liderlikleri buluşturacak bir platform olma vazifesini üstlenmektedir.

Türkiye'deki zikrettiğimiz medrese havzalarının süregelen faaliyetlerinin yanı sıra konumuz bağlamında “medrese” söyleminin bir başka çehresinden de söz etmek uygun olacaktır. Bu söylem “ilahiyat” karşıtlığının sanki bir mottosu olarak grupsal hedefler doğrultusunda istihdam edilmektedir. Geleneğe uzanan bir silsileden çoğu kez mahrum şekilde lalettayin ileri sürülen “medresecilik” genellikle Ehl-i Sünnet müdafaası söylemi eşliğinde dillendirilmekte, bu arada reformcu dini anlayışlara karşı mücadele yürütmüş Mustafa Sabri Efendi, Zâhid el-Kevserî, Ahmet Davudoğlu gibi Osmanlı bakiyesi ulemanın isimleriyle simgeleştirilmektedir. Söz konusu kavramsal istihdamın yol açtığı polemikler dindar-muhafazakâr muhitlerde zaman zaman gündem olabilmekte, hatta modernist eğilimlerden rahatsızlık duyan Diyanet ve ilahiyat çevrelerini de yer yer tesiri altına alabilmektedir.⁶⁹

⁶⁷ <https://www.umad.org.tr/> (Erişim: 12.06.2022).

⁶⁸ <https://iumsonline.org/ar/> (Erişim: 12.06.2022).

⁶⁹ Açık Öğretim ve İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama) programlarını tamamlamak suretiyle en az dört yıllık örgün fakülte öğretimine katılmadan ilahiyat diploması alma hakkının bir takım adaletsizlik ve yetersizliklere sebep olduğunu düşünen akademisyen ve idarecisiyle geniş bir ilahiyatçı çevre, en az on yıldır hükümetlerden ve YÖK'ten bu programın sonlandırılmasını veya en azından öğrenci hacminin daraltılmasını talep etmektedir. Talebin nedenlerden biri olarak “*bu programların zaman içinde çeşitli dini yapıların ve cemaatlerin kendi kurumlarında yetiştirdikleri bireyleri devlet kademelerine yerleştirmesinin bir aracı haline getirildiği ve istismar alanına dönüştürüldüğü*” belirtilmektedir. Konu hakkında hazırlanan bir raporun ilgili maddesinde şu ifadeler yer almaktadır: “*Son zamanlarda medrese eğitimi modelinde din öğretimi verme girişiminde bulunan yapıların ilahiyat fakültelerine eş değer sayılmasına yönelik talepler, çeşitli resmi-gayri resmi ya da sivil toplum platformlarında dile getirilmektedir. Bu talep ve söylemlerin, uzun bir din öğretimi tecrübesine sahip olan ülkemizin din eğitimi ve öğretimi için önemli riskler barındırdığı değerlendirilmektedir*”. Bk. “Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Çalıştayı Sonuç Raporu” (19 Nisan 2019), <https://omu.edu.tr/tr/icerik/haber/turkiyede-yuksek-din-ogretimi-calistayi-sonuc-raporu-aciklandi> (Erişim: 12.06.2022).

Bu rapora söz konusu “medreseli” kesimlerin içinden sert bir tenkit ve cevap metni geldi. “İslam sizin tekelinizde mi?” başlığını taşıyan yazı İLİTAM’ın kaldırılması teklifini eleştiriyor, ilahiyat akademiasını “*medreseyi engelleme gayreti yerine, kurucu metinler yazacak kuşakların yetişmesi için i’mal-i fıkı etmeye*” davet ediyordu. Diyanet ve ilahiyatın şişkin personel sayısına karşın ülkede cami cemaatinin fazlalaşmadığı, tesettürün sokaklarda teberrüce dönüştüğü, boşanma sayılarının arttığı vs. şikâyet konusu ediliyor,

Öte yandan, 1979 İran Devrimi’nin medreseli ulema riyasetinde gerçekleşmiş olması, 80’li yıllarda bazı radikal İslamcı çevrelerde Türkiye’de de benzer bir alimler-hocalar önderliğinin kurulması gerektiği fikrini doğurmuştu. İran’dakinin aksine Sünni temelde yürütülmesi düşünülen bir siyasal hareket için gayriresmi/bağımsız bir merkez ve yöntemi zaruri gören iki farklı proje sadece devletin güvenlik birimlerinin konusu olmamış, o yıllarda siyasal dini liderliği kendi uhdesinde gören Millî Görüş hareketinin de tepkisini çekmişti. Fakat her ikisi de iç uyumsuzlukların da etkisiyle bir çekim odağı olma imkânı bulamadan kısa süre zarfında akim hale gelmişti.⁷⁰

2.2. Tarikatların Otoritesi

İslam tarihinde çeşitli formlardaki zühhd hareketlerinin tekke, dergâh, vakıf, mürîdân, evrâd, âdab ve erkân gibi vasıflarıyla tarikat adı altında kurumsallaşmaları başlangıçları itibarıyla 12. asra ve sonrasına tekabül eder. Yaklaşık bir asır daha önce kurumsallaşmaya başlayan medreselere nispetle tarikatlar hayli sivil yapılardır. Bu özelliklerinden mütevellit, Moğol istilasının akabinde büyük tahribata uğrayan hilafet kurumunun ve buna bağlı olarak medreselerin bırakmış oldukları boşluk 13 ve 14. asırlarda büyük ölçüde tarikatlar tarafından doldurulmuş, zamanın siyasi ve sosyal şartları icabı tasavvuf geleneği sadece manevi terbiyede kendini sınırlı tutmayarak daha geniş sahada bir dini otoriteye sahip olmuştu. Bu hususiyet mesela Osmanlı coğrafyasında en azından Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar güçlü şekilde kendini hissettirdi. 15. yüzyıldan itibaren ise devletin almış olduğu idari (merkeziyetçi ve bürokratik) ve hukuki yeni şeklin getirdiği zaruri dönüşümün neticesi olarak medresenin güçlendirildiğini, haliyle medresenin mevcut tarikatlarla dini riyaset

akademinin “*Necip Fazıl gibi bir fikir ve sanat, Necmeddin Erbakan gibi bir siyaset ve dava adamı yetiştirecek*” vizyon ve misyona sahip olmadığı belirtiliyordu. “*Sezai Karakoç’un İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü kitabı çapındaki ön açıcı eserleri telif edecek ilahiyatçıların yetişmesi için tavsiyeleriniz nelerdir?*” suali bu yazıya göre ilahiyatçıların hazırladığı bir raporda mutlaka cevap bulmalıydı. Bk. “İslam sizin tekelinizde mi?”, <https://www.ihsansenocak.com/islam-sizin-tekelinizde-mi/> (Erişim: 12.06.2022).

⁷⁰ 1987 yılında Hüsnü Aktaş, Abdullah Büyük, Sami Şener, Recep Özkan, Emine Şenlikoğlu, Bekir Sağlam, Ahmet Küçükağa, Ömer Küçükağa gibi isimlerin teşkil ettiği bir kadro tarafından yayınlanan haftalık *Vahdet* gazetesi, söz konusu girişimin bir nevi merkezi olmuştu. Kadrodan bir takım isimlerin biat toplamaya başlamasıyla olay farklı bir boyuta taşınınca, bundan rahatsız olanların gösterdiği tepkiler ve diğer radikal hareketlerin muhalefeti veya ilgisizliği bu teşebbüsü akim bırakmıştı. Hadisenin serencamı hakkında bk. “Hocamız Ömer Küçükağa ile Röportaj – 20”, <http://www.medeniyetvakfi.org/vakif/ana-sayfa/guencel-haberler/omer-kucukaga-hocamiz-ile-20> (Erişim: 12.06.2022).

Diğer girişim ise Almanya merkezli olarak Avrupa’daki Türk göçmenler zemininde Cemalettin Kaplan’dan gelmişti. Avrupa Millî Görüş Teşkilatı’nın İrşad ve Fetva Komisyonu başkanlığını yürüten eski Adana müftüsü Kaplan 1983 yılında Millî Görüş’e bağlı birçok cami imamıyla birlikte teşkilattan ayrıldı ve İslam Cemaatleri Birliği’ni kurdu. Gerekçesi, teşkilatın üst idaresinin ulemaya devredilmesi talebinin reddedilmesiydi. Kaplan, bir ileri aşama olarak 18 Nisan 1992’de İslam Federe Devleti’ni kurduğunu ilan etti. Cemaate göre bu devlet bir hilafet devletiydi. “Vatamı genelde dünya, özelde ise Anadolu” idi. Böyle bir devlet zaruriydi, zira İslamî bir devlete bağlı olmadan ölen Müslüman ‘cahiliye’ üzere ölmüş oluyordu. Bu ‘devlet’in başında bulunan Kaplan’a edilecek biatın metni ayrıca yayımlandı. Kaplan’ın 1995’deki ölümünden sonra çıkan iç ihtilaflar cemaati ciddi anlamda yıprattı ve bugüne gelindiğinde geriye bir şey kalmadı. Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Türkiye’de Radikal Dini-Siyasi Akımlar”, *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 140-3.

rekabetine girdiğini görmekteyiz. 17. yüzyılda başgösteren Kâdizâdeliler - Sivâsîler çekişmesini bu durumun çok bariz bir tezahürü olarak değerlendirebiliriz.

Tanzimat'la başlayan ıslahat hareketlerinin bir parçası olarak 1866'da kurulan Meclis-i Meşâyih, tarikatları ve işleyişlerini denetlesin diye merkez tekkelerin şeyhlerinin teşkil ettiği, belli özerkliğe sahip bir kurumdu. Şeyhülislamlığa bağlı oluşu bu özerkliği çok da ihlal etmiyordu. Fakat 1875'ten itibaren devlet kontrol ve gözetimini daha da artırmak için meclise "ricâl-i ilmiyye'den" üye ve katipler atanmaya başlanmasıyla, tekkeler ve medreseler arasında idarece gözetilmekte olan denge bozulmuş, sanki bir ast-üst ilişkisi kurulmuştu. Mali gelirlerin denetiminin de Evkâf-ı Hümâyün Nezareti'ne havale edilmesi bu ilişkiyi tarikatlar cihetinden daha sıkıntılı hale sokmuştu. Tarikat yapıları neredeyse tamamen merkezi idare ve ideolojiye bağımlı hale getirilmek istenmişti.⁷¹

Bu süreç aynı zamanda Hâlidîyye Nakşîliği'nin güneyden gelerek Anadolu'da yayılma gösterdiği bir dönemdir. Epistemolojik kabulleri nedeniyle aralarında kadim bir doğal rekabeti yaşayan tarikat ve medresenin Hâlidîlik ile birlikte yukarıda izah ettiğimiz çerçevede bir uzlaşma yoluna girdiğini, bunun da devlet tarafından desteklendiğini ve projenin başarılı olduğunu görmekteyiz. Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî'nin İstanbul'a geldikten sonra 1859'da Bâb-ı Âlî'nin tam karşısında bir tekke ittihaz etmesi, söz konusu sıcak ilişkinin bariz bir göstergesiydi. Anlaşıyor ki bu Nakşî şeyh, tesir sahasını sıradan halkla sınırlandırmak istememiş, üst düzey idarecilerle sıkı bağlar kurmak suretiyle ıslahat politikalarının uygulandığı kritik bir dönemde devletin siyasetine bir ölçüde yön vermeyi hedeflemişti. Birinci Dünya Harbi dahil Osmanlı'nın son devrinin savaşlarına ve Millî Mücadele'ye katılarak önemli yararlılıklar gösteren tarikatlar, bilindiği gibi Cumhuriyet'in ilanı sonrasında 1925 yılında yasaklandılar; açıktan yaptıkları faaliyetleri sonlandırmak, dergahları da kapatmak zorunda kaldılar. Bir kısım faaliyetler ise illegal formlarda devam etti.

Weber'in otoriteler tasnifini tekrar göz önüne aldığımızda, Bruinessen'in de belirttiği gibi tarikat şeyhlerinin otoritesini geleneksel ve karizmatik otoritelerin bir bileşimi olarak görmek yerinde olur. Sahip olunan zahiri ilimlerin ve silsilenin sağladığı geleneksel otoriteye ilaveten şeyhlerin manevi kudretlerinin, gösterdiklerine inanılan kerametlerin, başkalarına numune olacak tarzda yaşadıkları sofu dindarlık biçimlerinin bir karizmayı ortaya çıkartması onların ulema ve benzer dini liderlikler karşısındaki üstünlükleri olarak görülmektedir.⁷² Bu gelenek ayrıca İbnü'l-Arabî'den itibaren fıkıh, kelâm ve felsefede olduğu kadar kendine mahsus bir siyaset düşüncesi geliştirmiş, hatta ricâlül-gayb/gayb erenleri/kutublar nazariyesi üzerinden tabiri caiz ise rakip/paralel bir siyasî yapı meydana getirmiştir.⁷³ Bundan olmalı ki, kuruluşunda mühim pay sahibi

⁷¹ Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Konya: Çizgi Yayınları, 2015, s. 263-5, 294-9; İsmail Kaya, "Osmanlı Devletinde Devlet Tarikat İlişkileri Bağlamında Meclis-i Meşayih", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021), s. 164-5.

⁷² Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Remziye Arslan, Ankara: Özge Yay., t.y., s. 375-6. Weber'in karizmatik otorite tanımı ve açıklaması için ayrıca bk. *Bürokrasi ve Otorite*, s. 40, 75-9.

⁷³ İsmail Kara, "Hem Muhallif Hem Muvafık: Cumhuriyet Devrinde Tarikat ve Cemaat Yapılarının Siyasetle, Siyasi Merkezle Münasebetleri", *Tarihten Günümüze Sufi Siyaset İlişkileri*, S. Çift, T. Karakaya (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, s. 712.

olmalarına rağmen yaklaşık altı asırda Osmanlı devleti tasavvufi şahsiyet ve yapılara karşı hissedilir bir teyakkuzu daima muhafaza etmiş, paralel yapılanmalara asla müsaade etmemiştir.

Cumhuriyet’e geçildiğinde de aslında asıl mesele budur. Özellikle örgütlülüğü epeyce kuvvetli olan Hâlidîlerin hilafet ve şeriat hassasiyetleri ciddi tehdit mülahaza edilmiştir. Hâlidî bir dini lider olan Şeyh Said’in 1925’teki isyanı ve 1930’daki Menemen provakasyonu başta Nakşîlik olmak üzere tarikatların üzerine gitmenin bahanesini oluşturmuştur. Yeni rejimin pozitivist yönelimli dini dönüştürme ve bu yolla Kemalist inkılapları besleme projesi içerisinde tarikat olgusunun katıyetle bir yeri yoktur. Diyanet reisi Akseki’nin yüksek dini eğitimin zarureti hususunda devletin başındakileri ikna sadedinde de olsa tarikatlar için söyledikleri dönemin bakış açısını yansıtır:

“Diğer cihetten bugün, bir takım bâtıl akide ve yalancı tarikatların sinsi sinsi ve fakat sistemli denecek surette memleketin hemen her köşesinde yayılmakta ve üremekte olduğu da bir vakiadır. Gittikçe çoğalan ve din namına uydurdukları birtakım hurafelerle köylü ve şehirliyi istismar eden, saf halkımızın arasına tefrikalar sokan, karıyı kocasından ayıran bu muzır unsurların tesirlerini önleyebilmek için de her şeyden evvel esaslı din terbiyesi ve bilgisi almış, müsbet ilimlerle de mücehhez kudretli din adamlarına, münevver vaizlere şiddetle ihtiyacımız vardır. Memlekette hakiki din adamları azaldıkça bu yoldaki tarikatların -kanunen yasak olmasına rağmen- yayılması ve gittikçe sahasını pek ziyade genişletmesi de bu ihtiyacı bir kat daha belirtmektedir”.⁷⁴

Ancak bu resmi tavır ilelebed sürdürülmeyecektir. 1950’den itibaren siyasal iklimin değişmesi, daha önemlisi, hızlı sanayileşmenin kaçınılmaz sonucu olarak iç göç ve kentlileşme gerçeği tarikatların kendilerine açığa vurabilecekleri bir sosyolojiyi doğurmuştur. Yeni kentli dindarlar için sığınma ve dayanışma noktaları olarak tarikatlar artık önemli bir sosyo-psikolojik işlevi icra etmektedirler. Zira şehre intibak yeni bir dindarlaşmayı icap ettirmiştir. Kaotik geçmesi beklenen bu süreçte devreye giren tarikatların “munisleştirici-yatıştırıcı, sağaltıcı ve hizaya sokucu-sisteme dahil edici-vatandaşlaştırıcı” rolleri yadsınamaz.⁷⁵ Bu durum ayrıca 1970’lerden itibaren dinamik bir dini canlanışa işaret etmektedir. Aynı zamanda tarikatların geleneksel klasik formunu genel faaliyet alanı içinde küçültecek bir niceliksel büyümeyi de beraberinde getirmektedir. Yurtları, pansiyonları, okulları, gazeteleri, medya kuruluşları, tur şirketleri, hastaneleri vs. ile tarikatlar artık şeyh–tekke–derviş sacayağının üzerinde cereyan eden kaideleri belli kadim ritüellerin öznelere değildir. Tarikat sınırlarını aşan bir cemaat kimliğinden, sivil toplum örgütü (NGO) işlevi görme vasfından bahsedilmektedir.

Dini otoritenin genişlemesi anlamına gelen bu gelişmelerin siyasetten bağımsız ilerlediğini söylemek tabii ki mümkün değildir. Her şeyden önce devletin bu konuda da

Ricâlü’l-ğayb, üçler, yediler, kırklar, gavs, gavs-ı a’zam, kutub, kutbü’l-aktâb, abdâl, ebrâr, evtâd, nucebâ gibi kavramlar tarikat gelenekçiliğinde gaybî ve manevi hiyerarşiyi gözler önüne serer. Bunlarla alakalı nakledilen rivayetlerin birinde şöyle geçer: “Abdâl, Şam ahalisindendir ve kırk kişidir. Ölenlerin yerine Allah başkalarını geçirir. Yağmur onlar sayesinde yağar, halk onlar sayesinde düşmana karşı zafer kazanır” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, I, s. 112). Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Ricâlü’l-Ğayb”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 81-3.

⁷⁴ Akseki, “Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu - III”, s. 19.

⁷⁵ Kara, “Hem Muhallif Hem Muvafık”, s. 697.

bir hesabının olduğu gözden kaçmaz. Kara'nın işaret ettiği gibi, din üzerinden yapılan dış kaynaklı müdahaleleri bu oluşumlarla dengelemek, kontrolde zorluk çekmeyeceği türden geleneksel bir "halk müslümanlığı"nı bu yapılar etrafında tesis ve teşvik etmek, kriz zamanlarının ihtiyacı olan sıkı toplumsal dokuyu temin edici bir çimento unsuru olarak dinin güçlendirilmesinde araçsal görevler yüklemek, hatta yeri geldiğinde dini tartışmaları alevlendirecek farklı unsurları devrede tutarak muhalif dini kesimlerin birlik veya ortaklık ihtimalini zayıflatmak üzere siyasi merkez tarikatlara kontrollü bir alan açmakta daima yarar gözetmiştir.⁷⁶ Ancak bu toleransın sınırları zaman ve siyasal zemine göre değişkenlik arz etmiştir.

Öte yandan siyasal partilerin, azımsanmayacak bir nüfus ve nüfuzu ellerinde tutan bu oluşumlara bigâne kalmaları düşünülemez. Demokrat Parti ve Adalet Partisi gibi merkez sağın büyük siyasi kuruluşlarından başlamak üzere Millî Görüş partileri ve en son Ak Parti, tarikatlarla yaptıkları iş birliğini gizleme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Yakın tarihe baktığımızda, özellikle diğer bölgelerdeki benzer statülere kıyasla dinsel ve sosyal tesirleri daha ileri olan Doğu'daki şeyh sülalelerinin siyasete kesintisiz katkıları gözlerden kaçmaz. Birçoğu Hâlidî Nakşîlerden olan Fırat, İnan, Seven, Mutlu, Küfrevi, Haşimi, Ensari, Hamidi, Arvasi, Septi, Gaydalı, Geylani, Taşkesenli, Ekmen, Seyda, Korkutata gibi ailelerin -bazıları bizzat şeyh olan- milletvekilleri Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hiçbir zaman eksik olmamıştır. İstanbul'un ve muhtelif Anadolu kentlerinin büyük dergahlarının da kendi müridlerini meclise gönderdikleri, bunlardan bir kısmının önemli bakanlıkların başına geçtikleri zaten bilinmektedir. Bazı tarikatların Millî Görüş'ün teşekkülündeki rollerinden ileriki bölümlerde hususen bahsedilecektir.

Daha önce medrese mollaları vesilesiyle bahsettiğimiz Doğu'daki Hâlidîye ocaklarındaki hususi şeyhlik makamını bir itibar kategorisi olarak değerlendiren Subaşı'ya göre, bölgenin dini tarihiyle genellikle bütünleşmiş vaziyette bulunan şeyhin konumu "*seyyid, âlim ve molla'nın hatta bazı özel durumlarda da mehdinin, başka deyişle Allah tarafından seçildiğine inanılan manevi rehberlerin rollerini hep birlikte içeren bir roller kümesinden oluşmaktadır*".⁷⁷ Şeyhin, öncelikle bağlı olduğu dergah itibarıyla icazetli bir alim/molla olması, yine icazetle temin ettiği manevi liderliğiyle mesela "tevbe alarak" insanların hidayetlerine yahut ibadetlere yönelmelerine vesile olması, Allah'a edilecek dualarda tevessülüne müracaat edilmesi, üstelik bir de soyca seyyid ise bu otoritenin katlanarak büyümesi söz konusudur. Hatm-i hâcegân denilen silsile zikrinde meşhur sahâbe ve evliyânın isimlerinin anılmasıyla toplumsal dindar bellek harekete geçerek tazelenir. Bu yolla kurulan duygusal köprülerle cemaat aidiyeti inşa edilir ve her seferinde yeniden üretilir. Müridler hatme, rabita benzeri simgesel vasıtalarla şeyhlerine disiplinli bir biçimde saygılarını sunup itaat ederler.⁷⁸

Bu bağlamda tarikat ile medresenin dini liderlikleri mukayese edildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkar: Medresede intisap değil ders okuma sistemi mevcuttur. Talebe istediği dersi istediği medrese ve hocadan okuma seçeneğine sahiptir. Haliyle

⁷⁶ Kara, a.g.e., s. 704-5.

⁷⁷ Necdet Subaşı, "Şeyh, Seyid ve Molla - Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri", *İslâmiyât*, 2/3 (1999), s. 126.

⁷⁸ Tahir Pekasil, "Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler", *Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre*, M. Nesim Doru (ed.), Mardin: Mardin Artuklu Ü. Yay., 2012, s. 147.

medreseye girme ve çıkmanın bağlayıcı kurallarının olmaması gevşek nitelikli bir cemaatsel yapıyı doğurmuştur. Bu durum ister istemez mollaların statüsüne yansımakta, onların toplum üzerindeki dini nüfuzunu görece zayıflatmaktadır. Şeyhlere dönük oluşan ömür boyu bağlılık ve adanmışlık medreselerde büyük ölçüde mevcut değildir. Mollanın hukuki otoritesi elbette mühimdir. Fakat bu “kesbî” bir kazanım olarak değer bulmakta iken; şeyhin otoritesi -ilk bakışta kesbî gibi görünse de- otoritenin nakli aile dışına genellikle çıkmadığı için büyük ölçüde “vehbî” bir kazanım olarak değer bulmaktadır. Bu tabii ki otoritenin güçlenmesi anlamına gelir. Seyyidlik bu gücü daha da katlandırır.⁷⁹ Bunun dünyevi sonuçları hayli görünürdür. Mesela şeyhin uygun gördüğü bir siyasal partiye seçimlerde oy verilir ve bu destek dini-ibadi bir fiil olarak telakki edilir. Böyle bir dini itaat ilişkisinin Diyanet veya ilahiyat otoriteleri üzerinden teşkili imkân dahilinde değildir. Ancak mürid ağının eğitimliliği, şehirliliği, modernliği gibi ilave unsurlar ilişkinin kuvvet derecesinde tayin edici olur. Mesela Batı kentlerinde ve özellikle metropollerdeki kurumsal tasavvufi bağlılıkların bu sebeple mevzubahis Doğu-Güneydoğu dergahlarındaki -feodal yönü de olan- bağlılıklara göre daha liberal, rasyonel ve çoğulcu olduklarını söyleyebiliriz.

Buna rağmen -örneğin medrese gelenekçiliğine kıyasla- çok renkli ve çok seçenekli olması gereken tarikat gelenekçiliğinin Türkiye’de bu doğal özelliğinden önemli ölçüde uzaklaştığını görebiliriz. Dil ve ifade çeşitlilikleri, farklı fikir, tercih ve kanaat barındırma kapasiteleri zayıflamış, tarikat kültüründe mevcut kademeli düşünme ve kademeli yaklaşma hususiyetlerini kaybetmiş tasavvufi yapıları söz konusu eden Kara, Türkiye’ye yerleşmeye çalışan “yeni Selefî” akımların tektipçiliği karşısında bunların bir alternatif oluşturmayaacağını ileri sürmektedir.⁸⁰ Bu durumun başlıca sebebinin Türkiye’deki teşkilatlı tasavvufi ekseriyetin Hâlidîyye mensubiyeti olduğunu söyleyebiliriz. Fıkıhın daimî murakabesindeki bir sufiyye geleneğinin söz konusu tedriciyeti ve müsamahayı kolayca sağlayamayacağı aşikardır.

Öte yandan, Cumhuriyet dönemi yasaklarının ve katı laiklik politikalarının görenekli tarikatların birçoğunun devamına imkân vermediğini biliyoruz. Bunun neticesi türedi/yapay/fırsatçı oluşumların rahatça kendilerine alan bulabilmeleri ve istismara müsait bir faaliyet zinciri kurabilmeleridir. 15 Temmuz (2016) darbe teşebbüsü sonrası dini cemaatler ile devlet ve bürokrasi ilişkileri üzerindeki Gülen grubunun bıraktığı boşluğun doldurulması işinin Ak Parti hükümetinin de sanki örtülü arzusuyla -bir bölümüyle de olsa- tarikatların üzerine yıkılması bahse konu yapılar için bir fırsat alanı yaratmıştır. Aynı dönemde bir tür “meclis-i meşâyih” arayışının hükümet tarafından başlatılması ve Diyanet’in de bu arayışlara öncü yapılması aynı konuyla alakalı diğer bir önemli gelişmedir.⁸¹ Bir mesafe alındıktan sonra geline nokta bu teşebbüsün rafa

⁷⁹ Pekasil, a.g.e., s. 149-150.

⁸⁰ Kara, “Hem Muhalif Hem Muvafık”, s. 713.

⁸¹ 2016 Ekim ayından itibaren büyük kısmını tarikatların oluşturduğu cemaatlerle başlayan basına kapalı temaslar kamuoyuna Beşiktaş Ertuğrul Tekkesi Toplantıları olarak yansıdı. Konu hakkındaki haberlerden biri olarak bk. “Diyanet İşleri’nden tarikatlara 5 ilke”, <https://www.yenisafak.com/gundem/diyanet-islerinden-tarikatlara-5-ilke-2591729> (Tarih: 05.01.2017; Erişim: 05.07.2022). Seçilen mekanın II. Abdülhamid Han’ın İslamcı ittifad-ı İslam politikalarının bir uzantısı olarak Trablusgarp’tan getirdiği, bu gayeyle istihdam ve istifade ettiği Şâzelî şeyhi Zâfir Efendi’ye tahsis edilen Ertuğrul Tekkesi olması, kanaatimce hadisenin arkaplanındaki fikir ve gayeyi imler niteliktedir.

kaldırılmasını, sadece Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kanunlarıyla oynamanın riskleriyle alakalı bir sonuç olduğunu söyleyemeyiz. Bir asırdır yasaklı olan tarikatların böylesine bir resmi muhataplığa hiç de hazır olmadıkları görülmüştür. Buna çok hevesli yapılar olduğu gibi, Osmanlı dönemindeki endişelerin benzerini hissederek bağımsızlık kaygısı duyan gruplar da mevcuttu. Diğer mesele göreneksiz/köksüz yapılarla eşitlenme sorunu. Özgün olan ile olmayanı kim nasıl tespit edecekti? Diğer taraftan Diyanet, belki şimdiye kadar tam olarak hükmedemediği grupların bir kısmıyla üst-alt ilişkisi kurabilecekti. Fakat laik bir rejimde nasıl sürdürüleceği meçhul bir sistemin ne gibi yeni sorunlara gebe olduğu da az çok tahmin edilmekteydi. Sonuçta tabiri caiz ise bir beyin fırtınası yapılmış oldu. Devlet ve resmi dini liderlik muhtemel riskleri üstlenmek istemedi. Tarikat liderlikleri ise şimdilik kendi alıştıkları usulde ve sorunsuz şekilde dernekler ve vakıflar üzerinden faaliyetlerini sürdürüyorlar. İçişleri Bakanlığı Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü ile Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından denetlenmeye devam ediyorlar.

3. Yeni Tip Sivil Dini Liderlik Talepleri

Medrese ve tarikatların yaklaşık bin yıllık tarihleri güçlü gelenekleri bugüne taşımış, bunun husule getirdiği “geleneksel otorite” bu tür bir gelenekçiliğe dayanan gruplara dini liderliklerinde önemli avantajlar sağlamıştı. “Yeni tip” vasfıyla bu bölümde ele alacağımız liderlik unsurları da kuşkusuz bu geleneklerden besleniyorlar. Ancak medrese veya tarikatların geleneksel unsurlarını tümüyle sürdürmüyorlar. Buna ya ihtiyaç duymuyorlar ya da bugün için elverişsiz buluyorlar. Geleneksel otoritenin bıraktığı boşluk Weber'in “karizmatik otorite”si ile büyük ölçüde dolduruluyor. Yani mevzu bahis liderliğin karizmatik gücü müminler için bir çekim unsuru olabiliyor. Mesela yasal olmayan düzlemlerde yahut makbul geleneklerin uç sınırlarında hatta haricinde hareket ediyor olmaları, parlak özellikleri ve kabiliyetlerinden ötürü insanların onlara teveccühüne bir mâni teşkil etmiyor. Meşruluklarını daha çok karizmatik duruşlarından elde ediyorlar. Karizmatik liderlerin genellikle buhran zamanlarının ürünleri oldukları, çevrenin kutsayış ve yüceltmeleriyle meşruiyetlerini artırdıkları kabul edilir. Türkiye’de Süleymancılık, Nurculuk, Işıkcılık gibi cemaatlerin ortaya koydukları dini liderlikler böyle bir sosyolojik gerçeği taşıyor. Cemaat olmanın icap ettirdiği sistemi kurmayı başarmaları ve bu sistemi geleneğe raptetmeleri veya kendi geleneklerini bilahare teşkil etmeleri nedeniyle, karizmatik kurucu liderlerinin vefatı o cemaatin hayatıyetine çok zarar vermiyor. Hatta bu noktada karizmatik otorite, yerini geleneksel otoriteye bırakıp geleneği besleyen yazılı veya sözel bir tarihsel anlatıya dönüşebiliyor.

Türkiye’de Necip Fazıl, Sezai Karakoç, İsmet Özel gibi edebi yönleri hayli güçlü entelektüellerin, bir başka ifadeyle münevverlerin dini liderlik talebinde bulunması da yine karizmatik yeni tip otoriteyle alakalı görünmektedir. Bu şahsiyetlerin adı geçen büyük cemaatlerin kurucularından farkı ise sistematik bir dini gruplaşmaya niyetlerinin olmayışı veya karizmalarının o derece büyük olmayışı olarak açıklanabilir. Said Nursi, Süleyman Hilmi gibi Osmanlı dönemiyle de yakın irtibatlı olan, ayrıca meşru icazetleriyle geleneğe tutunan şahsiyetler karşısındaki açıklarını, bazen popüler edebi kişilikleriyle, bazen yüksek retorik ve polemik yetenekleriyle, ayrıca matbuatı verimli kullanma şekilleriyle rahatça kapatan söz konusu münevverler küçük çapta ve legal

ölçeklerde örgütlenme çabası içinde olmuşlar fakat altını çizdiğimiz nedenlerle diğerlerinin elde ettiği kapsayıcılığa hiçbir zaman ulaşamamışlardır. Kendi özgünlükleriyle müminleri cezbedici, yönlendirici, sürükleyici özellikleri bulunan ama neticede tekil kalan otoriteler olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

3.1. Geleneksel Liderlik Odaklarının Modern Cemaatlere Dönüşmesi ve Otorite Talepleri

Çalışmamızın bu kısımda modern dini gruplar olarak ele alacağımız, birbirlerine benzerlikleri ve benzemezlikleri bulunan Süleymancılık, Nurculuk ve Işıkcılık cemaatlerinde geleneksel olanın dönüşümünü yakından izleme imkanına sahibiz. Gerçi yukarıda günümüz tarikatlarının da bu değişimden uzak kalamadıklarını belirtmiştik. Fakat fark şuydu: Bu cemaatler tarikat formunu hassasiyetle korumakta, bunun etrafına yeni sosyolojik inşaatlar yapmaktaydılar. Bu bölümün konusu olan yapılarda ise geleneksel form her ne ise onun devamı artık söz konusu değildir ve böyle bir iddia veya dava zaten ortada yoktur.

Kurucusu Süleyman Hilmi’nin adına izafeten Süleymancılık diye anılan cemaat Türkiye’nin büyük dini gruplarından biridir. Bugün Bulgaristan sınırlarında kalan Silistre’nin bir köyünde 1888 yılında dünyaya gelen Süleyman Hilmi bir seyyid ailesine mensuptur. 1907 yılında İstanbul’a gelerek Fatih ve Süleymaniye medreselerinde değişik kademe ve ihtisas alanlarından yüksek dereceler ile mezun olup 1920’de dersiâm ünvanını aldı. Ayrıca Medresetü’l-kudât’ı bitirerek hakimlik yapmaya hak kazandı, fakat bu mesleği babasının da arzusuna binaen icra etmedi. Müderrisliği ise Tevhid-i Tedrisât Kanunu dolayısıyla ancak 1924’e kadar yapabildi. Medreseler kapatılınca işsiz kaldı. Fahri olarak ders okutmayı sürdürse de polis takibatı ve nitelikli talebe bulamaması nedeniyle İstanbul’dan ayrıldı. Çatalca’da kiraladığı bir çiftlikte bir süre ziraatla uğraştı. 1937’de eski dersiâmların vaizlik yapmasına müsaade edilince İstanbul’da vaizlik vazifesine atandı. Verdiği vaazlar sayesinde etrafında seçkin bir halka tesis etti. Bu halkalara gizlice dini dersler okutması nedeniyle birçok kez tutuklandı. 1943’te iptal edilen vaizlik belgesini ancak 1950’de geri alabildi.

1950’de iktidara gelen Demokrat Parti’nin kısmi de olsa sağlamış olduğu dini özgürlükler Süleyman Efendi ve çevresine daha rahat bir faaliyet imkânı verdi. İlk yatılı Kur’an kursu 25 kadar talebeyle 1951’de İstanbul Küçük Çamlıca’da açıldı. Kendisi gibi eski hocaları bularak ders okutma faaliyetlerini genişleten Süleyman Efendi aynı zamanda talebelerini Anadolu’daki değişik şehirlere göndererek oralarda Kur’an kursları açtırdı. Bu öğrencilerin Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan imam, vaiz, müftü kadroları almalarını teşvik ederek söz konusu çalışmaları kanuni ve resmi bir statüye kavuşturdu.⁸²

1959’da vefat eden Süleyman Efendi Nakşîliğin Müceddidiyye kolundan tasavvuf terbiyesi almıştı ve irşad icazeti bulunmaktaydı. 33 mürşidin listelendiği “altın silsile” denen tarikat silsilesinde şeyhi Selahaddin b. Mevlâna Serâceddin’in ardından son sırada yer almaktadır. Fakat Süleyman Efendi, cemaatini hiçbir zaman bir tarikat tarzında yapılandırmadı. Bununla birlikte, mesela Nurculuk ile kıyaslandığında

⁸² Hayatı hakkında bk. Reşat Öngören, “Tunahan, Süleyman Hilmi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 41, 375-6.

Süleymancılık'ta tarikatvârî düşünce ve uygulamaların daha yaygın olduğu görülür. Örneğin Nurculuk'ta olmayan râbita pratiği Süleymancılık'ta çok önemli bir ritüeldir. Cemaat mensupları mürşid-i kâmil olarak andıkları Süleyman Efendi'yi hayallerinde canlandırarak onun huzurunda ondan feyizlendiklerini düşünürler.

Kur'an Harf ve Harekeleri adlı bir elif cüzü dışında Süleyman Efendi'ye ait basılı bir eser yoktur. O tüm gayret ve mesâisini medrese usulüne göre öğrenci yetiştirmeye ve bunun organizasyonuna adanmış, ilmi kapasitesi ve müktesebatı buna imkân vermekle birlikte kitap telif etmemiştir. Öğrencileri de aynı yolu izlemiştir. Bu nedenle Süleymancılığı bir Kur'an kursu hareketi olarak tanımlamak yanlış olmaz. 1932 ve 1933 yıllarında imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültesinin zorunlu olarak kapanmasıyla birlikte Türkiye'de resmi yollarla din görevlisi yetiştirmenin imkânı kalmayınca, 1950'lerin başına kadar neredeyse yirmi yıl boyunca bu ihtiyaç yetersiz koşullarda gayri resmi yollarla karşılanmıştı. Süleyman Efendi ve talebelerinin din eğitimine serbestiyetin geldiği 1950-1960 yıllar arasında bin civarında Kur'an kursu açtıkları belirtilmektedir.

1951'de tekrar açılmasına izin verilen imam-hatip okullarına ve bu okulların mezunlarına yüksek-öğretim yaptıran ilahiyat fakülteleri ve yüksek İslam enstitülerine Süleyman Efendi ve cemaatı ilgi göstermemiştir. Süleyman Efendi'nin silsilesindeki yeri dolayısıyla "İmâm-ı Rabbânî evlatları" olarak kendilerini gören, cemaatlerini "Hz. Nuh'un gemisi" addedip kurtuluşa erenlerin bu gemide olanlar olduğunu kabul eden Süleymancılar,⁸³ devletin kendi okullarında yetiştirdiği "laik" din adamlarını kullanarak İslamiyet'i içeriden tahrip etmeyi planladığı kanaatine sahiptiler. İmam-hatip okullarından ve ilahiyat fakültesinden mezun olanlar 1958'den itibaren Diyanet ve Millî Eğitim Bakanlığı kadrolarına hoca ve öğretmen olarak atanmaya başlamıştı. Halkın da sahip çıkmasıyla büyük gelişme gösteren bu okullara karşı, daha Süleyman Efendi sağ iken başlayan süreçte Süleymancı camianın büyük bir muhalefet geliştirdiği ve bunun yer yer açık bir düşmanlığa dönüştüğü görülmektedir. Bu okullara dair belki samimi duygularla seslendirilen "içeriden tahrip" endişesinin yanı sıra halkın bağışlarının imam-hatip okullarına yönelmesinden kaynaklanan ekonomik rekabeti ve yine bu okulların mezunlarının din görevlisi atamalarında Kur'an kursu mezunlarına tercih edilmesinin neticesinde iş imkanlarının kısıtlanmasını söz konusu husumetin nedenleri bağlamında not etmek gerekir.

1971 yılında çıkan bir yönetmelikle tüm Kur'an kursu binalarının kullanım haklarının Diyanet İşleri Başkanlığı'na devrinin istenmesi Süleymancı camia için diğer bir krizin kaynağı olmuştur. Cemaat bu fiili durumu bundan sonra öğrenci yurtları açarak aşmaya çalışmıştır. Orta ve yüksek öğretim öğrencilerine barınma imkânı sağlayan bu yurtlar aynıyla bir Kur'an kursu, aynı zamanda eski usul derslerin okutulduğu bir medrese vazifesi görmektedir. Üst kadrosunu imam-hatipli ve ilahiyatlıların oluşturduğu Diyanet teşkilatı ile Süleymancılar arasındaki söz konusu gerginlik, camianın din diline Ehl-i Sünnet müdafaası olarak yansımıştır. Bazı ilahiyatçıların "mezhepsiz modernistler" oldukları, Kur'an ve Sünnet'i tam olarak bilmedikleri, hatta İslam'ı yaşamadıkları, buna rağmen hakları olmadığı halde "müçtehitlik" yapmaya kalkıştıkları yönünde 1970-1980'li

⁸³ Bk. İsmail Çağlar, "Tevârih Edilmemiş Gelenek: Süleymancılık", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2016), s. 5.

yıllarda Necip Fazıl, Ahmet Davudoğlu gibi ünlü şahsiyetlerin dillendirdikleri söylem, Süleymancı camia tarafından tüm Diyanet mensuplarına teşmil edilmiş, bu konuda cemaate yakın gazete ve dergilerde birçok yazı ve haber neşredilmiştir.⁸⁴

Süleymancı camianın Nurcu gruplar gibi ihtiyatlı ve tedbirli bir faaliyet tarzını benimsedikleri görülmektedir. Örneğin İslamcı Millî Görüş partileri yerine 1990’lı yıllara kadar Türkiye’de iktidarı paylaşan liberal sağ partilere destek vermeleri, Süleymancı camianın bu dönemde kaydettiği büyük gelişimin başlıca nedenidir. Süleyman Efendi’nin damadı ve halefi Kemal Kaçar ile ondan sonraki liderler olan Süleyman Efendi’nin torunları Arif Ahmet Denizolgun ve Mehmet Beyazıt Denizolgun, değişik dönemlerde değişik partilerden milletvekili seçilerek devlet katında camiayı temsil makamında bulunmuşlardır. Süleyman Efendi silsilede son halka olduğu için ona üstad denilmiş, Kaçar ve Denizolgun’lara ise “büyüğümüz” veya “bey abi” unvanları verilmiştir.⁸⁵

Nurculuk hareketinin kurucusu Said Nursî 1878 yılında Bitlis’in Hizan ilçesinin Nurs köyünde doğdu. Kürt kökenli olduğu için, doğduğu köye nispetle verilen Nursî lakabı yerine zaman zaman Kürdî lakabını da kullanmıştır. Okuduğu yerler arasında Hâlidîyye Nakşîliği’nin önemli merkezlerinden Tağ ve Norşin medreselerinin bulunması, Nursî’nin daha genç yaşta tasavvufî terbiye aldığını göstermektedir. Ancak gele-neksel medrese-tarikat eğitimini zamanın şartları icabı yeterli görmemiş, dini ilimler ile sosyal ve fenni ilimlerin birlikte okutulacağı Medresetüzzehrâ adını verdiği bir medrese projesi tasarlamış ama bunu hayata geçirmeye muvaffak olmamıştır.

İstanbul’a gelen Nursî Abdülhamid Han aleyhtarı ve meşrutiyet taraftarı İttihadçılar arasında yer almış, bu yüzden takibata uğrayıp sıkıntılar çekmiş, 1908 Meşrutiyeti sonrasında ise bu defa İttihadçılara muhalefet etmiş, siyasi faaliyetlerde bulunmuş, I. Dünya Savaşı’nda milis kuvveti teşkil ederek Ruslar’a karşı Doğu’da savaşmış, bilahare İstiklal Mücadelesi’ni desteklemişti. Yeni Cumhuriyet’e ilk başta rıza gösterse de sonraki gelişmelere bağlı olarak siyasetle ilgisini büyük ölçüde terk etmiş,⁸⁶ “Yeni Said” devri dediği geri kalan ömründe ise bir münzevî gibi yaşamış ve bu süreçte *Nur Risaleleri* denilen külliyyatını kaleme almıştı. Bu kitapların okunmasına dayalı olarak cemaatsel halkalar oluşturdu. Bu faaliyetleri yüzünden birçok kere tutuklandı, muhakeme edildi, sürgünle veya hapisle cezalandırıldı.⁸⁷

Urfa’da 23 Mart 1960’ta bir otel odasında hayata gözlerini yuman Nursî, taraftarlarınınca “zamanın harikası” anlamındaki “Bediüzzaman” lakabıyla anılmaktadır ve kendilerini ona nispet eden Nurcu gruplar tarafından bir müçtehit ve asrın

⁸⁴ Mesela bk. Kemal Kaçar, “Süleymancılar Cevaplıyor”, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 342-5. Cemaatin Tunahan’dan sonraki lideri Kemal Kaçar, *Tercüman* gazetesine 1989’da verdiği bu röportajda Türkiye’yi dârüislam kabul etmediklerini, bu nedenle faiz almayı caiz gördüklerini, Cuma namazlarını kılmakla beraber aynı dâr anlayışıyla bu namazı farz kabul etmediklerini, kendilerinden olan imamlar arkasında ancak namaz kıldıklarını, cihat ibadetini tebliğ ve nefisle mücadele olarak anladıklarını ifade etmektedir.

⁸⁵ Çağlar, “Tevârîs Edilmemiş Gelenek”, s. 7; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 145-8.

⁸⁶ Nursî yeni Cumhuriyet idaresinin belki de daha ideal bir İslamî yönetimin tesisi için bir fırsat olduğunu düşünüyordu. Hilafet vazifesinin meclise tevdi edilip orada temsil edilebileceği, yeni inkılabın temel fikrinin Kur’an olması gerektiği hususlarında Mustafa Kemal’e yaptığı telkinler hakkında bk. *Risale-i Nur Müellifi Bediüzzaman Said Nursî Tarihçe-i Hayâtı*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996, s. 141-2

⁸⁷ Hayatı hakkında bk. Alparslan Açıkgöç, “Said Nursi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 565-7.

müceddidi sayılmaktadır. “Zaman tarikat zamanı değil imanı kurtarma zamanıdır” diyen Said Nursî,⁸⁸ aklî ve fennî bilimler vasıtasıyla genç nesillerin dinden uzaklaştırılarak materyalizme yönlendirildiğini görmüş, bu nedenle bu saptırıcı çağdaş hücumlara karşı yeni nesillerin imanını aklî delillerle tahkim etmeyi istemişti. İçinden çıktığı yapı itibarıyla Hâlidilik zemininde geleneksel tarzda ilmî ve tasavvufî bir cemaatleşmeye gitmesi mümkün iken bunu tercih etmeyip ıslahatçı bir metodu izlemesinin arkasında böyle bir mülâhaza yatmaktadır.

Nurcu cemaatler eğitim çalışmalarında yoğun biçimde yazılı malzemeyi kullanırken Süleymancılar daha çok sözlü malzemeye dayanıyorlardı. Bu husus, Nurculuğun daha çok şehirli, Süleymancılığın ise taşralı bir cemaat görüntüsü vermesinin hem sebebi hem de sonucudur. Diğer bir sonuç Nurculuğun yüksek tahsilli, Süleymancılığın ise orta ve alt tahsilli bir sosyal taban üzerine yükselmesidir. Ancak iki camianın mukayesesindeki söz konusu karakteristik farklılıklar şehirlilik, eğitimlilik ve modernlik yönünde gitgide azalmıştır.⁸⁹

Said Nursî’ye atfedilen “şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım” sözü,⁹⁰ onun “Eski Said’in yaptığı gibi” siyaseti vasıta edinen bir ıslahat hareketini değil de; halk tabanını ilim, ahlak ve maneviyat üzerinden dönüştürecek uzun soluklu bir terbiye sürecini öngören kültürel bir ıslahatçılığı benimsediğini göstermektedir. Nursî’nin 1950’li yıllarda Demokrat Parti’ye ve Türkiye’de yeni yeşeren çok partili demokrasiye vermiş olduğu destek cemaatin siyasallaşması olarak anlaşılmamalıdır. Cumhuriyet Halk Partisi’nin baskıcı laiklik politikalarına karşı liberal bir anlayışla dini hürriyetlere imkân tanıyan Demokrat Parti politikaları, Nursî ve talebeleri tarafından *ehven-i şer* olarak değerlendirilerek Nur hareketinin ve dindar kitlelerin menfaati adına desteklenmiştir. Bu minvalde bir İslam partisinin tesisi ve demokratik rekabete dahli ihtimalini de değerlendiren Nursî, bunun hem müslümanlık hem de müslümanlar açısından o zaman için hiç de iyi olmayacağı kanaatindedir.⁹¹ Kendisinden sonra bazı Nurcu grupların Millî Görüş hareketine destek vermemesinin arkasında bu mülâhaza yatmaktadır.

Nur Risaleleri’ndeki din dili ilk bakışta bir hayli aklî, aynı zamanda zâhirî bir istidlal usulünden beslenir. Ancak genellikle satır aralarına sıkışan ve bazı hususi eserlerinde epey baskın hale gelen diğer dil oldukça bâtinî ve keşfî tonlar taşır. Mesela şu cümleleri eserlerine hâkim muhtevâyâ ve bu muhtevânın gayesine muğayir görünmektedir: “*Enbiânın ekseri Şarkta ve hükemânın ağılebi Garpda gelmesi Kader-i Ezelînin bir remzidir ki, Şarkı ayağa kaldıracak din ve kalbdır, akıl ve felsefe değildir. Madem Şarkı intibâha getirdiniz... Fıtratına muvafık bir cereyan veriniz. Yoksa, sa’yiniz ya hebâen-mensûra gider, veya sathî kalır*”.⁹² Hâkezâ kitaplarında yer yer karşılaştığımız “kalbime doğdu ki”, “bana ihtar

⁸⁸ Said Nursî, *Mektûbât*, s. 82 (Onaltıncı Mektûb, İkinci Nokta), İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

⁸⁹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 149.

⁹⁰ Nursî, *Mektûbât*, s. 64 (Onüçüncü Mektûb, Üçüncü Suâl).

⁹¹ Nursî şöyle der: “Bu vatanda şimdilik dört parti var. Biri Halk Partisi, biri Demokrat, biri Millet, diğeri İttihad-ı İslâmdir. İttihad-ı İslâm Partisi, yüzde altmış-yetmiş tam mütedeyyin olmak şartıyla, şimdiki siyaset başına geçebilir. Dini siyasete âlet etmemeğe, belki siyaseti dine âlet etmeğe çalışabilir. Fakat çok zamandan beri Terbiye-i İslâmiye zedelenmesiyle ve şimdiki siyasetin cinayetine karşı Dini siyasete âlet etmeye mecbur olacağından, şimdilik o parti başa geçmemek lâzımdır”. Bkz. Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996, c. 2, s. 162. Burada Nursî “İttihad-ı İslâm Partisi” derken farazi bir İslamcı siyasal partiyi betimlemektedir.

⁹² *Risale-i Nur Müellifi Bediüzzaman Said Nursî Târihçe-i Hayâtı*, s. 140.

edildi ki”, “kuvvetli bir gaybî işaret gördüm ki” gibi ifadeler ile Nursî, bu eserleri ilahî bir yardımla yazdığını okuyucusuna ihsas ettirir.⁹³ Cifr ve ebced hesabıyla kendisi ve *Risaleler* hakkında Kur’an’da işaretler bulunduğunu ileri sürmesi ve Hz. Ali, Abdülkadir Geylanî, İmam Rabbanî gibi çok önemli şahsiyetlerin kendi zamanlarında *Risaleler*’e önemle işaret ettiklerini söylemesi yine bu nevidendir.⁹⁴ *Risale-i Nûr*’un sadık talebelerinin iman ile bu dünyadan ayrılarak cennete gireceklerinin kutsî bir müjde ile kendisine bildirildiğini ifade etmesinin,⁹⁵ lideri olduğu Nur hareketine yüklediği misyonun ve verdiği özgüvenin abartılı bir yansıması olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır.

Diyânet’in bizzat yayınladığı veya bazı ilahiyat hocalarının kaleminden çıkan Nurculuk ve kitâbiyâtı hakkındaki eleştirel ve uyarıcı risaleler, genellikle Nursî’nin ve cemaatinin söz konusu din dilinin aleyhinde şekil almıştır.⁹⁶ Yine aynı faktörün, Nursî sonrası ortaya çıkmış çeşitli Nurcu cemaat ve liderlerin bir kısmında ve özellikle Fetullah Gülen grubunda kendini gösterdiğini, bu grupların iyi bildiğimiz zâhirî ve bâtınî olarak ikiyüzlü/ikircikli dilinin oluşmasını kolaylaştırdığını ve iç meşruiyetlerini sağladığını söyleyebiliriz. Gülençilik hakkında 15 Temmuz olayının akabinde birçok araştırmanın konusu olan hipotez ve bulgularda bu husus açıkça gözükmemektedir. Gülen’in dini liderliği teşkilatın iki farklı ağında farklı tarzda algılanmaktadır. Sahip oldukları eğitim-öğretim kurumları, sivil toplum ve meslek kuruluşları, uluslararası ve yerel ticari işletmeler, basın-yayın ve medya organları türünden legal yapılar cemaat tarafından “Hizmet Hareketi” olarak anılmaktadır. Gayet şeffaf olan bu ağlarda Gülen’in sıfatı ilim ve maneviyat sahibi bir “kanaat önderi”dir.

Gizli/mahrem ağlarda ise katı bir hiyerarşik yapının baskın olduğu görülür. Bu ağlar “devlete sızma” amacı oluşturulduğundan dolayı gizlilik vazgeçilmez bir ilkedir. Sivil bürokrasi, yargı, kolluk kuvvetleri ve ordu bu gizli şebekenin kapsadığı farklı ağlardır. Endoktrinasyon ve beyin yıkama tekniklerinin uygulandığı bu ağlarda Gülen’in bir kanaat önderi olmasının ötesinde onun mehdi-mesih kimliği ve bu inancın etrafındaki ezoterik kurgu ön plana çıkar. Bu yüzüyle örgüt, gevşek bir “hizmet” yapısının ötesinde çoğu “mahrem” farklı çarkların birbirini döndürdüğü sistematik bir şekil alır. Söz konusu iki model üzerinden örgüte hayat veren ağlar, görüldüğü gibi “parçalı” ve “çok merkezli”, ama ideolojik olarak bütünleşiktir.

⁹³ Örnekler için bk. Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999, s. 50, 72, 97, 100.

⁹⁴ Mesela bk. Nursî, a.g.e., s. 65-96, 102-122, 126-135, 142.

⁹⁵ Nursî, a.g.e., s. 29 vd..

⁹⁶ 1960 ihtilalinden sonra Diyanet başkan yardımcısı olarak atanan emekli tümgeneral Sadettin Evrin’in kaleme aldığı fakat yazarın ismi yazılmadan *Diyanet İşleri Reisliği Nurculuk Hakkında Ne Diyor?* başlığıyla basılıp neşredilen (Ankara, 1964) risale bu çeşit yayınlardandır. Aynı yıllarda Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi bünyesinde Prof. Neşet Çağatay başkanlığında Nurculukla Mücadele Komitesi kurulmuştu. Komite üyelerinden olan Prof. Neda Armaner *İslam Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nurculuk* adıyla bir kitap yayınladı (Ankara: AÜİF Yay., 1964). *Tuhfetür Reddiye Alâ Mezhebi Saiyidil Kürdiyye* (Ankara: Biricik Matbaası, 1964) adıyla neşredilen ve müellifi olarak “Osmanlı İmparatorluğu sabık şeyhül İslamı” sıfatıyla Mustafa Sabri’nin gösterdiği risalenin de yine bu komite tarafından el altından hazırlandığı iddia edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Neda Armaner ile söyleşi, “Benim Fikirlerim Kemikleşmiş Artık, Değişmez”, röp. Cemal Azmi Kalyoncu, *Aksiyon*, 699 (28.04.2008). Metne ulaşmak için bk. <https://web.archive.org/web/20131213023914/http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-15487-benim-fikirlerim-kemikleşmiş-değişmez-artık.html> (Erişim: 16.08.2022).

Gülen'in kimliği ve dilindeki büyük anlatı, ağlar arasındaki nihai bağlantıyı kurmaktadır.⁹⁷ Tam bu noktada “mensubiyet ağları”nın yanısıra bir “sempatizanlar ağı”nın da kendi kendine oluştuğu görülmektedir. Bu ağ içine alınan kişi, kuruluş ve şirketlerden örgüt adına azami istifade sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu kesimlerin teşkilat içine alınmalarına da aslında hiç gerek bulunmamaktadır. Zira bir sempatizan olarak dışarıdan örgüte yararları daha fazla olmaktadır. Bunların sadık bağlılar haline gelmeleri için sarf edilecek zaman ve enerji, israf kabul edilmektedir. Abant Toplantıları, Türkçe Olimpiyatları, çeşitli ülkelerde bulunan okullara ve kuruluşlara düzenlenen geziler, benzeri prestijli organizasyonlar sempatizan ağını besleyip büyüten başlıca icraatlardır.⁹⁸

Gülen grubunun imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerindeki ağırlığı diğer okul ve fakültele nispetle daha zayıf kalmıştır. Nitekim örgüt bunu her zaman özeleştirel biçimde zayıf bir nokta olarak değerlendirmiştir. Fakat ilahiyatçıların gizli ağlarda ve örgütsel hiyerarşinin yüksek mevkilerindeki temsili, söz konusu durumla orantısız şekilde fazladır. Şimdiye kadar tespit edildiği kadarıyla Türkiye il ve yurtdışı ülke “imamlar”ının büyük çoğunluğunun ilahiyat mezunu öğretmenlerden oluştuğu görülmektedir. “Büyük hocaefendinin riyasetine vekalet ancak bir hocaefendiye yakışır” yaklaşımı bir tarafa, ilahiyatçı istihdamı, örgütün gizli ağlarında geçerli olan mistik/ezoterik dili en iyi ve rahat kullanacak kesimin bu meslek grubu olmasından dolayıdır. Zira bu dil güçlü bir dinî bilgi altyapısı gerektirmektedir. Yine şeffaf ağlarda örgütle kamuoyunu irtibatlandıracak, özellikle maddî fedakârlık bakımından halkı ikna edecek bir din dilini oluşturmada ilahiyatçılar her zaman daha başarılı olmuşlardır. Bir diğer husus ilahiyatçıların bir nevi müftü ve ruh sağlığı hekimi gibi istihdam edilmesidir. Özellikle kendine özgü bir fıkıhla yoğun takiiye pratiklerinin cari olduğu gizli ağlarda, sürekli dindarlığını, ibadetlerini gizleme, günah işlediğini dışarıya gösterme tutumları gösteren örgüt mensuplarına yönelik böyle bir servis zaruridir. Normal şartlarda bir müslümanın, dürüst bir insanın kabullenemeyeceği ikircikli bir hayata mecbur bırakılan ve bu yüzden büyük vicdan azapları yaşayan insanlar birtakım fetvalar eşliğinde özel bir dinî retorikle rehabilite edilmektedir.⁹⁹

Süleymancılık ve Nurculuğa göre kuruluşu 1970'ler gibi daha geç bir tarihe denk gelen Işıkçılık cemaatinde dört lider ismin öne çıktığını görmekteyiz. Bunlardan ilki olan İmam Rabbânî üzerinden cemaat uzak tarihte kendisine bir kök bularak Nakşîliğe bağlanmaktadır. İkinci isim olan Abdülhakim Arvâsî, Rabbânî silsilenin bir devam kolu olan Halidîliğe bağlı Kürt asıllı bir şeyh olup, cemaatin ismini aldığı üçüncü şahıs Hüseyin Hilmi Işık'ın mürididir. Aslında emekli bir asker ve kimyager olan Işık, İmam Rabbânî'nin *Mektûbât*'ından yaptığı tercümeyle ve kendi telif ettiği, cemaatinin başyapıtı olan *Se'âdet-i Ebediyye* adlı ilmihaliyle tanınmaktadır. Kurduğu yayınevlerinin yayınladığı *Fâideli Bilgiler*, *Hak Sözü'nün Vesikaları*, *Cevâb Veremedi*, *Vehhâbiye Nasihat*, *Dinde*

⁹⁷ Kahraman Şakul, “Bir SPIN Şebeke Örneği Olarak Gülen Cemaati: Sarımsak ve Soğan Demetlerinden Bir Öbek”, <https://t24.com.tr/yazarlar/kahraman-sakul/bir-spin-sebeke-ornegi-olarak-gulen-cemaati-sarimsak-ve-soğan-demetlerinden-bir-obek>, 15139 (Tarih: 29.07.2016; Erişim: 17.07.2022).

⁹⁸ Mehmet Ali Büyükkara, Nurullah Ardic, Tuncay Başoğlu, Kemal Sayar, Metin Kırbaçoğlu, *Gülen Yapılanması*, Ankara: İsam Yay., 2017, s. 73.

⁹⁹ Büyükkara vd., a.g.e., s. 70.

Reformcular gibi bir dizi kitap Türkiye’de geçmişten günümüze en çok basılan ve dağıtımı yapılan dini yayınlardandır.

Dördüncü isim olan Enver Ören, Işık’ın damadı olup onun ardından cemaatin başına geçmiştir. Dini bir lider olmaktan çok bir ticaret adamı portresi çizen Ören’in elinde cemaat, Tekin’in deyimiyle “cemaatimsi bir holding” haline gelmiştir.¹⁰⁰ 1972’de kurulan *Türkiye Gazetesi* Ören’in ticari becerisiyle büyümüş, İhlas Holding’le bütünleşmiş, TGRT adında bir televizyon kanalını içinden çıkartmış ve tüm bunlar aslında Işıkcılığın kendi cemaat mensubiyetleri dışında Türkiye’de İslami sahada orijinal çapından çok daha büyük bir hacimde söz sahibi olmasına, kamuoyunu etkileme gücünü artırmasına yol açmıştır. Cemaatin hocası Osman Ünlü dini alanda Türkiye’deki bir medya fenomenidir. O sadece televizyondaki sabah sohbetlerinde değil, ülke sathında birçok ev ve iş yerine her sabah çok cüzi bir abone bedeli karşılığında veya tamamen bedelsiz bırakılan bir gazetenin çok okunan orta sayfasında onlarca yıldır dini sorulara cevap vermektedir. Bu neşir, Süleymancılık ve Nurculuğun, hatta Diyanet’in ulaşmakta zorlanacağı bir çapta kamuoyu etkinliğidir.

Ehl-i Sünnet ve dört mezhep söyleminin merkezi tuttuğu, Osmanlı ve evliya kültlerinin motifler oluşturduğu, *Se’âdet-i Ebediyye*’deki vurgulu ilmihal detaylarının çevrelediği bir çemberde cemaat, sürekli gündemde tuttuğu “din reformcuları” İbn Teymiyye, İbn Kayyım, Efgani, Abduh, Reşid Rıza, M. Akif, Hamidullah, Mevdudi, Seyyid Kutub gibi isimlerle kendi ötekilerini de inşa etmiş, bu yüzey üzerinden yer yer dalgalandırdığı polemiklerle dinamik kalmayı hedeflemiş ve buradan bir otorite teşkil etmiştir. Cemaatin akademisyenleri de yine hoca kimliğiyle bu otoritenin sözcüleri olmuştur. Işıkcılık anti-İslamcı, Ahmet Arvasi’nin “Türk-İslam ülküsü” fikri eşliğinde epeyce sağcı ve millici din anlayışıyla aslında devletin 1980 sonrası din politikalarıyla uyumlu bir yapıdadır. Ancak yukarıda mevzubahis ettiğimiz zemindeki sabit fikirlerine doğal karşıtlığı olan Diyanet ve ilahiyat çevrelerine muhalefet etmeyi bir form haline getirmiş, bu form üzerinden haddizâtında uzlaşamayacağı diğer bazı gelenekçi cemaatlerle ittifaklar kurma ve bu yolla tesir sahasını genişletme imkânı elde etmiştir.

1950’li yıllara kadar Türkiye’nin modernleşme süreci devlet merkezli “radikal” bir süreç olarak işlemiştir. Çok partili hayata geçiş ve liberal politikaların devreye girmesiyle değişimin dinamikleri farklılaşmış ve daha önce içe kapandıkları için kendilerini gösterme imkânı bulamayan cemaatler bu yeni değişim sürecinde rol almaya başlamışlardır. Kırsaldan kentlere doğru mekân hareketliliğinin başladığı ve 1970’lerle birlikte giderek arttığı bir zamana karşılık gelen bu süreçte, kentlere uyum sağlama arayışındaki kitlelerin mobilizasyonu ve entegrasyonunu sağlamada -tarikatlar da dahil- dini cemaatler taşıyıcı bir fonksiyon icra etmişlerdir. Entegrasyonun iki yönünden bahsedilebilir. Kentlere yeni gelmiş ve çeperlere yerleşmiş insanların geleneksel İslami anlayış ve yaşantılarının devamında bu oluşumların merkezi rolleri bulunmaktadır. Eğitim imkanları sağlama, gerektiğinde bunu yatılı hizmetlerle bütünleştirme, iş bulma, hazır bir iletişim ağına dahil etme imkanları ile cemaatler bu konuda ayrıcalıklı bir pozisyonadadır.

¹⁰⁰ Mustafa Tekin, “Işıkcılık – Bir Dönüşümün Hikayesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Güz 2017), s. 85-9.

Diğer taraftan bu cemaatler kendi varlıklarının devamı ve insan potansiyellerini artırmaları açısından bu dindarlara ihtiyaç duymaktadır. Böylece her iki kesim diyalektik bir ilişkiyle sürekliliklerini sağlamaktadır. Siyasetçiler de süreçte devreye girmekte, onlar cemaatlerin sosyal sermayelerinden faydalanırken, cemaatlerin de bunun karşılığında birçok sahada önleri açılmaktadır. 1950 sonrasında NATO güvenlik konseptinin unsuru olan “antikomünizm” Türkiye’de cemaatlerin mobilize edilmesinin başlıca aracıdır. Bu hususun dini grupları sağ siyasete doğru ittiğini, böylece keskin bir CHP karşıtlığı üzerinden cumhuriyetin ilk otuz yılının bir nevi rövanşının alınmak istendiğini görmekteyiz.¹⁰¹

Meşruyetini onaylamakta zorlandıkları, üstelik on yıllarca kendinden zarar gördükleri bir devletle iş görme durumunda kalan cemaatlerin neredeyse tamamının Osmanlı mirası Sünnî gelenek ile olan malum bağlantısı *dîn ü devlet* fikri üzerinde muhafazakâr bir tutum tesis etmiştir. Bu yüzden devlet dindar toplumsal kesimler için mücadele edilecek bir düşmanlık odağı haline genellikle gelmemiştir. Bu sosyal tabanı taşıyan cemaatler de olumsuzlukların kaynağı olarak bizzat devleti değil, devleti yönetenleri hedefe koymuşlardır. Bu ise cemaatler özelinde devletle iyi geçinme, devleti idare etme, devlete işini gördürme, devlete sızma vs. şeklindeki davranış kalıplarını normalleştirmiştir.¹⁰² Bu halin neticesi ise bir taraftan devletin dini gruplarla etkileşiminin ilk modeline uygun biçimde -mesela Diyanet ve ilahiyat faktörlerini de istihdam ederek- dindarlığı dönüştürmeye çalışması, diğer taraftan ise dindarların ve onların kısmen temsilciliğini yüklenen cemaatlerin devleti dönüştürmeye çalışması şeklindeki bir diyalektiğin inişli çıkışlı ilişki normu olarak devam etmesidir.

3.2. Entelektüel Dini Liderlik Talepleri

Söz konusu diyalektiğin dışında Türkiye Cumhuriyeti’nin mevcut siyasal rejimini, devlet düzenini, ekonomik ve kültürel yapısını İslamî esaslar temelinde oluşturulacak yenileriyle değiştirmeyi, toplumu ve toplumsal gayri İslamî değerleri de bu planda dönüştürmeyi hedefleyen yapılar da çıkmıştır kuşkusuz. Başta Mısır olmak üzere Arap dünyasından ve bu arada Hint alt kıtasından, bilahare İran’dan Benna, Kutub, Mevdudi, Şeriati, Humeyni gibi siyasal İslamcı fikir ve aksiyon adamlarının eserlerinin Türkçe’ye yoğun çevirisiyle siyasal bir radikalizmin 70’lerin başından en azından 90’ların sonuna kadar İslamcı çevrelerde etkili olduğunu biliyoruz. Fakat Türkiye’deki İslamcı düşüncenin siyasallaşma ve bir ölçüde radikalleşme sürecini ülke dışındaki İhvan-ı Müslimîn gibi yapılara, malum ve meşhur isimlere ve çeviri eserlere tek başına bağlamak indirgemeci bir yaklaşımdır ve Türkiye’deki siyasal İslam’ı anlama ve değerlendirmede oldukça yanıltıcı sonuçlar vermektedir. Söz konusu ideolojik ve kültürel kaynaklarla beslenmiş mesela Endonezya’nın veya Fas’ın İslamcılığında, örneğin Selefîlik derinden kök salabilmişse, ya da yeni tip Hâricîlik ve tekfircilik görece baskınsa fakat bu özellikler Türkiye’de sathi kalmışsa, siyasallaşmanın bu radikal uçlanmalarını törpülemiş başka unsurlara da dikkatleri çevirmek gerekebilir. Bunlar

¹⁰¹ Konunun etraflı bir değerlendirmesi için bk. Mahmut Hakkı Akın, “Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar”, *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017), s. 14-8.

¹⁰² Kara, “Hem Muhalif Hem Muvafık”, s. 706-7; Çağlar, “Süleymanlık”, s. 3.

Türkiye’ye özgü yerel unsurlardır. Bunların başında Necip Fazıl’la başlatılabilecek ideolojik karakterli edebi çizgi yer alır.

Bu çizgi epeyce ideolojik ve bir ölçüde aksiyoner bir çizgidir. Bir muallim filozof olarak tanıdığımız, kitapları ve çıkarttığı *Hareket* dergisiyle 60-70’li yıllarda sağcı-milliyetçi kesim üzerinde hayli etkili olan devrin fikir adamlarından Nurettin Topçu bir Nakşî-Hâlidî şeyhinin, Abdülaziz Bekkine’nin müntesibiydi. *Hareket* dergisi ilk 1939’da yayınlanmış, fasılalarla 1975’e kadar istikrarla yayınıni sürdürmüştür. Savunduğu “hareket ve ahlak” eksenli dindarlık daima eleştirdiği mutaassıp, pasif, şekilci ve istismarcı dindarlığın alternatiftir.¹⁰³ Ona göre; “Müslüman Türk’ün devlet telakkisi Müslüman Anadolu’nun sosyalizmidir”. “Komünizmi bertaraf edecek ve siyonizmi toprağa gömecek” tek alternatif buydu. Topçu buna Anadolu milliyetçiliği adını vermişti.¹⁰⁴ Bu iktisadî sistem sınıfçı değil, toplumcu; maddeci değil, ruhçudur. İnsanlar işledikleri toprak kadar çalıştıkları fabrikanın da sahibi olmalıdır diyen Topçu, bunun gerçekleştirilmesi için bir tür kooperatif sistemini savunmuştur. Bunları uygulayacak olan ise millî bir devlettir. Teknikten önce insanı, iktisattan önce ise ahlaki düşünen; “sert otoriter, hür totaliter”, “kâinatın ruhunun yeryüzünde belirtisi” olan bir devlet. Otoriter ve totaliter sistemlerin temel sorunları ise, bu sistemlerin ancak olumlu şahsiyetlerin (“bilge-kral”ların) egemenliğinde iyi işlermesidir. Demokrasilerin dezavantajı iyilik kadar kötülüğü olağanlaştırmasıdır. Fakat bir ölçüde de olsa dengeli ve denetlemeye açık yapıda olmaları bir avantajdır. Sorumluluğu bütünüyle otoriteye havale eden otoriter sistemlere nispeten demokrasilerde sorumluluk toplumundur. Dolayısıyla yaygınlaştırılmış bir sorumluluk kavramı, en azından kötülüğe duçar olma nispetini düşürmektedir. Bundan yola çıkan Topçu, otoriter toplumculuk anlayışında, adalet ve sorumluluğa, hürriyet ve eşitliğe nazaran daha yüksek bir değer atfetmiştir.¹⁰⁵

Necip Fazıl Kısakürek ise edebiyat ve aksiyon yönüyle daha büyük bir isim sayılabilir. *Büyük Doğu* dergisinde yayımlanmış çeşitli makalelerinin sistematik bir sıralamasından oluşan ve ilk baskısı 1968’de yapılan *İdeolocya Örgüsü* için o, “Bu eser benim bütün varlığım, vücut hikmetim, herşeyim” demektedir. Sitembölükbaşı, Cumhuriyet’in kuruluşundan beri İslam’ı siyasi bir sistem olarak ortaya koyan yayımlanmış ilk eser olarak bu kitabı değerlendirirken; Miyasoğlu, onun hedefi, çerçevesi ve davasını sunuş tarzıyla dünya ölçüsünde bir değere sahip ve eş

¹⁰³ Mesela bk. Nurettin Topçu, “İslamî Sömüren Siyaset”, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 333-5. *Hareket* dergisinde 1971 başında çıkan bu yazısında Topçu, siyasal faaliyet yürüten İslamcıları (isim vermeden muhtemelen Erbakan ve hareketini) dini istismar etmekle suçluyor, “ikbale ulaşma ihtirasına alet olarak” İslam’ı kullandıklarını ileri sürüyor. Yazısını şu cümleleriyle bitiriyor: “Çılgın şeflerin halkı coşturup sürüklemeye sevdasıyla göze aldıkları bu ölçsüz istismar, Müslüman cemaatını en büyük felaket uçurumuna doğru sürüklemektedir. Zira düşman uyanıktır ve yok edici bir darbe indirmek için fırsat kollamaktadır. Gözleri kararır da bugünkü fırsattan faydalanma ihtirasına tutulan hastalar biraz kendilerine gelsinler, millete acısınlar ve benliğimizden kurban vermeme lazım gelen bu vatani macera heveslerine kurban etmesinler.”

¹⁰⁴ Yusuf Tosun, “İsyân ve Ahlak Aşk”, <https://www.indyturk.com/node/209126/türkiyeden-sesler/isyân-ve-ahlak-askı> (Tarih: 09.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

¹⁰⁵ Ümit Aktaş, “Nurettin Topçu ve Müslüman Anadolu Sosyalizmi”, www.indyturk.com/node/211136/türkiyeden-sesler/nurettin-topçu-ve-müslüman-anadolu-sosyalizmi (Tarih: 14.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

bulunmayan bir fikir eseri olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁶ On bir bölüm ve beş yüz sayfadan oluşan bu kitapta Necip Fazıl çöküş tarihinin bir muhasebesinden sonra bir İslam devleti modeli ortaya koyar. Devlet, ancak hayatın tüm yönlerinde gerçekleşecek bir İslam inkılabıyla kurulacaktır. Devletin başında halkın iradesini temsil eden “yüceler kurultayı”, bunun başında da “başyüce” devlet başkanı olarak yer bulacaktır. Otoriter, bir o kadar da totaliter olduğu izlenimi veren bu rejim, ruhçuluk, milliyetçilik, nizamcılık, müdahalecilik gibi bazı temel prensipler uyarınca toplumun her sahasında köklü değişikliklere gider.

Necip Fazıl, şeyhi olan Abdülhakîm Arvasî üzerinden Hâlidîyye’ye bağlıydı. Necip Fazıl’ın Kur’an’a bakışını irdeleyen Ertürk, onun fikriyatında Kur’an’ın otoritesinin, her müslümanın bizzat doğrudan değil, ancak şeyhler ve veliler aracılığıyla ulaşılacak yüksek ve uzak bir konumda olduğunu ileri sürer. İnsanların Kur’an’a ulaşması sanki onun kutsallığını bozacaktır. Ana kaynaklara muhatap olup üzerlerinde düşünmek gerekli de yeterli de değildir. Gerekli değildir; çünkü o seviyeye belli seçkin kişiler ulaşabilir. Yeterli değildir; zira zihinsel karşılaşma yanında mistik bir tecrübeye de ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁰⁷ Bu düşünceleriyle Necip Fazıl medrese ve tarikat gelenekçiliğine bağlı cemaatlerle pek fazla zorlanmadan uzlaşabildi. Mevdûdî ve Kutub gibi ilk kaynaklara doğrudan başvurmayı sıhhatli bir İslami hareketin olmazsa olmazı gören siyaset ve hareket adamlarını mezhepsizlikle suçlayan Necip Fazıl,¹⁰⁸ aslında bu yabancı adamları Türkiye’de görmek istemiyordu. Belki de bunların gençlik üzerinde gittikçe artan biçimdeki etkilerine tahammül edemiyordu. Milletler ve mezhepler üstü evrensel bir İslamî hareketi savunan radikal kesimler ile Necip Fazıl arasında bu nedenlerle kapanmayan bir mesafe hep olagelmıştır.¹⁰⁹

Necip Fazıl’ın bir siyasal parti niyetiyle 1949’da kurduğu, 1951’de kendini tasfiye zorunda kalan Büyük Doğu Cemiyeti, 35 yıl boyunca aralıklarla 380 sayı çıkan *Büyük Doğu* dergisi kadar geriye bir miras bırakmamıştı. *Büyük Doğu* döneminin dergilerinden farklı olarak laiklik ve demokrasi eleştirilerine sayfalarında yoğun şekilde yer veren bir dergiydi. “Hakimiyetin millete değil Allah’a verildiği” bir demokratik sistemi teklif eden Necip Fazıl, böylece sınırsız ferdi özgürlüğün yol açacağı kargaşa ve başıboşluğun önlenebileceğini ileri sürmekteydi. Laikliğin gerçek anlamı ise ona göre din ve vicdan hürriyetiydi, fakat bu manada bir laiklik Türkiye’de geçerli değildi. Komünizm, siyonizm ve masonluk bu ülkenin insanları için en büyük tehlikelerdi.¹¹⁰ 1980-1990’lı yıllarda radikal söylem ve eylemleriyle öne çıkan şair ve fikir adamı Salih Mirzabeyoğlu, lideri olduğu İBDA hareketini üstadı Necip Fazıl üzerinden Arvasî’ye nispet etti. İBDA’nın troykasını Şeyh (Arvasî), Üstad (Necip Fazıl) ve Kumandan (Mirzabeyoğlu)

¹⁰⁶ Şaban Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara: İsam Yay., 1995, s. 173; Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Suffe Yay., 1985, s. 95.

¹⁰⁷ Ertürk, “Türkiye’de İslamî Hareketin Gelişim Süreci”, s. 107.

¹⁰⁸ Mesela bk. Necip Fazıl’ın Ahmed Davudoğlu’na ait *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri* (İstanbul: Bidatlarla Mücadele Yay., 1974) adlı kitabına yazdığı önsöz, s. 3-4.

¹⁰⁹ Büyükkara, “Türkiye’deki Radikal Dini-Siyasi Akımlar”, s. 118-9.

¹¹⁰ Sitembölükbaşı, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı*, s. 177-8.

oluşturuyordu. İlk ikisinin, maneviyat aleminde melekler, şehitler ve veliler ile birlikte İBDA hareketini denetledikleri düşünülüyordu.¹¹¹

“Bizim milliyetçiliğimiz; İslam’a bağlı Türk ruhunun, bu mutlak kadro içinde Türk duygu ve düşünce hususiyetlerinin milliyetçiliğidir” diyen Necip Fazıl, Türkiye’yi merkeze alarak liderliğini Türkler’e verdiği Büyük Asya idealini Batı medeniyetinin karşısına koymuştu.¹¹² Büyük Doğu’nun bir öğrencisi olan Sezai Karakoç ise Necip Fazıl’ın milliyetçi-muhafazakâr vurgularından önemli ölçüde sıyrılarak daha ümmetçi-evrensel bir İslamcılığı formüle etmiştir. “Başyücelik Devleti” yerine Karakoç’un düşüncesinde “Diriliş Sitesi” vardır. Kendisini bu İslam düzeninin kuruluş işçisi gören Karakoç, bu ideayı inşa edecek “diriliş erleri”nin özelliklerini, ideal devletin niteliklerini *Diriliş Neslinin Amentüsü*’nde açıklar. İnşa için Hz. Peygamber’in mücadele metodu uygulanacaktır. Bu sitede maddi güçler manevi güçlerin denetimindedir. Halkın yönetimi olacak, ama demokrasi putlaştırılmayacaktır. Hukuk düzeni İslam’a dayanacak, ekonomide faizin gölgesi bile bulunmayacak, ayrıca tüm müslümanların politik birliği için merkezi Ortadoğu olan “Özülke”nin, yani dârüİslamın tesisi yolunda gerekli şartlar hazırlanacaktır.¹¹³ Karakoç’un 1990’da kurduğu Diriliş Partisi (bilahare Yüce Diriliş Partisi) söz konusu fikir ve hedeflerle siyasal bir liderlik talebinde bulunmuştur.¹¹⁴ Parti günümüzde sembolik varlığını sürdürmektedir.

Parti kurmak suretiyle liderlik talebinde bulunan diğer bir entelektüel isim Ercümen Özkan’dır. Ankara’da ilk sayısını 1981’de çıkarttığı *İktibas* hala yayını devam eden bir dini neşriyat fenomenidir. Özkan eski bir Hizbüt-Tahrir’ciydi. Bu nedenle hüküm giymiş, 1967-1970 yıllarında hapis yatmıştı. Özkan, kendi ifadesine göre, Hizb’in Türkiye’de bir İslam devleti kurmak için gelmediğini, Türkiye dışında kurulacak bir devleti Türkiye’nin yok etmesini önlemek için geldiğini anlamış ve örgütten ayrılmıştı. Ayrıca Hizb ihtilalciydi. İhtilal, ikrah doğururdu. İnsanların değişerek çevrelerini değiştirmeleri ise doğal ve sünnetullah’a uygun olardı. Hizb’in Kur’an ile hadisleri eşit kaynaklar olarak görmesi de Özkan’a doğru gelmiyordu.¹¹⁵

İktibas’ı çıkartmaya başlamasıyla birlikte Özkan tüm enerjisini, gayri İslamî saydığı “kirler”den İslam’ı arıtmaya yöneltti. Ona göre, dine gelenek yoluyla girmiş tasavvufî, fikhî ve mezhebî görüşler temizlenmeliydi. Ayrıca modern Batılı ideolojiler kanalıyla İslam’a sokulan hümanist, sosyalist ya da demokratik-laik anlayışlardan din arındırılmalıydı. Bunlar sağlanmadan verilecek siyasal mücadele sağlıklı olmazdı. Bu

¹¹¹ Salih Mirzabeyoğlu, *Tilki Günlüğü*, İstanbul: İbda Yay., 1994, c. 4, s. 258.

¹¹² Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolojya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1976, s. 357, 193-6.

¹¹³ Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul: Diriliş Yay., 1986, özellikle bk. s. 30, 36-8, 41, 44-5, 52, 56, 59.

¹¹⁴ Partinin kuruluş gerekçesinde “...Diriliş toplu ve genel adı altında özetlenebilecek olan toplum görüş ve düşüncesinin sahipleri olan bizler, görüşümüzü topluma iletme ve kabul görmesi halinde uygulamaya koyma amacıyla partimizi kurmuş bulunmaktayız” denilmektedir. “Teorinin mihenk taşının pratik olduğu”, “teorik düşüncenin, ne kadar sağlam görünürse görünsün, realitenin sert ve çapraşık şartlarında doğrulamasını denemeye cesaret etmedikçe inandırıcı ve yararlı olamayacağı” fikri böyle bir adım atmaya Karakoç’u sevk etmişti, bk. Yüce Diriliş Partisi Parti Programı, <http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/> (Erişim: 21.07.2022). Karakoç’un 11 Temmuz 2008’de yayınladığı “Diriliş Çağrısı” metni, “Milletim, uyan! Kendine dön! Aslını unutma! Geçmişini bil. İçinden, gerçek aydınlardan kurulu bir kadro çıkar. Çıkar ki, onlar, hem bugününü, hem yarını kurtarsınlar. Geleceğini, ancak, bilinçli, idealist bir aydın nesil güven altına alır” ifadeleriyle başlamaktadır, bk. “Diriliş Çağrısı”, <http://yucedirilis.org.tr/dirilis-cagrisi/15/02/> (Erişim: 21.07.2022).

¹¹⁵ A. B. Bircan, M. K. Atalar, *Ercümen Özkan ile İslamî Hareket Üzerine*, Ankara: Anlam Yay., 1997, s. 341-2, 345.

ise “Kur’an İslâmı”nın mücadelenin temelini yerleştirilmesiyle mümkündü. Yani o hem sisteme karşı hem de geleneksel dinî gruplara karşı bir savaşım vermek mecburiyetinde kalmıştı.¹¹⁶ Bu nedenle tarikatların ve medrese kökenli geleneksel çevrelerin boy hedefi olmaktan kurtulamadı. İran Devrimi’ni hep destekledi fakat bir itaat bağı ile bağlanmayı sıhhatli görmedi.

İktibas çevresi, İslâmî hareketten ne anladığını dergilerinde açıkladı. Buna göre, Kur’an merkezli düşünsel arınmayı gerçekleştirmek, değişimi ve iktidarı hedeflemek hareketin “tevhidi” sayılmasının gereklerindendir. Hareket, hayatın siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik tüm yönlerini kapsamalı, bölgesel ve kavmî değil evrensel olmalıdır. “Amaca götüren her yol meşrudur” gayri ahlakîliğini taşımamalı, İslâmî bir yöntemle, tavizsiz şekilde ve örgütlü yürütülmelidir. Toplumsallaşmak için açık olunmalı, ilkeler ve program sadece hareket üyelerince değil toplumun tümü tarafından bilinmelidir.¹¹⁷ Hareket, devlete, halka ya da bireylere karşı terör yoluna başvurmaz. Fikirleri kabul ettirmenin yolu zorlamadan geçmez. Şiddet uygulamanın örneği ne Kur’an’da ne de Hz. Peygamber’in hayatında bulunmaktadır.¹¹⁸

Özkan’ın üzerinde durulması gereken özelliği İslâmcılık ile sağcılık/muhafazakârlık arasına açık bir ayırım koyması ve komünizm tehlikesine binaen sağcı iktidarlara iş birliği yapmanın ve ABD müttefiki olmanın kabul edilemez olduğunu öne sürmesidir.¹¹⁹ Bu kanaatiyle ve yine yukarıda zikri geçen “dinin kaynakları ve anlaşılması” hakkındaki düşünceleriyle mesela Necip Fazıl’dan ve mirasından keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Bu nedenle Özkan Osmanlı mirasının yoğun etkisindeki Türkiye İslamcılığında sakıncalı bir konuma mahkûm edilerek ihmale maruz kalmıştır. Onun “İslâmî Parti” teşebbüsünü Hizbüt-Tahrîr’den mülhem bir siyasal çıkış olarak anlamlandırabiliriz. Belirttiğimiz üzere Özkan’a göre İslami bir hareket “açık” olmalı, programı ve hedefleri insanlara açıkça ilan edilmelidir. Bu nedenle bir “parti” teşkili zaruridir. İslâmî Parti toplumsal düzeni ve devlet yapısını İslâm’ın şeri hukuk düzenine göre yeniden tanzim etmeyi isteyen bir politik hedef ve gündemi olmakla birlikte diğer siyasal partiler gibi çalışmaz. Mesela seçimlerle bir ilgisi yoktur. Vekil seçilmek, parlamentoya girmek, yasama faaliyetine katılmak, muhalefete yahut iktidara oynamak, yürürlükteki düzenin işleminde ve istikrarında hissedar olmak, devlet imkan ve gücünden istifade etmek gibi amacı bulunmamaktadır.¹²⁰ Katılmak isteyen, parti tüzüğü’nün 6. maddesi uyarınca, “*Sahih akidemi koruyacağıma, salih ameller sahibi olacağıma (münkerlerden sakınıp, farzları yerine getireceğime), velhâsıl İslâm’a güvenilir bir bekçi olacağıma, İslâmî Parti’nin görüşlerine ve temel yasasına dayalı kararları kişisel görüşüme aykırı olsa bile uygulayacağıma; Parti’nin üyesi bulunduğum sürece, amacımı gerçekleştirme çabasında tüm gücümü kullanacağıma,*

¹¹⁶ Alev Erkilet, “Ercümen Özkan”, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 688-9. *Haksöz* çevresinin benzer görüşleri için ayrıca bk. Toplu Çalışma, *İslâmî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul: Ekin Yay., 1996, s. 28, 73.

¹¹⁷ A. B. Bircan, M. K. Atalar, “İslâmî Hareket -Bir Tanım Denemesi-”, *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 16-7.

¹¹⁸ “İslâm ve Terör (Dehşet)”, *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 11-2.

¹¹⁹ Alev Erkilet, “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda “Ari-Duru” Bir İslâm Arayışı: Ercümen Özkan, İktibas ve İslâm Partisi Deneyimi”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara, Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yay., 2013, s. 507.

¹²⁰ Hüseyin Alan, “Ercümen Özkan’ın Siyasi Parti Girişimi”, <https://iktibasdergisi.com/2018/02/21/ercumend-ozkanin-siyasi-parti-girisimi/> (Tarih: 21.02.2018; Erişim: 23.07.2022).

büyük olan Allah’ın üzerine yemin ederim. Söylediklerime Allah ve yanımdakiler şahittir” şeklindeki yemini ederek partiye üye olur.¹²¹ Neticede İslâmî Parti düşünce zemininde kalmış, Hizbü’t-Tahrîr gibi yaygın bir pratiğe ulaşamamıştır.

İsmet Özel’i de pekâlâ benzer bir bağlamda zikredebiliriz. Şair ve düşünce adamı olarak Özel kendi nev’i şahsına münhasır dini liderlik talebini İstiklal Marşı Derneği üzerinden topluma arz etmektedir.¹²² Bazı meşhur şahsiyetler üzerinden örneklendirdiğimiz “entelektüel dini liderlik talepleri”ni Türkiye’ye mahsus modern toplumsal dindarlaşma dinamiklerinin tezahürlerinden biri olarak değerlendirebiliriz. Geleneksel ile olan irtibatları direkt değil dolaylı olan, bu nedenle otoritelerini daha çok yüksek edebiyat ve söz becerilerinden, maharetle yaptıkları fikir beyanlarından, polemik kabiliyetlerinden, mücadeleciliklerinden, ezcümle bunların hâsılı karizmalarından elde eden söz konusu “entelektüeller” veya aydın ya da münevverler, Türkiye’de müslümanların önüne takip edebilecekleri ciddi bir düşünce mirası bırakmışlardır. Her ne kadar bu teorik mirasın siyasal amaçları da olan organizasyonlarla pratiğini murat etmiş olsalar da bu arzularının tahakkuk ettiği söylenemez. Haliyle reel siyasette bir karşılığı olmayan, fikir düzeyinde teorik, bir nebze de toplumsal önderlik tasarlayan girişimler olarak kalmışlardır. Bu minvalde -bu çalışmanın hacmini zorlayacağı için temas etmediğimiz- karşıtlıklarını zaman zaman birbirlerine, yeri geldiğinde ilahiyat camiasına ve Diyanet’e, bazen tarikat ve medreseye yahut Nurculuk, Süleymancılık gibi yeni tip cemaatlara ve başta Millî Görüş ve türevleri olmak üzere İslamcı siyasete yöneltmişler, kendi liderlik taleplerinin çerçevesini bu muhalefetleriyle çizmişler, muhtevasını tahkim etmişlerdir. Kuşkusuz bu münevverlerin yükselişi, ulema ve meşayihin meydandan çekilişiyle paralel gerçekleşmiştir. Bir boşluğu doldurdıkları müsellemdir. Kitabî, şifahi ve fiili mirasları kültür dünyamıza ve çeşitli boyutlarıyla siyasete tesir etmeye, sıradan insanları dahi bilinçlendirmeye, yönlendirmeye, harekete geçirmeye devam etmektedir.

4. Siyasal İslahatçı Liderlik Talepleri

Türkiye’deki medrese ve tarikatlar Pakistan, Endonezya, Mısır gibi ülkelerde gördüğümüz şekilde “doğrudan” siyasal alana şimdiye kadar müdahil olmadılar. Öte yandan, geleneksel bağları olmakla birlikte modern cemaatler olarak devam eden Nurculuk, Süleymancılık gibi hareketler kültürel bir ıslahatı hedeflediler. Siyaseti “dolaylı” biçimlerde etkilemeyi denediler. “Entelektüel dini liderlik girişimleri”nde ise doğrudan siyasi sahaya inme arzu ve niyeti gizli değildi. Nihayetinde bunlar mesela İlim Yayma Cemiyeti, Kubbealtı Vakfı veya Aydınlar Ocağı benzeri oluşumların “sivilliği” ile müşterek yönleri olmayan, bilakis siyasi gayeleri de içeren dini liderlik talepleri olan örgütlü teşebbüslerdi. Ancak bu talepleri etkili biçimde gerçekleştirecek tecrübe, altyapı ve vasıtalara sahip olmadıklarını, bu yüzden de akim kaldıklarını belirtmiştik. Sanki onlar, “bir müslüman nasıl siyaset yapmalı” sorusunun teorik cevabını kendilerince verecek küçük, sembolik ama somut yol işaretleri bırakmak, en azından

¹²¹ Ercümen Özkan, *Laiklik-Demokrasi ve İslam*, Ankara: Anlam Yay., 2016, s. 191 vd (madde 6).

¹²² Bk. <http://www.istiklalmarsidersidegi.org.tr/> (Erişim: 31.08.2022).

meşru gördükleri ve hedefe ulaştıracağına inandıkları bir dava güzergahını tanımlamak istediler. Burada kaldılar ve ötesine geç(e)mediler.

Bu bölümde ele alacağımız oluşumların ise tam manasıyla “siyasal ıslahatçılık” (siyasal islamcılık) kapsamında değerlendirilecek düzeyde yerel ya da küresel bir örgütlülüğe, tanınırlığa, meşruiyete sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki Necmettin Erbakan’ın temelini attığı Millî Görüş hareketidir. Millî Görüş aslında Arap dünyasındaki İhvân-ı Müslimîn’i örnek alan, İhvân’ın çeşitli Arap ülkelerinde yaklaşık yüz yıldan beri talep ettiği türden bir toplumsal ve siyasal değişimi Türkiye’de amaçlayan bir harekettir. İhvân prensipte Arap ülkeleri dışında örgütlenmemektedir. Türkiye’de aynı misyonu Millî Görüş üstlenmiştir. İhvân’ın siyasal İslami sahada alternatifi ve rakibi olan Hizbü’t-Tahrîr’in ise Arap kökenli bir teşkilat olmasına rağmen küresel hedefleri mevcuttur ve bu yüzden Millî Görüş’e rağmen Türkiye’de de örgütlü olması gerekmektedir. Bu iki harekete, özellikle son yirmi yıl içinde İslam aleminin diğer bölgeleriyle paralel şekilde Türkiye’de etkili olmaya başlayan Selefiyye akımı bünyesindeki siyasal oluşumları ilave edebiliriz.

4.1. Millî Görüş ve İslami Hareketin Liderliği Talebi

Ahmet Küçükkağa’nın Millî Görüş’ü kastederek dile getirdiği, “*Bu hareket Türkiye’de bir teknedir, bir tezgahtır. Bu tezgahtan geçmemiş, bu teknede mayalanmamış bir Müslüman göstermek zordur*” iddiası,¹²³ öncelikle İslamcı siyasal çevreler için geçerli olabilecek bir tespit olmalıdır. Millî Görüş’ün geçmişi 60’lı yılların ikinci yarısına dayanır. Büyük Doğu’da Necip Fazıl, Hareket’te Nurettin Topçu, Türk Yurdu’nda Osman Turan ve Osman Yüksel Serdengeçti, Süleyman Arif Emre gibi etkili fikir ve siyaset adamları bu yıllarda milliyetçilikten İslamcı çizgiye geçiş sinyalleri veriyorlarken, İTÜ profesörü Necmettin Erbakan’ın bu genel atmosferi siyasal bir hareketi başlatacak bir zemin telakki ettiği görülür. 1967’de verdiği “Doğuda, Batıda ve İslam’da Kadın” konulu konferansta, “*Müslümanlığın kendine has mütekmil bir iktisadi sistemi mevcuttur. Bu sistem ne Doğudaki sistemdir, ne de Batıdaki sistem*” şeklindeki sözleri belirgin biçimde dünya görüşünü ortaya koymaktadır.¹²⁴ Bu sözler 1991’de yayımlanacak *Adil Ekonomik Düzen* projesinin ilk işareti sayılabilir.

Kazanmış olduğu Odalar Birliği başkanlığı kendisine verilmeyen, Adalet Partisi’nden mebus adaylığı Süleyman Demirel tarafından veto edilen Erbakan, 1969 genel seçimlerine bazı arkadaşlarıyla Müstakiller Hareketi adı altında girdi. Sağcı partilerden niçin farklılaşıldığının açıklandığı “Mukaddesatçı Türk’e Beyanname” başlıklı bildiride hareket, “*Batının uyanışından sonra kabuk tutmaya başlayan İslam vecd ve aşkını ihya edecek ve onu eşya ve hadiselerle hâkim kılacak*” bir kahramanın, bir kurtarıcının dört asırdan beri beklenmekte olduğu vurgusunu yapmaktaydı.¹²⁵ Erbakan Konya’dan mebus seçildi. Arkasından Millî Görüş’ün ilk partisi olan Milli Nizam Partisi (MNP)’ni kurdu (1970). Kuruluş beyannamesinde, partinin “*iyiyi sağlama ve kötüyü men etme*” misyonunu hedeflediği belirtiliyor, “*Hak’kın yardımıyla çok yakın bir gelecekte, milletimizin yeniden*

¹²³ Ahmet Küçükkağa ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.

¹²⁴ Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, İstanbul: Araştırma Yay., 1989, s. 57-9.

¹²⁵ *Sâlnâme: 1390-1970 Yılığ*, İstanbul: Aba Neşriyat, 1970, s. 203.

bütün dünyaya örnek büyük bir medeniyet kuracağı” müjdeleniyor, “*bu ulvi gayenin tahakkuku için el birliği ile çalışmağa*” tüm vatandaşlar davet ediliyordu.¹²⁶ 12 Mart Muhtırası’nın ardından kapatılan MNP’nin yerine Ekim 1972’de kurulan Milli Selamet Partisi (MSP), yetmişli yıllardaki İslamcılaşıma sürecinin etrafında döndüğü bir merkez kurum fonksiyonu görecektir.

Çakır, Millî Görüş’ün Nakşi İskenderpaşa dergahıyla Nurcu kadroların bir ittifakı olarak ortaya çıkıp geliştiğini ileri sürmektedir.¹²⁷ Ancak Erbakan’ın 1974 seçimleri arkasından sağ partiler yerine CHP ile koalisyona girmesi ve kurulan hükümetin çıkardığı af kanunuyla sol siyasi tutukluların salıverilmesi, MSP’nin başta Nurcular ve Süleymancılar olmak üzere dini cemaatlerle olan ittifak ilişkisini derinden sarsmıştır. İlk başlarda Erbakan’a destek vermekle birlikte, partiyi Büyük Doğu hareketinin bir vasıtasına çevirecek emir ve tavsiyelerinin Erbakan’ca dikkate alınmaması neticesinde Necip Fazıl da MSP’yle ters düşecektir. Bunların yanı sıra İran devrimi gibi bazı dış faktörlerin de etkisiyle MSP’li topluluklar “bir cemaat havasında” birbirine kenetlenmiş ve bir ölçüde radikalleşmiştir. Sanki artık ortada siyasal bir parti değil, lideri Erbakan olan ve devleti teslim almak için yola koyulan dini bir hareket bulunmaktadır. Partinin arkasındaki soyut kurumsal kimlik Millî Görüş olarak adlandırılmaktadır. Millî Görüş, “*insanı konu alan, insanın ilgi alanına giren her şeyle ilgilenen bir Nizâm-ı Âlem, ...tüm insanlık için, öteki dünya milletleri için refah ve huzuru sağlayıcı yeni bir düzen teklifi*” olarak kamuoyuna sunulmaktadır. O salt bir politik aktivite değildir; “*aynı zamanda güçlü devrimci nitelikleri ile, özünde insanın ve eşyanın diriliş müjdesini taşıyan bir kültür hareketi*”dir.¹²⁸

Millî Görüş’ün misyonu Erbakan’ın şahsında kişiselleşmiş ve tekelleşmişti. Örgütler, üyelerin fikirleriyle harekete katılacağı temsiliyet kanalları değil; emir-komuta zincirinin halkaları ve genel merkezin temsil ettiği mutlak doğruların aktarıldığı eğitim kurumları işlevi görmekteydi.¹²⁹ ‘Hoca’ olarak vasıflanan Erbakan, siyasi bir partinin sıradan lideri değildi; biat edilmesi gereken dinî bir önderdi. İtaat anlayışının referansları peygamber-sahabe ilişkisi bağlamındaki örneklerle oluşturuldu. Bu yüzden bağlılık dinsel temelli bir muhtevaya sahipti.¹³⁰ Çakır, Millî Görüş’ün, belli bir “sırrın” paylaşıldığı, kendi ritüelleri ve apayrı mantığı olan bir “kan kardeşliği cemaati”ni andırdığını söyler.¹³¹ Bu ‘sır’ genellikle Erbakan’ın dışarıya kapalı özel toplantılarında açılır. Kutsal cihat hareketi olarak Millî Görüş, onun emiri olarak da Erbakan, bazen üstü kapalı, çoğu zaman daha açık tarzda lanse edilir.¹³² Bu liderlik projeksiyonu ülke sathıyla

¹²⁶ “M.N.P. Millî Nizâm Partisi Kuruluş Beyannamesi”, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/798> (Erişim: 10.09.2022).

¹²⁷ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., 1995, s. 217.

¹²⁸ Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, s. 136, 243-4.

¹²⁹ Menderes Çınar, “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm”, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 175.

¹³⁰ Bk. Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004, s. 31. Ayrıca İskenderpaşa dergâhı eski şeyhi M. Esad Coşan’ın (ö.2001) Erbakan hakkındaki 26 Mayıs 1990 tarihli konuşması için bk. Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 48-54.

¹³¹ Ruşen Çakır, “Millî Görüş Hareketi”, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 569.

¹³² Bk. Coşan’ın söz konusu konuşması: Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 52-3. Ayrıca bk. Erbakan’ın Diyanet bürokratlarıyla konuşması: Altıkuşlaç, *Zorlukları Aşarken*, c. 1, s. 483-4.

sınırlı da değildir. Aynı zamanda geniş İslam coğrafyasına hitap etmektedir.¹³³ Fakat bu hitabın -Millî Görüşçüler kabul etmese de- bir harici karşılığının olduğunu söylemek güçtür.

Millî Görüş hareketinin dinî meşruiyetinin ve misyonunun söz konusu özel toplantılar dışında mensuplara nasıl aktarıldığını, diğer dinî gruplarla oluşan bazı ortak gündemlerde Millî Görüş'ün pozisyonunun nasıl belirlendiğini, onlardan gelen tenkitlere dinî kaynaklar ışığında nasıl cevap verildiğini izlemek açısından, seksen ve doksanlı yıllarda *Millî Gazete*'deki çok tutulan yazılarıyla temayüz etmiş eski *Yeni Devir* ve *Şura* yazarı Ahmet Akgül'ün söylediklerine bakmak önemli ipuçları verecektir. Bazı makalelerini derlediği *Değişen Dengeler ve İslam* adlı kitabında Akgül, yeryüzü hakimiyeti için çarpışan iki güç odağından bahseder: Birincisi, mevcut zulüm düzenini devam ettirerek Büyük İsrail hayalini gerçekleştirmek isteyen Siyonistlerdir. İkincisi ise “bu şeytan saltanatını yıkıp İslam'ın barış ve adalet nizamını yerleştirmek isteyen ve bunun için gerekli olan kavram, kurum ve programlara sahip Millî Görüşçüler”dir. Hak ve batıl mücadelesi Siyonizm’le Millî Görüş arasında cereyan etmektedir. Siyonizm bâtılın karargâhı, Millî Görüş Hakk'ın karargahıdır. Mücadeleyi kazanmak için İslam Birleşmiş Milletleri gibi evrensel teşkilatların kurulması, Adil Ekonomik Düzen'in uygulanması, güçlü siyasi ve askeri bir otoritenin hazırlanmış olması gerekir. Bu nedenle Millî Görüş iktidar olmadan ‘halife’ arayışına girmek yararsız bir çabadır. Millî Görüş hareketi ve cemaati dünyadaki tüm Müslümanların tercümanı ve temsilcisidir. Tâbi olunması gereken *sebilü'l-mü'minîn*'i (Müslümanların yegâne yolunu), icmâ-i ümmeti, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı ifade eder. Akgül şu ayeti hatırlatır: “Her kim kendisine hidayet ve İslamîyet apaçık belli olduktan sonra resule (elçiye) muhalefet ederek sebilü'l-mü'minîn'den başkasına uyarırsa, onu düştüğü sapıklıkta bırakırız ve ahirette onu cehenneme sokarız” (en-Nisâ: 76).¹³⁴

Bu yaklaşım bir hayli tekeldir ve Türkiye'ye özgü dini otoritenin çok parçalı ama görece uzlaşmacı ve paylaşımcı karakterine uyum göstermemektedir. Haliyle muhtelif cinslerden aksülamele sebep olmaktadır. Bir ilahiyat profesörü olan Hayrettin Karaman'ın hatıratında rastladığımız bir anekdot anlaşmazlıkların en azından usuli vechesini gözler önüne serer. Erbakan ile birlikte bir mesele üzerinde konuşturlarken ona hitaben, “(...) sizler siyasi faaliyet yaparak, bizler de eğitim ve öğretim yoluyla aynı davaya hizmet edeceğiz, amacımız bir, yöntemlerimiz farklı...” diyen Karaman'a muhatabının cevabı onun iddiasıyla şöyle olmuştu: “Allah önümüzdeki seçimde bana şu kadar milletvekili lutfederse iktidarımızdan altı ay sonra İstanbul'da ince çorapla dolaşan bir kadın göremezsiniz. Ben altı aydan söz ediyorum, siz yıllar süreceksiniz sonu da belirsiz bir faaliyetten söz ediyorsunuz. Ben sizi anlı şanlı cihada davet ediyorum, siz cephe gerisinde soğan ve patates soyalım diyorsunuz.”¹³⁵

Erbakan'ın ilahiyat veya Diyanet mensuplarına yahut medrese ve tarikatlardaki sivil hocalara prensipte bir karşıtlığının olduğunu tabii ki söyleyemeyiz. Asıl mesele onun din hocalarını Millî Görüş bünyesinde ve hiyerarşi içinde görememesidir. Karaman

¹³³ Ömer Baykal, Ömer Çaha, “Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan'ın Türk Siyasetindeki Yeri”, *Akademik Hassasiyetler*, 4/8 (2017), s. 8-9.

¹³⁴ Bk. Ahmet Akgül, *Değişen Dengeler ve İslam*, İstanbul: Risale Yay., 1994, s. 26, 76-7, 89, 134.

¹³⁵ Hayrettin Karaman, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İstanbul: İz Yay., 2008, c. 2, s. 242-3.

örneğinde olduğu gibi, hocaların böyle bir itaat ilişkisine yanaşmamasıdır.¹³⁶ Bir konuşmasında ulema kesimini değerlendiren Erbakan, üç husustaki eksikliği önemli bulduğunu belirtir. Birincisi, alimlerin hayatttan kopuk şekilde nazariyatla meşgul olması, bugünün ihtiyaçlarına cevap verecek fiili çareler üretememesidir. İkincisi, teferruatla ilgilenip aslı ihmal etmeleridir. Ümmetin önüne asli projeler sunmaları gerekirken, sanki “ileride lazım olur” tavrıyla furuat mevzulara dalmaları büyük noksanlıktır. Erbakan son olarak alimlerimizin düşünüp üretirken batı tesirinde kaldıklarını fakat bunun farkında olmadıklarını ileri sürer.¹³⁷

Söz konusu müstağni tavra kamuoyuna da mâl olan ciddi itiraz İskenderpaşa dergâhi şeyhi ve ilahiyat profesörü M. Esad Coşan’dan gelmiştir. Erbakan’ı parti liderliğine dergahın kendinden önceki şeyhi ve kayınpederi olan Mehmet Zahid Kotku’nun getirdiğini, dolayısıyla parti hareketinin tekkenin fonksiyonlarından biri olduğunu ifade eden Coşan, hakiki liderliğin esasen kimde ve hangi kurumda olması gerektiğini bu argümanlarla ilan edecektir.¹³⁸ Üstelik Coşan İslami bir hareketin başında politikacıların değil “peygamber varisi alimlerin” olması gerektiğini düşünmektedir.¹³⁹ “Kayıtsız” tavrına karşı bir teklif olarak sunulan “alimler meclisine” mukabil Erbakan’ın “şura kurup da başıma hocalar belasını mı alayım” dediğini ileri süren Coşan, Millî Görüş’ün kesinlikle bir “cihat karargahı”, Erbakan’ın da bir “cihat emiri” olmadığını belirtmektedir.¹⁴⁰ Bu neticenin benzerine Coşan’dan yaklaşık on yıl önce Necip Fazıl tarafından *Rapor*’unda temas edilmiş, Erbakan’ın hilafet ve biat talebinden ayıplama ve kınama üslubunda bahisle, bu durumun en başta M. Zahid Kotku tarafından uygun görülmeypip reddedildiği bildirilmiştir.¹⁴¹

Millî Görüş’ün “ben merkezci” İslamî hareket teorisi Nurculuk, Süleymancılık gibi büyük geleneksel akımlarca doğal olarak dikkate alınmamıştır. Radikal İslamcı akımların büyük bir kısmı da partisel siyasi mücadeleye sıcak bakmamışlardır. Radikalizmin parti karşıtlığında iki belirgin eğilim göze çarpar. Birinci eğilim, partililiği gayri İslamî sistemle bir uzlaşma biçimi sayar ve bu tutumu sahih akideden sapma olarak görür. Atasoy Müftüoğlu’nun “*Muhammedî bir düşüncenin oluşması için Ebu Cehl’in*

¹³⁶ Bilgin, popüler kanaatin aksine en azından ilk yirmi yılında ilahiyatçılar içinde Millî Görüş destekçilerinin sanıldığından az olduğunu belirtmektedir. Özellikle Turgut Özal’ın ANAP’ı 1983’te iktidara geldiğinde, ANAP’ı temsilen merkez sağ, diğer dini gruplar gibi ilahiyatçıları da büyük oranda kendine çekmişti. Özal sonrasında partinin muhafazakâr hüviyetini kaybetmesi üzerine ilahiyatçılar arasında Millî Görüş’e doğru bir teveccüh başladı, bk. Bilgin, “İlahiyat’ın Dili”, s. 64-5. Bu geniş buluşmanın konjonktürel olduğu, bir itaat bağına dayanmadığı, AK Parti kurulduktan sonra ise ona doğru bir kayışın yaşandığı görülmektedir.

¹³⁷ “Prof. Dr. Necmettin Erbakan Hocamızın Alimlere Tavsiyeleri”, YouTube video kaydı, https://www.youtube.com/watch?v=kH_du74u1vo (Erişim: 29.07.2022).

¹³⁸ M. Esad Coşan, “Bir Parti ve Biz”, <http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/fetih/g900526.htm> (konuşma: 26.05.1990; Erişim: 30.07.2022).

¹³⁹ Bk. Halil Necatioğlu, “Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü”, *İslam*, 77 (Ocak 1990), s. 4; Necatioğlu, “Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü”, *İslam*, 87 (Kasım 1990), s. 6.

¹⁴⁰ Konuşmalar ve kaynakları için bk. Baykal, Çaha, “Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan”, s. 11-2.

¹⁴¹ Necip Fazıl, *Rapor 10*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980, s. 17. Konuyu Necip Fazıl “*Dıştan gelen hiçbir düşman, İslam’a kıymakta bu içten gelen sahte dost kadar tehlikeli olamaz*” cümlesiyle kapatmaktadır. Başka bir raporunda ise anlaşmazlığı ve rekabeti şu sözleriyle açıklamaktadır: “*Millî Selamet Partisi bizim 40 yıllık çileli fikiryatımızı bir çırpıda kapma ve berbat etme geçkondusu...*”, bk. Necip Fazıl, *Rapor 7*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980, s. 39.

yardımını isteyemezsiniz” cümlesi, bu eğilimi çarpıcı biçimde yansıtan bir ifadedir.¹⁴² Diğer yaklaşımda ise konu bir inanç sorunu olarak değerlendirilmez. Millî Görüş’ün yönetsel yanlışları ortaya konur veya Erbakan’ın stratejisi ya da liderlik tarzı masaya yatırılır. Değiştirilmesi hedeflenen rejim içindeki bir kurumun İslamî hareketin merkezi olamayacağını altı çizilir.¹⁴³ Her iki yaklaşımın pratik sonucu seçim zamanı geldiğinde oy vermemek şeklinde olmaktadır.¹⁴⁴

4.2. Hizbüt-Tahrîr ve Hilafet Talebi

Erbakan’ın etrafında dillendirilen hilafet iddiası bir kesim tarafından Erbakan’ın halefi kabul edilen Ak Parti lideri ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan adına da dillendirilmektedir. Özellikle 24 Temmuz 2020’de Ayasofya’nın tekrar ibadete açılmasıyla daha aleni biçimde gündeme gelen bu konu her ne kadar parti yetkililerince reddedilse de ülke içi ve dışında konjonktürel olarak tekrarlanmaya devam etmektedir.¹⁴⁵ Günümüzde hilafetin yeniden tesisi için küresel çapta siyasal faaliyet yürüten Hizbüt-Tahrîr teşkilatının sözde Türkiye vilayeti, geçmişte Erbakan’a atfen söylediklerine benzer şekilde Erdoğan için de bunun imkanının bulunmadığını ifade etmiştir. Hizb’e göre, Türkiyeli müslümanların demokratik laik sisteme entegre edilmesini Erbakan ve Millî Görüş üzerinden başaramayan Batılı egemenler ve laik Kemalist çevreler, bu entegrasyonu Ak Parti eliyle gerçekleştirmek istemişler ve AK Parti’nin uygulamada görünmeyen İslami söylemleri üzerinden halkı rejimle barıştırmışlardır.¹⁴⁶ Haliyle böyle bir iddianın toplumsal ve şer’i bir karşılığı bulunmamaktadır.

Kudüs’te 1953 yılında el-Ezher mezunu Filistinli bir ilim ve hareket adamı olan Muhammed Takiyyüddin en-Nebhânî tarafından kurulan Hizbüt-Tahrîr’i-İslâmî (İslami Kurtuluş Partisi),¹⁴⁷ o günden bugüne “müslümanların biat edebileceği bir halifeyi nasp etme” gayesiyle faaliyet gösteriyor. Hizb kendisini “ideolojisi İslam olan siyasi bir partidir” şeklinde tanımlıyor. “Siyaset onun işi ve İslam onun ideolojisidir”.¹⁴⁸

¹⁴² Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 22. Mehmet Pamak’ın *İzzeti Başka Yerde Aramak* (y.y.: Selam Yay., 1995) kitabı ile Mehmet Sümbül’ün *İslam Adına Particilik* (İstanbul: Objektif Yay., 1992) kitabı bu eğilimin yansıtıldığı iki eser olarak göze çarpar.

¹⁴³ Bu tarzda yapılmış eleştiriler için bk. Molla Mansur Güzelsoy, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, İstanbul: Fıtrat Yay., 1996, s. 118-22; Ömer Faruk Köse, *İslamî Hareket ve Önündeki Engeller*, Ankara: Fecr Yay., 1997, s. 33-4.

¹⁴⁴ Büyükkara, “Türkiye’de Radikal Dini-Siyasi Akımlar”, s. 137. Millî Görüş hareketinin radikal İslamcı niteliği hakkında bk. a.g.e., s. 133-7.

¹⁴⁵ Ak Parti hükümetini destekleyen bir medya grubunun haftalık dergisi olan *Gerçek Hayat*’ın Ayasofya’nın açılmasından üç gün sonra “Şimdi Değilse Ne Zaman? Sen Değilsen Kim?: Hilafet için Toparlanın” başlığıyla çıkması (sayı: 1031, 27 Temmuz – 2 Ağustos 2020), Erdoğan’ın hilafeti konusunu bir kez daha gündeme getirdi. Ayasofya’nın 86 yıl sonra bir yargı kararıyla açılmasına benzer bir adımla, hilafeti 1924’de lağveden TBMM’nin, bu kurumun tekrar işler hale getirebileceği fikri konunun tartışma mihverini oluşturmuştu.

¹⁴⁶ Yılmaz Çelik (Köklü Değişim Medya), “Yıkılışından Bugüne Türkiye’de Hilafet / 5. Bölüm: Refah ve Ak Parti ile Müslümanların Sisteme Entegrasyonu”, https://kokludegisim.net/haberler/yikilisindan_bugune_turkiyede_hilafet_5_bolum_refah_ve_ak_parti_ile_muslumanlarin_sisteme_entegrasyonu (Tarih: 25.03.2021; Erişim: 31.07.2022).

¹⁴⁷ Hizbüt-Tahrîr teşkilatı ve kurucusu Nebhânî hakkında temel malumat için bk. Ali Köse, “Hizbüt-Tahrîr’i-İslâmî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 18, s. 184-5; Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 189-192.

¹⁴⁸ Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1431/2010, s. 10.

Nebhânî’nin İslami toplum ve yönetim hedefiyle çalışan İhvân-ı Müslimîn hareketi mevcut iken alternatif bir teşkilatlanmaya gitmesi, siyasal bir parti (*el-hizb es-siyâsî*) olarak hareket etmenin İslâmî ve tabii ki nebevî metodun gereği olduğuna inanmasının bir neticesiydi. Metodik partisel bir hareket başlatarak, sanki yeterince hiyerarşik hareket etmeyen, ilke, aşama ve hedeflerini somut şekilde belirlemeyen, haliyle günübürlük stratejiler peşinde günübürlük kazanımlarla yetinen, süreçte bu nedenlerle ister istemez tavizkar duruma düşen, yer yer bir hayır kurumuna veya tebliğ cemaatine dönüşerek enerjisini sarfeden İhvân’a bir alternatif oluşturmak istiyordu. Buna binaen örgütüne mutlak ve sıkı bir metodik çerçeve ördü. Hatta kuracakları hilafet devletinin anayasa tasarısını bile hazırladı.¹⁴⁹

Hizbü’t-Tahrîr’e göre eğer İslami bir teşkilat faaliyete geçecekse, “*Bu cemai çalışmanın ... siyasi bir çalışma olması gerekir ve siyasi olmaması caiz değildir. Çünkü Hilafet’i ikame etmek ve halifeyi nasbetmek siyasi bir iş olduğu gibi Allah’ın indirdikleriyle hükmetmek de siyasi bir iş olup ancak siyasi bir çalışmanın olması ile gerçekleşir*”.¹⁵⁰ Ancak Hizb, dârülslâm-dârülküfür ayrımına ilkesel bir önem atfettiği için, şer’i olmayan bir sistemin koyduğu kurallar içerisinde resmi yoldan partileşerek veya bu sistemin yardımını talep ederek İslâm’ı iktidara getirmenin kesinlikle doğru bir metot olmadığı kanaatini taşımaktadır. Bu husus, “*vâcibe haram yollarla ulaşılması şer’an caiz değildir*” cümlesiyle ifade edilir.¹⁵¹

Haliyle söz konusu siyasi duruş, neredeyse tüm İslam ülkelerinde Hizbü’t-Tahrîr’i yasadışı bir statüye mecbur etmiştir. Diğer taraftan, İslâm’ın siyasal hakimiyetinin istikrar bulmasına kadarki Mekke ve Medine’de geçirilmiş olan merhalelere günümüz çalışmaları da riayet edilmesi prensip olarak benimsenmiştir. Merhaleler kadro oluşturma, topluma açılma ve yönetimi devralma şeklinde üç safha olarak tespit edilmiştir. İçinde bulunulan merhalenin icabı partinin silahlı şiddet yöntemlerinden özenle uzak kalması nedeniyle mevzubahis illegal durum, devletler ve güvenlik birimleri açısından tolere edilebilir bir mahiyet arz etmiştir. Nitekim parti Türkiye’de basın-yayın faaliyetlerini serbestçe sürdürmekte, ağırlıklı olarak hilafet konusunun işlendiği izinli toplantılar, konferanslar hatta mitingler tertip edebilmektedir.¹⁵² Fakat hilafet ve şeriat vurgusunun çok belirgin yapılması nedeniyle teşkilat mensuplarına yönelik kovuşturma, gözaltı, tutuklama ve mahkumiyetler hiç eksik olmamaktadır.

4.3. Selefi Grupların Dini ve Siyasal Liderlik Temayülleri

Arap dünyası, Hint alt kıtası ve Güneydoğu Asya’nın radikal hareketlerinin teori ve pratiğine net olarak damgasını vuran Selefilik’in Türkiye’deki İslami çevrelerde tesiri oldukça dar çaplıdır. Bu durumun Türkiye’ye mahsus bazı sosyo-kültürel şartlardan kaynaklandığı tezini çalışmamızın ikinci bölümünde açıklamıştık. Daha çok Vehhabiliğin bir uzantısı olarak görülen Seleflik, hem Suudî’lerin ideolojisi olarak anlaşılması, hem de Osmanlı geleneği ve modernizmin çift taraflı etkisinin ülkede üst

¹⁴⁹ Detaylar ve açıklamalar için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İslami Davanın Güzergâhı: Metodik İslamcı İktidar Teorileri*, İstanbul: Klasik Yay., 2021, s. 93-4, 113.

¹⁵⁰ Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir’in Değiştirme Metodu (Menhac)*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1430/2009, s. 19-20.

¹⁵¹ Hizb ut-Tahrir, a.g.e., s. 41. Bu ilke Hizb’in anayasa taslağının 182. maddesinde ayrıca vurgulanır.

¹⁵² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, s. 191-2.

seviyelerde olması nedeniyle Türkiye’de bir itibar zemini bulamamıştır.¹⁵³ 1980’lerin sonlarında başlayıp nüfuzu artarak bugüne uzanan, daha çok matbuatta, bilahare de dijital platformlarda inşa edilmiş ilmi ve kültürel düzeydeki Selefi söylem ve faaliyetler genellikle Suudi Arabistan irtibatlı olarak karşımıza çıkmaktadır. 2000’li yıllarda gündeme giren ve Kasım 2003 İstanbul bombalı saldırılarıyla görünür hale gelen tedhişçi Selefi yapılanmalar da aynı şekilde Türkiye’ye özgü dinî-siyasi dinamiklerle bağlantılı değildir. Afgan Cihadı’nın ardından başlayan iç savaşta ve Taliban’ın ilk iktidar döneminde temayüz eden El-Kaideci enternasyonal “Cihadî Selefilik”, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de bir takım marjinal gruplaşmaların oluşumuna sebep olmuştur.

Aslında Türkiye’de Selefilik denince 1958 – 1993 arasında çıkan *Hilal* dergisi ve Hilal Yayınevi ile bunların başındaki Salih Özcan ve İsmail Kazdal’ın isimleri anılır. Özcan Suudi kurumu Râbitatü’l-‘Âlemi’l-İslâmî’nin kurucuları arasındadır. 1960-70’li yıllarda kendisi gibi kurucu olan Mevdûdî ve Ebu’l-Hasan en-Nedvî’nin eserlerinin yanı sıra İhvân-ı Müslimîn’den Bennâ, Kutub, Udeh, Karadavî gibi ünlü İslamcıların kitaplarını ve makalelerini yayımlar. Tercümelere dayanan bu yayının faaliyetinin Türkiye’deki İslamcı düşüncenin değişiminde, özellikle siyasallaşmasında, daha ümmetçi çizgiye gelmesinde ve radikalleşmesinde çok önemli tesirinin olduğu iyi bilinen bir husustur. Ancak bunları “Selefi faaliyetler” olarak değerlendirmek güçtür. Mesela *Hilal* dergisinin uzun yıllara uzanan yayını etkinliği içinde İbn Teymiyye veya İbn Kayyım’dan, yahut Vehhâbî Necid ulemasından bir çeviri mevcut değildir.¹⁵⁴ Hâkezâ “Malatya çevresi” diye ünlenen, Sait Çekmegil, Sait Ertürk, Ramazan Keskin gibi isimlerin yer aldığı faaliyet ağında, “ilk kaynaklara dönüşçü”, “tecdid çizgisinde” ve bu yüzden başta tasavvuf düşüncesine ait olanlar olmak üzere bidatlarla mücadele söylemini önceleyen, bunların “şirk”le bağlantısını sıklıkla gündeme getiren bir dini çizginin hakim olduğunu tespit etsek de, bu fikir ve eylem çerçevesini de malum Selefiyye ile irtibatlandırmak yanlış olur. Onuş’un deyişiyle bu çevrede de Afgânî - Abduh - Reşid Rıza çizgisine ve bu çizginin Türkiye’deki yansımalarının temsilcisi konumundaki *Sebilürreşad* çevresine dayandırma veya daha hafif bir tabirle bu çizgiyi örnek alma temayülü olduğu söylenebilir.¹⁵⁵

Tespit edildiği kadarıyla İbn Teymiyye’nin Türkçe’de yayımlanan ilk eseri Abdullah Bid’a Düşmanı müstear adıyla Zekeriya Beyaz’ın tercüme ettiği *Allah ile Kul Arasında Vasıta ve Kulluk* başlıklı kitaptır. Kazdal yayınevinden (1969) çıkan bu kitaba yazmış olduğu takdimde İsmail Kazdal, İbn Teymiyye’nin amacının “ilahî kaynakları bırakıp onların yerine insanların sözlerine, tevillerine, hareketlerine tabi” ve “sayısız bidatler içine yuvarlanmış” olan “Müslümanları tekrar Kur’an ve Sünnete bağlamak” olduğunu vurgulamıştır. Bu tercümenin amacını da “bu inancın ihyası” olarak açıklamıştır. Hayrettin Karaman’ın hazırlayıp tercüme ettiği, İbn Teymiyye, Şah Veliyullah Dihlevi, Abdullah b. Abdülazim ve Senhuri’nin risalelerinden oluşan antoloji ise 1971 yılında neşredilmiştir. Karaman, tercüme ettiği bu dört risalede içtihat, taklit ve telfik gibi

¹⁵³ Ümit Aktaş, *İslamî Hareket ve Yöntem*, İstanbul: Bengisu Yay., 1996, s. 134.

¹⁵⁴ Muhammed Usame Onuş, “Cumhuriyet Dönemi İslamî İlimler Literatüründe Selefilik ve İbn Teymiyye Çizgisi: Başlangıç Mülâhazaları”, TALİD: *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/25-26 (2015), s. 306.

¹⁵⁵ Onuş, a.g.e., s. 314.

hususların “*taassup ve tarafgirlikten uzak, muhakkık âlimler tarafından*” kaleme alındığını ifade etmiştir.¹⁵⁶

Özetle, 1980 öncesindeki bu faaliyetleri orijinal Selefiyye gelenekçiliği içinde mütalaa etmemek gerekir. Bu noktadan belki de ciddiye alınacak ilk hareket bir Irak Türkmeni olan Abdullah Yolcu’nun Suudi Arabistan’daki tahsilinden sonra 1986’da Türkiye’ye gelip yerleşmesi ve gerçek anlamda bir Selefî yayınevi diyebileceğimiz Guraba Yayınları’nı 1992’de kurmasıdır. Bilahare Türkiye’de ün yaparak cemaat toplayacak Selefî hocalar, ilk başlarda Avrupa’dan, daha sonra da doğrudan Türkiye’den Suudi Arabistan’a, bazen de Mısır üniversitelerine gidip tahsil gören şahsiyetlerdir. Yolcu Elbânî, İbn Bâz, İbnü’l-Useymîn, Fevzân gibi büyük Selefî şeyhlerden okumuş birisiydi. Belçika’dan Suudi Arabistan’a geçen, tahsilinden sonra da 1990’da Türkiye’ye yerleşen Ebû Said Yarbuzî künyeli Mehmet Balcıoğlu da Mukbil el-Vâdî’î, Rebî’ el-Medhalî gibi meşhur şeyhlerden ders almıştı. Mehmet Emin Akın ise Selefîlik’le Mısır’da tanışmıştı. Ubeydullah Aslan, Taceddin Bayburdi, Feyzullah Bırışık, Hüseyin Cinisli, Yılmaz Şahin (Ebû Zerkâ), Muhammet Çiftçi (Ebû Enes) gibi isimleri de daha genç nesilden kişiler olarak burada zikredebiliriz. Tüm bu isimlerin bilhassa 2002 sonrasında Türkiye’de eskiye nispetle özgürleşen dini faaliyet ortamlarında kendi yayınevi, dernek, mescit, Kur’an kursu ve medreselerini tesis ettiklerini görüyoruz.

Selefilere usûl (*menhec*) üzerine hiç esnemeyen aşırı vurguları Selefiyye’nin bölünmeye ve parçalanmaya çok yatkın olan karakterini açıklayan bir hususiyettir. Selefilere akide telakki ettikleri ortak kabulleri, yaşadığımız dünyada sürekli gelişen olaylar karşısında ister istemez yeniden yorumlanma durumunda kalmaktadır. Dayanak noktaları olan naslar yeniden tefsire tabi tutulmaktadır. Neticede kaçınılması mümkün olmayan tefsirî/yorumsal farklılıklar, “esnek bırakılmayan” usulü zorlamakta, usul zorlanınca otantik usulün, yani hakiki prensiplerin mahiyeti üzerinde cepheleşme oluşmakta, her bir cephe karşısındakini “sahih” usulden sapmakla (*inhiraf*) suçlamakta, bu durum bünye içinde fırkalaşmaları, hizipleşmeleri doğurmaktadır. Aslında üzerinde uzlaşmış görünen sâbiteler, tekrar onarılamayacak bir iç tefrikanın, sonuçta ise ayrışma ve karşılıklı dışlamanın kaynakları olmaktadır.¹⁵⁷

Türkiye’de her bir Selefî ismin etrafındaki farklı gruplaşmaları bu bakımdan değerlendirebiliriz. Her birinin yüzünü döndüğü ve çoğunlukla maddi olarak destek bulduğu yurtdışındaki çevrelerin menhec, fikriyat, fiiliyat ve gidişatı, Türkiye’deki söylem ve eylemlere bu sebeple doğrudan tesir etmektedir. Suudi rejiminin “resmi-kurumsal” Vehhabi ideolojisi üzerinde gidenler olduğu gibi, 1990’ların ürünü olan Sahve Selefiliğine yakın duran çevreler de vardır. En son “Cihadî” diye kendilerini tanımlayan oluşumların da aynı rekabet meydanına çıktıkları, ilk önce El-Kaide yapılanmaları olarak, daha sonra da ondan kopan DAİŞ (İslam Hilafet Devleti) veya Nusra hücreleri olarak illegal biçimde varlıklarını sürdürdükleri, marjinal ölçeklerde de olsa bir sempati alanı oluşturdıkları, legal standartta yayın faaliyetleri yaptıkları (Beyaz Minare Yayınları, Anlatı Yayınları gibi) görülmektedir. Yahut bu teşkilatlardan bağımsız şekilde mesela Ebû Hanzala künyeli Halis Bayuncuk’ta (*Tevhid* dergisi ve

¹⁵⁶ Onuş, a.g.e., s. 315-6.

¹⁵⁷ Mehmet Ali Büyükkara, “Günümüzde Selefîlik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*, Ahmet Kavas (ed.), İstanbul: Ensar Neşr., 2014, s. 488.

Furkan Yayınları), Ebû Hâris künyeli Ramazan Oral'da (Vasat Kitabevi) veya Murat Gezenler'de (Şehadet Yayınları) görüldüğü gibi hoca ve lider kimliğinde kendilerine alan açan bazı tanınmış kişiler aynı meydana faaliyetlerine devam etmektedirler. Son üç isim daha çok tekfirdeki aşırılıklarıyla ünlenmişlerdir.

Her biri kendi önderlik ve rehberliklerini önemseyen, aynı zamanda Selefiyye'ye özgü sebeplerle yer yer birbirlerini dahi tekfir edebilen bu şahsiyetlerin ve kurumsal kimliklerin, bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde ele aldığımız Türkiye'ye mahsus dini liderliklere her biri için farklı sebeplerle, bazen tekfir tutumunun da eşlik ettiği kalıplaşmış karşıtlıklar geliştirdiklerini müşahade etmekteyiz. Bu muhalefet ve red Ehl-i Hadis – Selefiyye gelenekçiliğinin malum klasik kaynaklarına binaen, ince, uzun ve müdellel tahkiklerle gayet şeffaf biçimde dile dökülmekte, birçok kitap, risale yazılmakta, videolar çekilmektedir. Mesela Murat Gezenler'in dünyasında Türkler müşrik bir toplumdur. Seçimlerde oy atmak, çocukları devlet okuluna göndermek, askere gitmek gibi amellerle dinden çıkmışlar, kafir olmuşlardır. Tarikatlar “Allah'tan başka ilahlar edinen” topluluklardır. DAİŞ'e yakın olmadıklarını söyleyen Gezenler, bu örgütün Sünnî toplumları müslüman saydığını, oysa kendilerinin bu toplumları değişik sebeplerle müşrik sınıfına soktuklarını ifade etmektedir.¹⁵⁸

Yolcu'nun Guraba Yayınları Türkiye'ye dönük hedefleri bağlamında, “batıllaşma, mezhepçilik, aşırı tasavvuf, Şiileştirme ve Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine maruz kalan” bir ülkede Allah'a insanları davet etmek ve Ehl-i Sünnet akidesini neşretmek için çalıştıklarını ileri sürmektedir. Kitap, dergi, broşür gibi yazılı, TV ve videolar gibi sesli ve görüntülü iletişim imkanlarını kullanarak genç nesillere hakiki İslam'ı ulaştırmaya ve bu daveti müdafaa edecek bir kamuoyu oluşturmaya çaba sarfettiklerini belirtmektedir.¹⁵⁹ Çok müracaat edilen tedavüldeki bir yayın olarak *Günümüzde Selefi Salihin Gibi Nasıl Olursun?* başlıklı broşür,¹⁶⁰ maddeler halinde ne yapılması gerektiğini bildirmektedir. Buna göre Türkiyeli bir müslüman yardım için sadece Allah'a dua etmeli; Selef akidesi üzerine olan alim ve davetçilerle irtibatını devam ettirmeli; ilim öğrenmeye istekli olmalı; bidatçı olarak bilinen meclis ve konferanslardan uzak durmalı; tüm grup ve hiziplerden soyutlanmalı; (varsa İslam devletinin reisi haricinde) herhangi birine biat etmekten sakınmalı; insanları Selef menhecine çağırmalı; bidatçılara zarar veren yayınları insanlara ulaştırmalı; Selef'e mensubiyetini açıktan ilan etmeli; arkadaşlarını iyi seçmeli ve dünyanın sıradan güncel meseleleriyle ilgisini mümkün olduğunca asgariye düşürmelidir.

Çok parçalı ve küçük çaplı da olsa organize ve programlı faaliyetler içinde olan, özellikle dijital iletişim platformlarını çok verimli kullanan Selefilerin bu müspet görüntüye rağmen Türkiye'de bir çekim merkezi oluşturamadıkları görülmektedir. Şener, bu “ilgisizliği” Türkiyeli Selefilere sorarak onlardan cevaplar almaya çalışmıştır. Buna göre, Türklerin müslümanlığa giriş biçimleri ve bu tanışmada tasavvuf geleneğinin ve

¹⁵⁸ Murat Gezenler ile söyleşi: “Türkler Müslüman Değildir, Müşriktir”, röp. İsmail Saymaz, <https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/ismail-saymaz/turkler-musluman-degildir-musriktir-6058726/> (yayın: 29.09.2020; Erişim: 02.08.2022).

¹⁵⁹ Guraba Yayınları, “Hakkımızda: Yayinevimizin Tanıtımı”, <https://www.guraba.com.tr/sayfa/hakkimiz-da> (Erişim: 02.08.2022).

¹⁶⁰ Ebu Umeyr bin Muhammed et-Turki, *Günümüzde Selefi Salihin Gibi Nasıl Olursun?*, Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, 1435, s. 9-25.

tarikatların rolleri Selefilige karşı ciddi bir tarihi direnç oluşturmaktadır. Buna reyeci Hanefi alimlerin geçmişten bugüne uzanan tesirlerini de ilave etmek gerekir. Bunların yanı sıra Selefiler, Türkiye’de temsil gücü yüksek öncüler bulamadıklarını ve mezheplerinin kaynaklarına ulaşmakta zorlandıklarını, üstüne üstlük -İslam alemindeki gelişmelere paralel olarak- aşırılık ve terörle suçlanıp dışlandıklarını ifade etmişlerdir.¹⁶¹

5. Türkiye’nin Gayri Sünni Dini Liderlikleri

Türkiye müslümanlarının kahir ekseriyeti ailevi kimlik bakımından Ehl-i Sünnet’ten olup Hanefi veya Şafii mezheplerine mensuptur. Bizzat kimlik ibrazında da bu oran fazla değişmemektedir. Bunun dışında, 2007’de KONDA’nın anket araştırmasına göre Türkiye nüfusunun yüzde 5.73’ünün Alevi-Bektaşî olduğu tespit edilmiştir.¹⁶² Çarkoğlu ve Toprak’ın 2006’da TESEV için yaptıkları çalışmada bu oran yüzde 6,1 rakamıyla biraz daha yüksek çıkmıştır. Bu araştırmacılar anketlerindeki başka sorulara verilen cevaplardan hareketle bu oranın yüzde 11’e kadar yükseltilmesinin mümkün olacağı kanaatinde idirler.¹⁶³

Türkiye’deki İsnâaşerî, yahut ülkedeki yaygın kullanımıyla Caferi toplumu, Azeri Türklerinden oluşmaktadır. Kars’ın Akyaka ilçesinde çoğunluğu oluşturan Caferiler, aynı ilin Arpaçay ilçesinde de önemli bir orana sahiptir. İl merkezinde ise bu oran yüzde 30’ların altına düşmektedir. İğdır il merkezi otuz yıl öncesine kadar yüzde seksenleri bulan bir Caferi nüfusa sahip iken, büyük kentlere verdiği göç ile birlikte bu oran yüzde 50 seviyelerine gerilemiştir. Aynı ilin Karakoyunlu ilçesinde çoğunluğa sahip olan Caferiler, Tuzluca ve Aralık ilçelerinde ve yine Ağrı ilinin Taşlıçay ilçesinde nüfusun yaklaşık yarısına tekabül eden bir orana sahiptirler. Caferiler Türkiye’deki nüfuslarını 3 milyona kadar çıkarsalar da¹⁶⁴ gerçek rakamın bunun çok altında olduğu, yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yerlerinin geçmişteki (göç öncesi) ve bugünkü nüfusları dikkate alınmak suretiyle 500 bin – 1 milyon arasında bir nüfusa sahip oldukları tahmin edilmektedir. Tarihsel yerleşim yerleri olan Samandağı ve Hatay’ın bazı bölgelerinde görece yoğun, Adana, Mersin, Tarsus hattında ise daha az ve dağınık halde meskûn olan, etnik kökenleri itibarıyla Arap Alevileri diye de adlandırılan Nusayri vatandaşların nüfusunun da Caferilere çok yakın bir rakamda olduğunu tahmin etmekteyiz.¹⁶⁵

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın “mezhepler üstü” bir kurum olmasının realitede bir karşılığının olmadığını, bu kurumun sanki şeyhülislamlığın bir devamı gibi Sünnî, hususen Hanefî inanç ve pratiklerin resmi temsiliyetini üstlendiğini, verdiği hizmetlerden Sünnî kesimlerin daha çok istifade ettiğini ilk bölümde değerlendirmiştik. “Alevi açılımı” gibi arizi devlet politikaları uyarınca zaman zaman sorumluluk üstlenmek zorunda kalan Diyanet’in, bu çeşit konjonktürel ödevleri yerine getirmede

¹⁶¹ Nazırhan Şener, “Türkiye’de Dinin Selefi İnşası”, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020, s. 52-64.

¹⁶² KONDA Anketi, “Biz Kimiz - 3”, *Milliyet*: 21.03.2007.

¹⁶³ Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006, s. 37.

¹⁶⁴ Mesela Selahattin Özgündüz’ün verdiği bu rakam için bk. “Caferiler de Açılım İstedi”, <https://www.yenisafak.com/gundem/caferiler-de-acilim-istedi-231347> (Erişim: 31.08.2022).

¹⁶⁵ Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013), s. 332, 342.

çok istekli olmadığı, konvansiyonel vazifeleriyle zaten hayli yoğun olan gündemini ve çalışma çerçevesini değiştirmede gönülsüz davrandığı bilinmektedir. Gayri Sünni toplulukların da “resmi bir mezhebi tehakkümünün” müessesesi olarak gördükleri Diyanet’ten, kendilerine dönük bir hizmet beklentisinde olmadıklarını genel olarak söyleyebiliriz. Osmanlı zamanında olduğu gibi kendi işlerinin kendileri tarafından yürütülmesini tercih eden söz konusu mezhebî azınlıklar, bu tercihlerinin bir icabı olarak Diyanet’in din alanındaki tekeline itiraz etmekte, kurumun hâlen cârî hukuki yapısı ve çalışma usulünün, çoğunluğu oluşturan Sünniler karşısında vatandaşlık hakları bakımından kendileri için eşitsiz bu statü ortaya çıkardığını ileri sürmektedirler.

5.1. Caferiler

Malumu olduğu üzere Caferi mezhebinde ölmüş müçtehid taklit caiz değildir. Bu nedenle mezhep mensupları yaşayan bir müçtehid (merce-i taklîdî) fıkhîta taklit eder, zekât ve humuslarını ona yönlendirirler. Kahir ekseriyetini Azeri kökenli vatandaşlarımızın oluşturduğu Türkiyeli Caferiler geleneksel biçimde uzun yıllar kendileri gibi Azeri olan Ayetullah Mirza Cevad Tebrizî’yi merce-i taklîd edindiler. 2006’daki ölümünden sonra ise Ayetullah Hüseyin Vâhid Horasani ile Ayetullah Ali Sistani’yi takip ettiler.¹⁶⁶ Bu üç ismin ortak özelliği Necef’in Büyük Ayetullah’ı Ebu’l-Kâsım el-Hoi’nin talebeleri olmaları, haliyle Ayetullah Humeynî’nin velâyet-i fakîh (Mehdi’nin yokluğunda bir müçtehidin ona vekaleten siyasal liderliği üstlenebilmesi) içtihadına ya mesafeli durmaları ya da Sistani de olduğu gibi doğrudan muhalifi olmalarıdır.

Söz konusu mukallitlik durumu, Caferi toplumun dini ve mezhebi işlerini de deruhte eden sivil toplum örgütlenmelerine tabii olarak yansımıştır. Lokal düzeyde onlarca küçük vakıf ve derneğin üzerinde, genel olarak Türkiye Caferilerinin iki büyük örgütlü grubundan bahsedilebilir. Bunlardan ilki olan Zeynebiye grubu,¹⁶⁷ bahsettiğimiz geleneksel mensubiyeti ve pratiği temsil etmektedir. Grup, adını Iğdır, Kars gibi illerden İstanbul’a göçle gelen ve ağırlıklı Halkalı – İkitelli çevresine yerleşen Caferilerin inşa edip geliştirdikleri Zeynebiye camii ve külliyesinden alır. Grubun başındaki Iğdır-Tuzluca doğumlu Selahattin Özgündüz dini tahsilini Necef’te yapmıştır. Grup mensupları onu huccetülislam lakabıyla anmaktadır. Zeynebiye çevresi, Şiilikleri yanında Azeri kimliklerini, haliyle Türklüklerini de önemseyen bir duruş sergilemektedirler.¹⁶⁸ İran İslam Cumhuriyeti ve veliyyü’l-fakîh Ali Hamanei ile ilişkileri diğer gruba kıyasla epeyce soğuk ve mesafelidir.

¹⁶⁶ Barış Erdoğan, “From Main Component to Equal Citizen: Reconstruction of the Ja’fari Identity in Turkey”, *European Scientific Journal*, 11/5 (2015), s. 331.

¹⁶⁷ <http://zeynebiye.com/> (Erişim: 06.08.2022).

¹⁶⁸ Özgündüz İran’ın, Ermenistan ile olan savaşında Azerbaycan’ın yanında yer almamasını II. Karabağ Savaşı’ndan sonra Zeynebiye camiinde verdiği hutbelerinden birinde söylediği şu cümlelerde eleştirmiştir: “Ben otuz sene milliyetçilikle, Türkçülükle savaştım. ‘Türk’ün Türk’ten başka dostu yoktur’ cümlesiyle mücadele geçti hayatım. İkinci Karabağ Savaşı’ndan sonra anladım ki, yanlışım, gerçekten de Türk’ün Türk’ten başka dostu yokmuş”. Bk. “Selahattin Özgündüz Neden İran’ın Hedefinde?!", <https://faktyoxla.az/tr/news/view/1988/selahattin-oezguenduez-neden-iran-in-hedefinde> (Tarih: 26.06.2022; Erişim: 06.08.2022).

Diğer grup ise Kevser Yayınevi, Kevser Uluslararası İnsani Yardım Derneği, Kevser Kültür Merkezi gibi kuruluşlara sahip olmasından ötürü Kevser çevresi olarak anılmaktadır. Kevser grubunun hocaları, eğitimlerini başta Kum ve Meşhed olmak üzere daha çok İran’daki ilim havzalarında tamamlamışlardır. Zeynebiye grubunun tabiri caizse “kültürel” ve “lider merkezli” Caferiliğine mukabil; Kevser grubu ilim ve ihtisasta daha ileri ve donanımlı dini liderlere ve katılımcı bir idare usulüne sahiptir. Siyasi olarak da İran rejimine yakın olup, Ali Hamanei’nin rehberiyetine bağlılıklarını bildirmekte herhangi bir mahzur görmemektedirler. Faaliyetlerini genellikle Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı’nın yardım ve himayesinde İran ulemasının geniş katkılarıyla gerçekleştirmeyi tercih etmektedirler.¹⁶⁹ On beş yıl gibi uzun bir süre ilim tahsilinden sonra ilk önce memleketi İğdır’a, sonra da İstanbul’a gelen Kadir Akaras, bu gruba bağlı alim ve hocaların kurduğu Ehl-i Beyt Alimleri Derneği/Ehla-Der’in genel başkanlığını yürütmekte,¹⁷⁰ kurucusu olduğu On4 TV ve Kevser Yayıncılık’la yakından ilgilenmeyi sürdürmektedir.

Halen 190 kadar alimin üyesi olduğu Ehla-Der aslında Caferi din adamları ve organizasyonlarının çok parçalı yapısını giderip ortak çatı oluşturmak için başlatılan bir inisiyatif. Caferilerin devletten taleplerinin ve Diyanet’le olan ilişkilerinin konuşulduğu, 117 alim ve kanaat önderini biraraya getiren 2010 yılı mart ayındaki toplantı aynı zamanda birlik ve beraberlik için de bir fırsat teşkil etmişti. 2011 Mayıs’ında bu amaçla Ehla-Der kuruldu. Ancak Zeynebiye hareketinin kendi ifadesiyle, “Özgündüz’ün iyi niyetini suistimal eden bazı kesimler sayesinde olumlu bir netice ve sonuç çıkmayınca”, Zeynebiye âlimleri 2012 Şubat’ında kısa adı CÂBİR olan Caferi Alimler Birliği’ni kurmak zorunda kaldılar.¹⁷¹

Bu oluşumlara ilaveten Caferi hocaların “mustebisrler” dediği, sonradan Caferiliğe geçmiş daha küçük hacimde diğer bazı kesimler de mevcuttur. Söz konusu mezhep değiştirme furyası 1979 İran Devrimi’ni takip eden yıllarda, İran’ın propaganda aygıtları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu geçişlerin bir kısmı Alevi toplumundan olmuştur. Bugün bu topluluğun en bilinen temsilcisi Çorum Ehl-i Beyt Vakfı’dır.¹⁷² Alevi sıfatını taşımayı sürdürmekte, hakiki Aleviliğin izlediği mezhebin Caferilik olduğunu ileri sürmektedirler. Diyarbakır’da daha fazla olmak üzere Kürt kökenli Şafii’lerden ve ülke sahında dağınık şekilde Hanefi’lerden de geçişler yaşanmıştır.¹⁷³ Mezhep değiştirmeleri İran tesiri altında vuku bulduğu için tüm bu oluşumlar, ayrıca mezhep değiştirmemekle beraber “İrancı” bir çizgide “hatt-ı imam” dedikleri velâyet-i fakih fikrine bağlı kalan “Sünni” çevreler Kevser grubuyla hareket etmeyi yeğlemektedir ve bu grup tarafından kollanıp desteklenmektedir.

Türkiye’de Caferilere ait yetmiş adeti İstanbul’da olmak üzere üç yüzden fazla caminin olduğu bildirilmektedir. Bu camilerde imamlık yapan ahundlar ilim havzalarında 10-12 yıl süren tahsillerinden sonra yurda dönüp, bulundukları bölgedeki camilerde vazifeye başlamaktadırlar. Maaşlarını ise Diyanet’ten değil, o caminin bağlı

¹⁶⁹ Mecme’-i Cihânî Ehl-i Beyt (Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı) İran dışındaki Şiileri velâyet-i fakih çizgisine getirmek için çalışma yürüten İran devletinin yumuşak güç aygıtlarından biridir.

¹⁷⁰ <https://www.ehlibeytalimleri.com/> (Erişim: 06.08.2022).

¹⁷¹ <https://www.caferialimler.com/hakkimizda/> (Erişim: 06.08.2022).

¹⁷² <http://alevicaferi.com/> (Erişim: 06.08.2022).

¹⁷³ Şaban Banaz, “Türkiye’de Ca’feriler”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), s. 33, 36, 50-1.

olduğu vakıf veya dernekten almaktadırlar. Bu vakıf ve derneklerin zekât ve humus gelirleri bu maliyeti karşılayabilmektedir. Diyanet ise bu imamları “fahri” statüde kabul etmekte, sadece sigorta primlerini ödemektedir.¹⁷⁴

Prensip olarak Türkiyeli Caferi ulema Diyanet’e bağlı olmayı fikihi ve siyasi sebeplerle kabul etmemektedir. Konuya açıklık getirmek isteyen Berlin İmam Rıza İslam Merkezi imamı Türkyılmaz’a göre, “... asırlardan beri müstakil ve bağımsız olarak mektebi tebliğ edip tanıtan ve halkla içiçe olan ulemanın resmi bir devlet kuruluşu olan Diyanet’e bağlanması Şia alimlik kurumunun meşruiyetine hanel getirir ve halk arasında huzursuzluklara yol açar...Diyanete bağlanmak elbette illa da sünnileşmek anlamına gelmez...Ancak bağımsız alimlik kurumunun resmi kurumlara bağımlı hale getirilmesi ve camilerin hakim gücün kontrolüne sokulmasının gelecekte vereceği zarar daha ağır sonuçlar doğuracaktır...(Z)amanla siyasetin güdümünde ve kontrolünde olan bir Şiilik anlayışı Ehlibeyt dostlarına dayatılacaktır...Merce-i taklidlere itaat ve bağlılık azalacak, maslahat adına dini ilkeler ve hassasiyetler çiğnenmiş olacaktır...(Üstelik) resmen ilan edilmemiş olsa bile mevcut Diyanet Başkanlığı fiilen Haneî mezhebini resmi mezhep olarak kabul etmiştir...(M)ezheplerle ilgili bölümlere yasallık ve özerklik verilmeden bu kuruluşa girmek intihardır”.¹⁷⁵ Genel kabul gören bu mülahazalara rağmen, dernek veya vakıfla anlaşılamayıp yahut daha iyi koşullarda özlük haklarına sahip olmak isteyip kuruma başvuran Caferi imamlara Diyanet sözleşmeli kadro verebilmektedir, fakat böyle vak’alar az sayıda görülmektedir.

5.2. Alevi-Bektaşiler

Alevilikte “ocak” büyük ailenin veya aşiretin başındaki dedenin soyunu ifade eder. Dedelik haddizatında soya tabi olan bir kurumdur. Dedelerin soyları Hz. Peygamber’e kadar ulaştırıldığı için ocakların kutsal temellere dayandığına inanılır. Dede soyunu oluşturanlar ocakzâde diye anılırlar.¹⁷⁶ İran’daki Erdebil dergahına bağlı Kızılbaş ocaklardan bazıları tarihi süreçte Bektaşilik’le bütünleştiler. Bektaşilik’le irtibatı yüzeysel kalıp Erdebil sufi sürecine sadık kalmayı sürdüren Kızılbaşlar da mevcuttu. 19. yüzyıldan itibaren tüm bu Kızılbaş – Bektaşî çevreler, özellikle İttihad ve Terakki Fırkası’nın milli birlik politikaları doğrultusunda, ortak şemsiye isim olarak Alevîler adıyla anıldılar.

Kızılbaş ocaklarının başında dedeler bulunur. Talibler, yani dede soyundan (ocakzâde) olmayan sıradan Kızılbaşlar mürid saydıkları dedelere bağlı yola girerler. Onları müridlerine götüren kimselere rehber denir. Ocakzâde olma şartı bulunmayan rehberler, yol ve erkân bilmelerinden ötürü dedelerin seçtiği yardımcı “yol erleri”dir.¹⁷⁷ Bektaşilerde ise dergâhın başında baba veya dedebaba diye anılan mürid/pîrlere bulunur. Tarikata giren müridlere genellikle muhib adı verilir. Muhibler içinden dergâha hizmet eden dervişler “canlar” sıfatıyla anılır.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Banaz, a.g.e., s. 38-9, 43. Diyanet mevzuatı ile ilgili sorunlar ve kurumun *de facto* çözümleri hakkında bk. Kutlu, “Diyanet”, s. 124-5.

¹⁷⁵ Sabahattin Türkyılmaz, “Diyanet’le ilgili Tavrımız Nasıl Olmalıdır?”, http://www.rasthaber.com/yazar_17267_60_diyantle-ilgili-tavrimiz-nasil-olmalidir-.html (Tarih: 01.11.2013; Erişim: 06.08.2022).

¹⁷⁶ Bk. Haşim Şahin, “Ocak”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 33, s. 316-7.

¹⁷⁷ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yay., 1996, s. 312-3.

¹⁷⁸ İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yay., 1997, s. 103-4.

Belirttiğimiz bu hiyerarşi geleneksel Aleviliğe aittir. Bugün gelinen noktada ise, toplumsal liderliği ele alırken geleneksel Alevilik ile modern Aleviliği mutlaka ayrı ayrı ele almak gerekecektir. Günümüzdeki farklılaşmanın derecesi öyle yüksektir ki aradaki ortak paydalar ve tarihi süreklilik iki Aleviliği aynı çerçeve içinde analiz etmek için artık kâfi gelmemektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısında kendini gösteren Alevi modernleşmesi Alevilerin asırlar boyu süren senkretik tarihi yolculuğunun son durağı olarak kabul edilebilir. Halen ivmelenerek süren modernleşme olgusunu anlamadan günümüz Aleviliğini sadece geleneksel kökleriyle değerlendirmek yanlış sonuçlara götürür. Hatta Yıldırım’ın iddialı ifadesiyle, süreç sonlandığında geleneksel Aleviliğin tarih sayfalarına çekilerek yerini modern Aleviliğe bırakacağı tahmin edilebilir.¹⁷⁹

Türkiye’de 1960’lı yıllardan itibaren kırsaldan şehirlere doğru yaşanan yoğun iç göç Alevileri de etkiledi. Geleneksel köy hayatından çıkarak kent cemiyetinde kendilerine yer bulan Aleviler için değişim kaçınılmazdı. Değişimin en önemli dinamiği gençlerin üniversite tahsili imkanına kavuşmalarıdır. 60 ve 70’li yılların siyasal şartlarında kahir ekseriyetle sol ideolojik yapılar içinde yer alan tahsilli Aleviler, 80 ve 90’lı yıllarda büyük şehirlerde ve Avrupa diasporasında Alevi örgütlenmesini gerçekleştiren ve fikir planında yönlendiren kimseler olmuşlardır. Sol ideolojilerin Alevilikte bıraktığı tesir İslami olan unsurlardan uzaklaşma, Aleviliği de bu çerçevede ele alıp yorumlama şeklinde tezahür etmiştir. 80’li yılların sonunda Maraş ve Çorum’da, 90’ların başında Sivas’ta (Madımak Otel) yaşananlar ve benzeri travmatik olaylar Aleviler için inançsal bir kimlik beyanını ve bu kimliğin etrafında toparlanmayı zaruri kılmıştı. Alevi aydın ya da kanaat önderi diyeceğimiz, geleneksel Alevi rehberlikten farklı bir önderlik tipinin zarureten ortaya çıkan bu fırsatı değerlendirdiği ve Aleviler üzerinde hayli tesirli bir konuma geldiği gözlemlenir. Kent hayatının geleneksel sosyal bağları çözücü etkisi de hesaba katıldığında bu yeni durumun Alevilik üzerindeki bazı somut sonuçları aşağıdaki gibi özetlenebilir:

* Yol rehberliğinin merkezleri olan ocak ve dergahlardan ve bunların başındaki dedelerin kontrol alanından uzaklaşan geniş Alevi kesimlerin ve özellikle şehirde doğmuş ve büyümüş yeni nesillerin Aleviliğin geleneksel bilgi kaynaklarıyla irtibatı azaldı. Bunun yerine aydınlar ve kanaat önderleri denen şahsiyetlerin Alevilik adına söyleyip yazdıkları belirleyici olmaya başladı. Alevilik namına imal edilen yeni tanım ve yorumların genellikle şahsi kanaatlere dayanıyor olması, birbirinden çok farklı “Alevilik”leri ortaya çıkardı. Dedesiz bir Aleviliğin enteresan neticelerinden olan “Alisiz Alevilik” olgusu,¹⁸⁰ bu çeşit tanımlamalardan biridir.

* Epistemolojik kabullerde ve toplumsal/dini otoritede vuku bulan söz konusu değişim yeni teşekküllere zemin hazırladı. Bu oluşumlarda materyalizm, sosyalizm, komünizm, laisizm, sekülerizm gibi modern dünya görüşleri rahatlıkla Alevilik’le ilişkili hale getirildi. Neticede Alevilik iddiasındaki yüzlerce vakıf veya dernek faaliyet sahasına çıktı.¹⁸¹ Bunlar

¹⁷⁹ Rıza Yıldırım, “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 19/62 (2012), s. 138.

¹⁸⁰ Bk. Faik Bulut, *Alisiz Alevilik*, İstanbul: Berfin Yay., 2007.

¹⁸¹ Cenksu Üçer, “Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2019), s. 376-8; Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2005, s. 99-102.

ideolojik yönelimlerine göre farklı çatı örgütleri altında dayanışma blokları oluşturdu. Buna paralel olarak birçok yayınevi ve dergi kendi zaviyelerinden Aleviliği topluma arz etme gayreti ve rekabeti içine girdi. Tabiri caizse ocaklar ve dergahlar fonksiyonlarını bu organizasyonlara devretti.

* Geleneksel yapılanmada tâlip konumundaki kişilerin vakıf ve derneklerde yönetici olmalarına bağlı olarak dedeler çoğu zaman o organizasyonun ücretli çalışanı haline geldiler. “Dernek dedesi” pratiği doğdu. Bir diğer yeni pratik ise “dernek cemevi” oldu. Buralarda icra edilen dini hizmetlerin âdab ve erkânının anlam içerikleri ve sunumunda dedelerden çok kurum yöneticileri belirleyici hale geldi.¹⁸² Cenaze merasimlerinin icrasında cemevleri arasındaki söylem ve pratik farklılıkları bunun bir göstergesi sayılabilir.

Alevi kesimlerin Diyanet İşleri Başkanlığı karşısındaki tavırları genel olarak olumsuz olmakla birlikte, dört farklı yaklaşımın mevcudiyetini tespit edebiliyoruz:¹⁸³ “Diyanet yeniden yapılandırılсын ve Aleviler temsil edilsin” diyenler, aynı Caferiler gibi, Diyanet’in “Sünni” bir kurum olmaktan çıkartılması ve bu değişimin kanuni teminat altına alınmasını talep etmektedirler. Kurumda bugünkü haliyle Alevilerin temsilini isteyen -küçük de olsa- bir kesim, bunu ideal olmayan ama ivedi ve işe yarar bir çözüm olarak görmektedir. İdeal olan çözümün, Diyanet’ten ayrı fakat onun gibi mezhebî bir çatı oluşturan “Alevi inanç başkanlığı” benzeri bir devlet kuruluşunu tesis etmek olduğunu düşünen Aleviler de bulunmaktadır. Diyanet’in varlığını devletin laiklik esasına aykırı gören genellikle sol ve materyalist çevrelerden Aleviler ise bugün sesi en yüksek çıkan örgütlü kesimlerdir. Bu kesim, Alevi örgütlenmesinin her koşulda devlet aygıtlarından uzak ve bağımsız kalması gerektiğini ileri sürmektedir.

Yeni bir gelişme olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı’nın kurulması yönündeki 9.11.2022 tarihli Cumhurbaşkanlığı kararı, mevzu bahis görüş sahiplerinden ilk üç kesimi memnun edecek niteliktedir. Buna göre ilgili bakanlığın görev ve yetkileri arasına “Alevi-Bektaşî kültürünün araştırılması ve cemevleriyle ilgili iş ve işlemleri yürütmek” şeklinde bir bent eklenmiştir. Üst yönetimi Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanı ile iki yardımcısından teşkil edilen kurum, başkan ve 11 üyeden oluşan bir Danışma Kurulu ile koordineli çalışacaktır. Kurul üyeleri “Alevi-Bektaşîlik yolunda temayüz etmiş ve bu yol üzerine araştırma ve çalışmaları bulunan kişilerden” Cumhurbaşkanınca üç yıllığına seçilecektir.¹⁸⁴ Beklendiği gibi kararnamenin yayınlanmasının hemen akabinde, örgütlü Alevi çoğunluğun sözcüleri konumundaki çatı kurumlar bu yeni statüyü yok hükmünde saydıklarını, devletin hiçbir inancı tanımlama ve bu tanım uyarınca inananları yönetme hakkı bulunmadığını kamuoyuna açıklamışlardır.¹⁸⁵

¹⁸² Üçer, “Alevi Nitelemeli”, s. 379-380.

¹⁸³ Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, “Alevilik-Bektaşîliğin Diyanette Temsil Sorunu”, *İslamiyât*, 4/1 (2001), s. 21-40.

¹⁸⁴ “Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi”, *Resmî Gazete*, 9 Kasım 2022 (no: 32008), s. 16-8.

¹⁸⁵ “Alevi Kurumları: Cumhurbaşkanının Kararnamesi Bizim İçin Yok Hükmünde”, www.alevifederasyonu.org.tr/duyurudetay.php?id=76 (tarih ve Erişim: 16.11.2022).

5.3. Nusayrîler

Aile tarafından ergenlik yaşına gelmiş oğlan çocuklarına lazım olan eğitimi vermek suretiyle mezhebe sokması için tutulan “din amcası” (*emm-i seyyid*), bir Nusayrî’nin takip edeceği ilk rehberidir. Nusayriliğin kaidelerini, dualarını, âdab ve erkânını incelikleriyle öğrenen tâlib aynı zamanda mezhebin sırlarına da bu yolla vâkıf olur.¹⁸⁶ Bir yıla kadar uzayabilen din amcasının evinde geçirilmesi gereken bu süre günümüzde epey kısaltılmıştır ve lazım olan ritüeller basitleştirilmiş, sembolik hale getirilmiştir. Bu “amca” bir baba yerine sayıldığından, onun kızıyla evlenilmesi yasak kabul edilmiştir. Mezhep bünyesindeki esas dinî hiyerarşi ise büyük şıhlık (şeyhlik), şıhlık, nakiplik ve neciplikten oluşur. Büyük şih geniş bir otoriteye sahip olup Hz. Ali’nin yer yüzündeki gölgesi kabul edilir. Atalarının melek olduğuna inanılır. Sayıları fazla olan şıhlık makamı babadan oğula intikal eden bir özellik taşır. Şih’in vazifesi toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamaktır. Nakipler şih adaylarıdır. Dini merasimlerin icrasında şihlara yardım ederek bu makama hazırlanırlar. Neciplik dinî bir dereceden çok toplantılarda şiha yardımcı olan ve yaşlı yahut itibarlı kimselerin yerine getirdiği ara bir görevdir.¹⁸⁷

Mitolojik olarak vasıflanan söz konusu ruhani protokolde şih ortada, nakipler onun sağında, necipler solunda yer alır. Bu ruhaniler Ali ile manevî korelasyonu sağlamak, bağluları arasında toplumsal ve akîdevî düzeni temin etmek için kendilerinin tespit ettiği fakat halkın haberinin olmadığı resepsiyonlar tertip ederler. Sultan Abdülhamid’in Sünnileştirme politikasının neticesinde Nusayrilerin meskûn mahallelerinde inşa edilmiş camiler bu bakımdan hala işe yaramaktadır. Dinsel değil ama geleneksel bir norm olarak kabul edilen, dinî bir sembol olmaktan çıkartılan ezan beş vakit okunur, ancak namaz kılınmaz. Kadrolu olmayan, fahri olarak görev yapan ruhaniler bu camilerde ve nüdeyve (*nedve* kelimesinin ism-i taşıgiri) denen özel ibadet mahallerinde aileler arasındaki anlaşmazlıkların halli, evli çiftler arasındaki sorunların dinlenip çözüme kavuşturulması türünden işlerle ilgilenirler. Sosyal yardımlaşmayla ilgili konularda yönlendirme ve istişarelerde bulunurlar; nişan, nikah, sünnet gibi törenleri icra ederler.¹⁸⁸ Nusayrilik’te sadece mezhep mensuplarına mahsus bir imtiyaz daha vardır ki bunu hiyerarşinin görünmez tarafına eklemek icap eder. Kimsenin gözle göremediğine, sadece bilge Nusayrilerin görebildiğine inanılan “Hüddâmlar” topluluğundan bahsedilmektedir. Tüm Nusayrileri birbirine bağladığına inanılan bu metafizik takviyede muhataplar, tahmin edildiği üzere Nusayri cinlerdir. Bunların üstlendikleri patronajlık vazifeleri doğrultusunda kendi aralarında hiyerarşik kademeleri bulunduğu ve maddi ve manevi saldırılardan Nusayrileri koruduklarına inanılmaktadır.¹⁸⁹

Hüddâmlık müessesesi, bir çeşit sır mezhebi haline gelmiş Nusayriliğin tabiatına bütünüyle uyumludur. Sırların kapladığı bir inanç çerçevesinde takiyye pratiği

¹⁸⁶ Konu hakkında bk. Harun Yıldız, “Nusayrîler Arap Alevilerinde Amcalık Kurumu”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8/15 (2018), s. 1-12.

¹⁸⁷ İlyas Üzümlü, “Nusayrîlik, Dürzîlik, Yezidîlik”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, M. Ali Büyükkara (ed.), Eskişehir: AÖF Yay., 2010, s. 156-7.

¹⁸⁸ Abdurrahman Togayhan, “Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrîlik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği”, *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/14 (2005), s. 79-80.

¹⁸⁹ Togayhan, a.g.e., s. 84.

“ezoterik idrakin korunmasının” en önemli aracı haline gelir. Özgün teolojide yer alan bir unsur olduğu için, Nusayrilerin kimliklerini inkâr ettiklerinde herhangi bir huzursuzluk yaşamadıkları düşünülmektedir. Örneğin Alevilerin aksine Nusayrilerin siyasi ve hukuki tanınma, dini kurumsallaşma, ibadet yeri tahsisi, şıhların maaşa bağlanması vs. türünden talepleri pek gündeme getirmemeleri takiyye anlayışlarının bir neticesidir. Şu da belirtilmeli ki dışarıya farklı kimlik sunumlarının, zamanla kişinin gerçek kimliğine dönüşmesi her zaman ihtimal dahilindedir. Nusayri önderlerin dahi, takiyye pratiğini aşarak mezhebin inanç manzumelerini herkesin okuyabileceği kitaplar içinde veya kameralar önünde ortaya koymaları asıl itibarıyla pek mümkün değildir.¹⁹⁰ Ancak modernleşme ile birlikte kimlik ibrazının bir zorunluluk haline gelmesi takiyye pratiklerini belli ölçülerde gevşetmiştir.

Nusayri toplumun iç iletişiminde tevîl alanının genişletilmesi, dış iletişiminde ise takiyyenin gevşetilmesi mezhebin doğal olarak “sırlı dünyasından” bir nebze dışarıya açılması anlamına gelir ki, bunun ne ölçüde olabileceği hususu geleneksel Nusayriliği zorlayan bir tartışma gündemidir. Diğer taraftan ise aynı durum diğer mezheplerle bütünleşmeyi daha kolay hale getirmektedir. Bu noktada en avantajlı mezhep kuşkusuz Caferiliktir. Kufe aşırı Şiiliğinden çıkma bir mezhep olması hasebiyle, arada birçok ortak inanç ve kültür unsurunun bulunması Nusayriliği Caferi/İsnaaşeri propagandaya fazlaca hazır ve kırılgan hale getirmektedir.

Günümüzde Türkiye Nusayrilerinin liderliğinin en azından iki başlı yapısı bahsettiğimiz konuyla ilgilidir. Orta öğrenimini Hatay İmam Hatip Lisesi’nde tamamlayan, Anadolu Ü. Açık Öğretim İlahiyat ön lisans ve Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi lisans mezunu olan Ali Yeral, babası gibi Nusayri bir şıhtır ve uzun bir süredir Hatay merkezli Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı (EHDAV)’nın başkanlığını yürütmektedir. Bunlar yanında Yeral’ı özel kılan, 1988-1992 yıllarında Kum medreselerinde okumuş olmasıdır. Kitapları ve konuşmaları izlendiğinde onun büyük ölçüde Caferileştiği sonucuna varılabilir. Kendisini öncelikle “Alevi”, gerektiğinde “Nusayri”, bazen de diğer iki sıfatıyla birlikte “Caferi” olarak tanıtan Yeral, “aslında mezhep değiştirmiş hakiki bir Caferi olduğu”, “İran tarafından Alevileri Caferileştirmek için görevlendirildiği” şeklindeki iddia ve suçlamaları reddetmektedir.¹⁹¹ Fakat Yeral’ın kaleme aldığı *Ehl-i Beyt Aleviliği* ve *Gadir Konferansının Doğuşu* isimli kitapları, İran’a yakın Caferilerin Kevser yayınevinden çıkmıştır. Kendisi aynı zamanda Ehla-Der alimlerinden sayılmaktadır. Bunlara rağmen Yeral’ın tenasüh inancını savunmayı sürdürmesi,¹⁹² takiyyenin Caferiler nazarından da ne kadar geniş bir hududunun olduğunun ayrıca bir işareti sayılabilir.

Türkiye Nusayrilerinden diğer bir tanınmış şıh olan Nasrettin Eskiocak ise, birçok mezhep lideri gibi -Nusayri isminin “dini aşırılık” kaynaklı taşıdığı tarihi külfetten kurtulmak adına- Alevi ismini tercih eden dini liderlerdendir. Nusayri ismini “Alevi düşmanları tarafından kendilerine yakıştırılan bir isim” olduğu için tercih

¹⁹⁰ Özcan Güngör, “Değişim ile Takiye Arasında Nusayriler/Arap Aleviler”, *İnsan ve Toplum*, 5/9 (2015), s. 80-1.

¹⁹¹ Bk. Faik Bulut, “Savaşın Gölgesinde Arap Alevileri”, *Atlas Dergisi*, 247 (2013), s. 96.

¹⁹² Ali Yeral’ın tenasüh üzerine yazdığı risalesini şu çalışmanın ek kısmında bulabilirsiniz: Ayşe Yalçın, “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örneği”, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020, s. 93-8.

etmediklerini belirtmektedir. Bir Caferi hocası gibi giyinip sakal bırakan Yeral’a karşın Eskiocak, hayli uzunca sakalı ve fötr şapkasıyla tipik bir Nusayri şıhı görünümündedir. O, Türkiye şıhlarının fötr takmalarını, Hatay’ın Türkiye’ye dahil edilmesinin hatırası ve laiklik ilkesi nedeniyle Atatürk’e duydukları minnettarlığın bir göstergesi olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Anadolu Alevileri ile aralarındaki mesafenin belli olmasını isteyen Nusayri şıhı Selim Sönmez ise *"Ne geçmişte ne günümüzde Türk Aleviliği ile ortak bir hareketimizin ve noktamızın olduğunu hatırlamıyorum"* sözleriyle konuya yaklaşmaktadır. Aleviliği *"..yarı-İslam referanslı, ama yalnızca bazı Türk boyları tarafından benimsenmiş, bağımsız, kendine has bir Türk dini"* kabul eden Sönmez’e benzer şekilde, diğer bir şıh olan Mehmet Heysemoğlu Alevilik-Bektaşılık’teki “dört kapı-kırk makam” anlayışı üzerinden Türk Alevilerinin “şariatçı ve tarikatçı” olduklarını ileri sürmekte, “özgün Alevilik olan” Arap Aleviliğinde bu sözcüklerin hakiki ve mecazi manalarıyla yer almadığını vurgulamak ihtiyacı hissetmektedir. Heysemoğlu’na göre İranlılar, Arapların siyasal ve kültürel hegemonyasına tepki olarak Aleviliği tahrif edip bir İran Şiası ihdas etmişlerse, Türkler de aynı gayeyle Aleviliğin özünü tahrif etmişlerdir.¹⁹⁴

Görüldüğü üzere Nusayri liderlikler arasında mezhebin kimliği ve sunumu üzerinde ortak bir kanaat mevcut değildir. Türkiye’nin diğer gayri Sünni mezhepleriyle olan yakınlık ve ortaklıklarının mahiyeti de yine farklı yaklaşımların konusu olabilmektedir. Alevi-Bektaşî liderliklerinin yukarıda bahsettiğimiz “İslam’dan uzaklaşma” yönündeki modern sunumlarının Nusayrilik’te “beklentilere tekabül edecek seviyede” karşılık bulmamasını, Nusayriliğin Aleviliğe nispetle daha kitabi bir teolojiye sahip olmasıyla ve Nusayri modernleşmesinin görece daha geç gerçekleşmesiyle açıklayabiliriz. Bu açıklamamıza, Nusayriliğin Caferilik propaganda ve tesirine daha açık olmasını da ekleyebiliriz. Şıhların tesir alanından uzaklaşan genç kesimlerin ideolojik düzlemde Alevilerle ortaklık kurabildikleri tabii ki gözlemlediğimiz bir olgu olsa da mezhepteki ağır takiyye teolojisinin bu olgunun dışı vurumuna belli ölçülerde ket vurduğu tahmin edilebilir. Son yıllarda Türkiye devletinin izlediği Suriye politikasının hem Nusayri liderliklerinin hem de Nusayri tabanın resmi ve gayri resmi Sünni liderlik odaklarıyla diyalog imkanlarını daralttığı, buna mukabil Caferi ve Alevilerle yakınlaşmayı ve ortaklıkları kolaylaştıran bir atmosfer yarattığı gözlenmektedir.

Sonuç

Dini lider tanımına uyacak gerçek ve tüzel kişilerin, yüksek temsiliyet ve asli mes’uliyet fonksiyonlarını yerine getirmeleri, bunların tahakkuku için maddi ve manevi otoritelerini kullanmaları, gerektiğinde güç ve baskı araçlarını seferber etmeleri, dini ilgilendiren iş ve mevzuları planlamaları ve icraya taşımaları beklenir. Lider kimse veya kurum, takipçilerini belli gayeler etrafında birleştirir ve bu doğrultuda onları gönüllülükle davranıp çalışmaya sevkeder. Tabii ki böyle bir liderin amaç, yöntem ve faaliyetlerindeki referans noktasının öncelikle din olması beklenir. Dünyevi ve uhrevi bakımdan müminlerin felah ve refahı bir liderliğin ana hedefi olmalıdır.

¹⁹³ Nasreddin Eskiocak ile söyleşi, “Hatay’ın İnanç Önderlerinden Ehli Beyt Alimi Şeyh Nasreddin Eskiocak”, <https://mozaik.hatiab.org.tr/2017/05/02/nasreddin-eskiocak/> (Tarih: 02.05.2017; Erişim: 10.08.2022).

¹⁹⁴ Togayhan, “Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrilik Üzerine”, s. 85; Güngör, “Değişim ile Takiye Arasında Nusayrililer/Arap Aleviler”, s. 91.

Bunlar yapılırken liderlik, bizzat üstlendiği veya kendisine bir şekilde tevdi edilen dini otoriteye dayanarak, dinen “doğru” inanç ve uygulamaların neler olduğunu tanımlama, belirleme ve ilan etme hakkını kendinde görür. Haliyle muhatap olduğu kişi ve toplulukları bunlara göre etkilemek ve şekillendirmek ister. Dinin temel metin, delil ve kaidelerinin tefsir ve tevlini edebilme imtiyaz ve kabiliyetleri en önemli meziyetleridir. Diğer taraftan ise dinen neyin “yanlış” veya “sapkınlık” olduğunu çoğu defa ortaya koyma durumunda kalır. Bunların mümessil ve müdafilerini dışlama, damgalama, bazen maddi ve manevi cezalandırma yetki ve kuvvetini elinde tutmak ister.¹⁹⁵ Dini liderliğin söz konusu ettiğimiz bu fonksiyonları bağlamında bu araştırmamızda Türkiye’deki farklı dini liderlikleri öncelikle tespit edip bunların geçmişte ve günümüzdeki durumlarını özetle ortaya koymaya çalıştık. Her birinin hususiyetlerini belirttik; birbirleri karşısındaki uyumluluk, zıtlık ve çatışma hallerini ve potansiyellerini genellikle vak’alar örneğinde izah ettik. Bu minvalde çalışmamızın sonuçları sadedinde ayrıca şu hususların altını çizebiliriz:

* Hilafetin de sahibi olan bir İslam devletinin yıkılmış, yerine seküler bir toplum ve yaşam tasavvuru olan laik bir ulus devletin kurulmuş olması dini liderliklerin bugünün Türkiye’sindeki çeşitliliğinin başlıca sebebidir.

* Yeni rejimin siyasal statüsünde din yasaklanmamış fakat ideolojik amaçlar doğrultusunda yönlendirilmek ve kullanılmak istenmişti. Ayrıca dini alanın devlet aygıtının dışındaki unsurlara bırakılmaması siyaseti benimsenmişti. Diyanet ve ilahiyatın “resmî kurumlar” olarak tesisi böyle bir ideolojik rejim telakkisinin neticesidir.

* Resmi dini alanın bu şekilde doldurulması ve resmi dini söylemin bir bakıma dayatılması alternatif ve reaksiyoner sivil dini liderliklerin ortaya çıkmasına yol açtı. Resmi hüviyetlerini tarihte bırakmış olan geleneksel medrese ve tarikat liderlikleri yeni Türkiye’de kendilerine özgü sivil alanlarda büyüyüp geliştiler. Bunların yanı sıra Nurculuk, Süleymancılık gibi “yeni form” cemaatler teşekkül etti. Ulemeden sayamayacağımız bir takım “entelektüel” kişilikler de bu modern cemaatler gibi liderlik talebinde bulundular. Ayrıca İslam adına siyaset yapan partiler, teşkilatlar kuruldu veya dışarıdan Türkiye’ye getirildi. Tüm bu çalışmalarla, toplum ve devletin İslami doğrultuda değişim ve dönüşümü murat edildi.

* Diyanet ve ilahiyatın, amaçları itibarıyla yeni rejimin pozitivist yönelimli dini dönüştürme ve Kemalist inkılapları bununla besleme projesi içerisinde konumlandırılması, fakat bir takım sosyo-politik nedenlerle bunun gerçekleşmemesi bu çalışmadaki tespitlerden biridir. Hatta Diyanet ve ilahiyat sonraki zaman zarfında yer yer rejimin amaçlarının aksi istikametindeki faaliyetlerin öznelere haline gelmişlerdir. Geline nokta her ikisine de ülkedeki dini hayatın ve müslümanların genel olarak gelenekçilik ve modernizmin ifrat ve tefrit yönlerindeki aşırılık ve istismarlarından uzak tutulmasında bir nevi icra ve hakem rolleri biçildiği görülmektedir.

¹⁹⁵ Gudrun Kramer, Sabine Schmidtke (ed.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden: Brill, 2006, s. 1-2.

* Eski konumlarını kaybedip yasadışı bir statüye mecbur edilen geleneksel medrese ve tarikat kurumlarının, ayrıca yeni tip dini cemaatlerin, kendi varlıklarını etkili şekilde sürdürebilmek adına karşılıklı rızayla Diyanet’le uzlaşmaya gittikleri söylenebilir.

* İlahiyat ise akademik karakteri icabı daha özerk bir alanda ve çeşitlilikte fikir ve teklif beyanında bulunduğu için, mevzubahis oluşum ve yapılanmalarla karşılıklı sorunlar yaşaması doğal olan bir kurumsal liderlik yapısıdır. Fakat ilahiyatlar da süreç içinde sahip oldukları “ayrışık ama uyum sağlayabilen” insan kaynağıyla, diğer oluşumlarla büyük sorunlar yaşamadan, bilakis karşılıklı olumlu katkıların memnuniyeti içinde misyonunu icra etmeyi sürdürmektedir. Gelineen noktada ölçülü giden bir rekabetten, yerine göre -en fazla- küçük yoğunluklu cereyan eden bir çatışmadan bahsedilebilir.

* Geleneksel medrese ve tarikat liderlikleri arasında olması gereken fitri rekabet Türkiye’de baskın Halidiyye Nakşiliği’nin kendine özgü karakteri nedeniyle pek fazla hissedilmemektedir. Yeri geldiğinde rahatlıkla bütünleşik hale gelebilen söz konusu yapılar Türkiye’deki Sünnî paradigmayı en fazla besleyen, diğer liderlikler karşısında bu konuda denge ayarı yapabilme kabiliyetine sahip oluşumlardır. Yeni tip cemaatler de kökenleri itibarıyla gelenekçilikten uzak olmadıkları için, dengeleme aşamalarında onların da önemli payı bulunmaktadır.

* Türkiye İslamcılığının hususen Hâliidiyye Nakşiliği ile olan irtibatı, İslam dünyasında hayli etkili Selefîyye hareketlerinin Türkiye’de cılız kalmasının belki de en önemli sebebidir. İran menşeli İslamcı akımların kök salamaması da aynı nedene bağlanabilir.

* Bahis mevzuu sivil dini liderlikler ilk başından bugüne kadar Kemalist rejimin plan ve projeleri karşısında tüm imkanlarıyla sağ, liberal veya İslamcı kimlikli meşru siyaset odaklarının destekçileri olmuşlardır. Dinin ve dindarların selameti adına ve tabii ki kurumsal menfaatleri de gözeterek verilmiş olan bu destek, iktidarı çoğunlukla elinde tutan bu siyasi merkezlerce karşılıksız bırakılmamış, cemaatlerin önleri genellikle açılmıştır.

* Tarikatların geleneksel klasik formlarını aşarak faaliyetlerinde niceliksel bir büyüme kaydettikleri, gitgide bir sivil toplum örgütü kimliğine büründükleri tespit edilmiştir.

* Popüler edebi kişilikleriyle, yüksek retorik ve polemik yetenekleriyle ve matbuatı verimli kullanma biçimleriyle liderlik talebinde bulunduklarına işaret ettiğimiz entelektüel veya münevver kimlikler, amaçlarını temin için küçük ölçeklerde örgütlenme gayretinde bulunmuş olsalar da bu konuda sonuca ulaştıkları söylenemez. Fakat kendi özgünlükleriyle müminleri cezbedici, yönlendirici, sürükleyici özellikleri bulunan ama neticede tekil kalan otoriteler olarak kendi zamanlarında bağımsız varlıklarını ortaya koymuşlar ve geriye önemli bir düşünsel miras bırakmışlardır. Eskisi kadar toplumdan karşılık bulmasalar bile bugün de benzer çabaları sergileyen şahsiyetler mevcuttur.

* Türkiye’de dindarların devletle ilişkilerinde Millî Görüş hareketi daima siyasal öncülükte bir tekelleşme çabasında olmuştur. Bu konuda hareketin iniş ve çıkışlarıyla bir başarı öyküsünden söz edilebilir. Diğer taraftan tekeldi tutumu nedeniyle diğer dini liderlik merkezleriyle çatışma yaşamaktan kurtulamamış, siyasal bir çatı olma hedefini

tam manasıyla tutturamamıştır. Kendi içinden çıkardığı AK Parti ve Erdoğan liderliğinin Türkiye siyasetinde kaydettiği başarı, bir ölçüde, dini kimlik siyaseti gütmeyeceğini en başında taahhüt etmesiyle sağlanmıştır. Seküler toplumsal kesimlerin yanı sıra, bu yolla, diğer dini liderliklerin onayı ve rızası alınmış olmaktadır.

* Hizbüt-Tahrir'in ve Selefilerin liderlik talepleri, düşünce ve organizasyonlarına istinaden "içeriden ve yerli" olmayışlarından dolayı yeterli toplumsal karşılık bulamamıştır.

* Gayri Sünni oluşumlara gelirse, Caferilik, Alevilik-Bektaşılık ve Nusayrilik olarak incelediğimiz mezhebi toplumların üst liderlik kurumlarının genel olarak Türkiye'nin resmi dini liderliklerinden kendilerini bağımsız tutmak istediklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, her bir mezhebi toplumun kendi içlerinde ayrı yönelimlere sahip ve haliyle rakip birden fazla liderlikleri olduğunu belirtebiliriz.

* Caferilerde Azeri kimliğini Şiiliğe önceleyen, mezhebi kimliği dışarıya genellikle kültürel unsurlarla arz etmeyi tercih eden, görece milliyetçi bir grubun karşısında; mezhebini etnik kimliğinin önünde tutan, ilmi ve şer'i seviyede bir mezhepsel hüviyet inşaatını savunan, ayrıca İran'daki veliyyü'l-fakîhe bağlı olan bir başka grubun bulunduğuna işaret edebiliriz.

* Nusayriliğin "sır"lı dinsel teolojisine bağlı olarak, mezhebi hüviyetlerinin arzında rastladığımız muğlaklığı ve hatta çok kimlikli yapıyı buraya not edebiliriz. Nusayrilik kimliğinin arzında sakınca görmeyenler, bunu sakıncalı bulup Alevilik çatısı altında yer almayı yeğleyenler ve yine Alevi olarak anılmayı istemekle birlikte aslında Caferiliği yaşayıp tebliğ edenler olarak Nusayri toplumun önünde en azından üç farklı liderlik alternatifinin bulunduğunu ifade edebiliriz.

* Alevi-Bektaşiler'de ise geleneksel kurum ve uygulamalara elden geldiğince bağlı kalmak, ocak veya tarikatındaki geleneksel süreci küçük revizyonlarla sürdürmek isteyenler ile, modern yorumlarla açıkladıkları ve ellerinden geldiğince İslami unsurlardan soyutladıkları bir Alevilik'le devam etmek isteyenler arasında bir liderlik rekabetinin uzun yıllardır yaşandığını biliyoruz.

* Çalışmamız sadece İslami liderlikleri incelemeye almış, Türkiye'deki gayrimüslimlerin dini liderliklerini muhtevası dışında bırakmıştır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, "Said Nursi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 565-7.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, t.y.
- Akgül, Ahmet, *Değişen Dengeler ve İslam*, İstanbul: Risale Yay., 1994.
- Akın, Mahmut Hakkı, "Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar", *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017), s. 1-24.
- Akseki, Ahmet Hamdi, "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Mühim Bir Raporu - III", *Sebilürreşad*, 5/102 (1951), s. 19.
- Aktaş, Ahmet, *Böyle Buyurdu Şeyhim: Şeyhlik Kurumunun Sosyal ve Dini Pratiklere Etkileri*, Ankara: Araştırma Yay., 2021.
- Aktaş, Ümit, *İslamî Hareket ve Yöntem*, İstanbul: Bengisu Yay., 1996.
- Aktaş, Ümit, "Nurettin Topçu ve Müslüman Anadolu Sosyalizmi", www.indyturk.com/node/211136/türkiyeden-sesler/nurettin-topçu-ve-müslüman-anadolu-sosyalizmi (Tarih: 14.07.2020; Erişim: 22.07.2022).

- Aktay, Yasin, “İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu” *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 45-64.
- Aktay, Yasin, “Modern Üniversite İçinde İlahiyat Fakültesinin Yeri”, *Yeni Şafak*: 16 Şubat 2022.
- Alan, Hüseyin, “Ercümen Özkan’ın Siyasi Parti Girişimi”, <https://iktibasdergisi.com/2018/02/21/ercumend-ozkanin-siyasi-parti-girisimi/> (Tarih: 21.02.2018; Erişim: 23.07.2022).
- Albayrak, Sadık, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*, İstanbul: Araştırma Yay., 1989.
- Altıkulaç, Tayyar, *Zorlukları Aşarken*, İstanbul: Ufuk Yay., 2011.
- Armaner, Neda, “Benim Fikirlerim Kemikleşmiş Artık, Değişmez”, röp. Cemal Azmi Kalyoncu, *Aksiyon*, 699 (28.04.2008), <https://web.archive.org/web/20131213023914/http://www.aksyon.com.tr/aksyon/haber-15487-benim-fikirlerim-kemiklesmis-degismez-artik.html> (Erişim: 16.08.2022).
- Aydın, Mehmet S., “Avrupa Birliği, Din ve Diyanet”, *İslamiyât*, 4/1 (2001), s. 11-20.
- Banaz, Şaban, “Türkiye’de Ca’feriler”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), s. 29-62.
- Bardakoğlu, Ali, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslamiyât*, 4 (2001), s. 63-76.
- Bardakoğlu, Ali, “Diyanet Özerklik İstiyor”, röp. Ahmet İnsel, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet-insel/diyanet-ozerklik-istiyor-1025109/> (söyleşi Tarih: 23.10.2010; Erişim: 11.05. 2022).
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 1962.
- Baykal, Ömer, Ömer Çaha, “Politik Aktör Olarak Necmettin Erbakan’ın Türk Siyasetindeki Yeri”, *Akademik Hassasiyetler*, 4/8 (2017), s. 1-18.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yay., 2003.
- Bilgin, Vejdî, “İlahiyat’ın Dili”, *Yetkin Düşünce*, 4/14 (2021), s. 49-66.
- Bircan, A. Burak, M. Kürşat Atalar, *Ercümen Özkan ile İslamî Hareket Üzerine*, Ankara: Anlam Yay., 1997.
- Bircan, A. Burak, M. Kürşat Atalar, “İslamî Hareket -Bir Tanım Denemesi-”, *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 16-7.
- Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Remziye Arslan, Ankara: Özge Yay., t.y.
- Bölükbaşı, Adem, “Gönül Coğrafyamıza Dönüş mü?: Adalet ve Kalkınma Partisi Döneminde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 7/14 (2021), s. 14-42.
- Bulut, Faik, *Alisiz Alevilik*, İstanbul: Berfin Yay., 2007.
- Bulut, Faik, “Savaşın Gölgesinde Arap Alevileri”, *Atlas Dergisi*, 247 (2013), s. 96.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Türkiye’de Radikal Dini-Siyasi Akımlar”, *Demokrasi Platformu*, 2/8 (2006), s. 107-166.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları*, 6/2 (2013), s. 321-354.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Günümüzde Selefilik ve İslami Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ahmet Kavas (ed.), İstanbul: Ensar Neşr., 2014, s. 485-524.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul: Klasik Yay., 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İslami Davanın Güzergâhı: Metodik İslamcı İktidar Teorileri*, İstanbul: Klasik Yay., 2021.
- Büyükkara, Mehmet Ali, Nurullah Ardic, Tuncay Başoğlu, Kemal Sayar, Metin Karabaşoğlu, *Gülen Yapılanması*, Ankara: İsam Yay., 2017.
- Cemal, Behçet, *Şeyh Sait İsyanı*, İstanbul: Sel Yay., 1955.
- Coşan, M. Es’ad, “Bir Parti ve Biz”, <http://www.esadcosankulliyati.com/arsiv/fetih/g900526.htm> (konuşma: 26.05.1990; Erişim: 30.07.2022).
- Çağlar, İsmail, “Tevârüs Edilmemiş Gelenek: Süleymancılık”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2/2 (2016), s. 1-9.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis Yay., 1995.

Çakır, Ruşen, “Millî Görüş Hareketi”, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 544-603.

Çarkoğlu, Ali, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: Tesev Yay., 2006.

Çelik, Yılmaz (Köklü Değişim Medya), “Yıkılışından Bugüne Türkiye’de Hilafet / 5. Bölüm: Refah ve Ak Parti ile Müslümanların Sisteme Entegrasyonu”, https://kokludegisim.net/haberler/yikilisindan_bugune_turkiyede_hilafet_5_bolum_refah_ve_ak_parti_ile_muslumanlari_sisteme_entegrasyonu (Tarih: 25.03.2021; Erişim: 31.07.2022).

Çınar, Menderes, “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm”, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 157-176.

Dadaş, M. Bülent, “Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Siyaseti”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13 (2017), s. 37-74.

Dorroll, Philip, *Islamic Theology in the Turkish Republic*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

Erdem, Fazıl Hüsnü, “TCK’nun 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi: Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2003), s. 37-62.

Erdoğan, Barış, “From Main Component to Equal Citizen: Reconstruction of the Ja’fari Identity in Turkey”, *European Scientific Journal*, 11/5 (2015), s. 325-349.

Erkilet, Alev, “Ercümen Özkan”, *İslamcılık*, Yasin Aktay (ed.), İstanbul: İletişim Yay., 2004, s. 684-697.

Erkilet, Alev, “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda “Arı-Duru” Bir İslam Arayışı: Ercümen Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, İsmail Kara, Asım Öz (ed.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yay., 2013, s. 505-513.

Ertürk, Ahmet S., “Türkiye’de İslamî Hareketin Gelişim Süreci”, *Dünya ve İslam*, Yaz/1990, s. 101-8.

Eskiocak, Nasreddin, “Hatay’ın İnanç Önderlerinden Ehli Beyt Alimi Şeyh Nasreddin Eskiocak”, <https://mozaik.hatiab.org.tr/2017/05/02/nasreddin-eskiocak/> (söyleşi tarihi: 02.05.2017; Erişim: 10.08.2022).

Fırlıklı, Ethem Ruhi, *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yay., 1996.

Gezenler, Murat, “Türkler Müslüman Değildir, Müşriktir”, röp. İsmail Saymaz, <https://www.sozcu.com.tr/2020/yazarlar/ismail-saymaz/turkler-musluman-degildir-musriktir-6058726/> (yayın: 29.09.2020; Erişim: 02.08.2022).

Görmez, Mehmet, “Diyanet Özerk Bir Yapıya Dönüşmeli”, Mehmet Görmez’in 5. Din Şurası’nda yaptığı konuşma, <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/diyanet-ozerk-bir-yapiya-donusmeli/93815> (konuşma: 10.12.2014; Erişim: 11.05.2022).

Görmez, Mehmet, “Diyanet İşleri Başkanı Görmez: Kutlu Doğum Haftası Siret Haftası’na Dönüştürülmeli”, <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/diyanet-isleri-baskani-gormez-kutlu-dogum-haftasi-siret-haftasina-donusturulmeli-/820998> (konuşma: 18.05.2017; Erişim: 11.05.2022).

Görmez, Mehmet, “Diyanet İşleri Başkanı Görmez Ayasofya’da Konuştu”, <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/diyanet-isleri-baskani-gormez-ayasofyada-konustu-320988.html> (konuşma: 22.06.2017; Erişim: 11.05.2022).

Görmez, Mehmet, “Mehmet Görmez Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce Kitap Serisinin Tanıtım Programında Konuştu”, <https://www.ide.org.tr/TR/detail/mehmetgormezmuslumandunyadacagdasdusunceserisinintanitimprogramindakonustu> (konuşma: 05.03.2022; Erişim: 11.05.2022).

- Guraba Yayınları, “Hakkımızda: Yayınevimizin Tanıtımı”, <https://www.guraba.com.tr/sayfa/hakkimizda> (Erişim: 02.08 2022).
- Güler, İlhami, “Türkiye’de Aydınlar: Dünya Görüşleri ve Okulları” röportajı, *Almıla Fikir ve Kültür Dergisi*, 20 (Ağustos 2014).
- Günaydın, Mehmet, “Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2008), s. 101-136.
- Güngör, Özcan, “Değişim ile Takiye Arasında Nusayriler/Arap Aleviler”, *İnsan ve Toplum*, 5/9 (2015), s. 75-102.
- Güzelsoy, Molla Mansur, *İlmi ve Siyasi Tahliller*, İstanbul: Fıtrat Yay., 1996.
- Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir’in Değiştirme Metodu (Menhac)*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1430/2009.
- Hizb ut-Tahrir, *Hizb-ut Tahrir*, Beyrut: Dar-ul Ummah, 1431/2010.
- Işık, Zekeriya, *Şeyhler ve Şahlar: Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri*, Konya: Çizgi Yayınları, 2015.
- İktibas, “İslam ve Terör (Dehşet)”, *İktibas*, 164 (Ağustos 1992), s. 11-2.
- İnal, İ. Hakkı, M. Nurullah Alagöz, “1970’ler Türkiye’sinde Dinde Reform Tartışmaları: Nesil Dergisi Çevresi Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/35 (2016), s. 28-52.
- İpşirli, Mehmet, “Şeyhülislâm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 39, s. 91-6.
- Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, Kökenleri ve Gelişimi*, çev: İ. Çekem, A. Duman, İstanbul: İletişim Yay., 2016.
- Kaçar, Kemal, “Süleymanlılar Cevaplıyor”, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 336-345.
- Kara, İsmail, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 29-55.
- Kara, İsmail, “Bizden Biri Olarak Ahmet Hamdi Akseki”, *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, H. Arslan, M. Erdoğan (ed.), Ankara: TDV Yay., 2004, s. 123-9.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah Yay., 2008.
- Kara, İsmail, “Hem Muhafız Hem Muvafık: Cumhuriyet Devrinde Tarikat ve Cemaat Yapılarının Siyasetle, Siyasi Merkezle Münasebetleri”, *Tarihten Günümüze Sufi Siyaset İlişkileri*, S. Çift, T. Karakaya (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020, s. 685-716.
- Karakoç, Sezai, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, İstanbul: Diriliş Yay., 1986.
- Karaman, Hayrettin, *Bir Varmış Bir Yokmuş*, İstanbul: İz Yay., 2008.
- Kaya, Halil, “Diyanet İşleri Başkanlarının Kaleminden Nasıl Bir Diyanet”, *Diyanet Aylık Dergi*, 11 (Kasım 1991), s. 32-40.
- Kaya, İsmail, “Osmanlı Devletinde Devlet Tarikat İlişkileri Bağlamında Meclis-i Meşayih”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021), s. 159-180.
- Kısakürek, Necip Fazıl, “Önsöz”, Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul: Bidatlarla Mücadele Yay., 1974, s. 3-4.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1976.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 7*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Rapor 10*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1980.
- KONDA Anketi, “Biz Kimiz - 3”, *Milliyet*: 21.03.2007.
- Köse, Ali, “Hizbüt-Tahriri’l-İslâmî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 18, s. 184-5.
- Köse, Ömer Faruk, *İslamî Hareket ve Önündeki Engeller*, Ankara: Fecr Yay., 1997.
- Kramer, Gudrun, Sabine Schmidtke (ed.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden: Brill, 2006.
- Kutlu, Sönmez, “Alevilik-Bektaşiliğin Diyanette Temsil Sorunu”, *İslamiyât*, 4/1 (2001), s. 21-40.
- Kutlu, Sönmez, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamî Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlarla) İlişkileri”, *Dini Araştırmalar*, 33 (2009) s. 107-127.
- Küçükkağa, Ahmet, “Ahmet Küçükkağa ile söyleşi”, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 26.

- Küçükağa, Ömer, “Hocamız Ömer Küçükağa ile Röportaj – 20”, <http://www.medeniyetvakfi.org/vakif/ana-sayfa/guencel-haberler/omer-kucukaga-hocamiz-ile-20> (Erişim: 12.06.2022).
- Metiner, Mehmet, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Doğan Kitap, 2004.
- Mirzabeyoğlu, Salih, *Tilki Günüğü*, İstanbul: İbda Yay., 1994.
- Miyasoğlu, Mustafa, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Suffe Yay., 1985.
- Müftüoğlu, Atasoy, “Atasoy Müftüoğlu ile söyleşi”, *Girişim*, 54 (Mart 1990), s. 22.
- Necatioğlu, Halil, “Din Alimlerinin Tartışılmaz Değeri ve Üstünlüğü”, *İslam*, 77 (Ocak 1990), s. 4.
- Necatioğlu, Halil, “Alimin Tartışılmaz Üstünlüğü”, *İslam*, 87 (Kasım 1990), s. 6.
- Nursî, Said, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 1999.
- Nursî, Said, *Mektûbât*, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Nursî, Said, *Emirdağ Lâhikası*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Onuş, Muhammed Usame, “Cumhuriyet Dönemi İslamî İlimler Literatüründe Seleflik ve İbn Teymiyye Çizgisi: Başlangıç Mülâhazaları”, *TALİD: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13/25-26 (2015), s. 293-320.
- Öngören, Reşat, “Tunahan, Süleyman Hilmi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 41, s. 375-6.
- Özenç, Ali, “Dinî Satatü Sahibi Medrese Seydalarının ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği)”, *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (2014), s. 1-10.
- Özkan, Ercümen, *Laiklik-Demokrasi ve İslam*, Ankara: Anlam Yay., 2016.
- Pamak, Mehmet, *İzzeti Başka Yerde Aramak*, y.y.: Selam Yay., 1995.
- Pekasil, Tahir, “Toplumsal Statü Göstergesi Olarak Dini Otorite Tipleri: Cizre Örneğinde Şeyh, Molla ve Seyyidler”, *Bilim, Düşünce ve Sanatta Cizre*, M. Nesim Doru (ed.), Mardin: Mardin Artuklu Ü. Yay., 2012, s. 141-154.
- Resmî Gazete*, “Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi”, 9 Kasım 2022 (no: 32008), s. 16-8.
- Rıza, M. Reşid, *İslam’da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, nşr. Hayrettin Karaman, Ankara: DİB Yay., 1974.
- Risale-i Nur Müellifi Bediüzzaman Said Nursî Târihçe-i Hayâtı*, İstanbul: Envar Neşriyat, 1996.
- Sâlnâme: 1390-1970 Yıllığı*, İstanbul: Aba Neşriyat, 1970.
- Sitembölükbaşı, Şaban, *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, Ankara: İsam Yay., 1995.
- Subaşı, Necdet, “Şeyh, Seyid ve Molla – Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri”, *İslâmiyât*, 2/3 (1999), s. 121-140.
- Subaşı, Necdet, “İlahiyat Nedir?”, *Tezkire*, 31-32 (Mart/Haziran 2003), s. 65-74.
- Subaşı, Necdet, “İlahiyat(çı)lar Üzerine”, *Emanet*, 10 (Mayıs-Haziran 2001), s. 21-5, <https://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/127-ilahiyat-ci-lar-uzerine> (Erişim: 20.05.2022).
- Subaşı, Necdet, *Alevi Modernleşmesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2005..
- Sümbül, Mehmet, *İslam Adına Particilik*, İstanbul: Objektif Yay., 1992.
- Şahin, Haşim, “Ocak”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 33, s. 316-7.
- Şakul, Kahraman, “Bir SPIN Şebeke Örneği Olarak Gülen Cemaati: Sarımsak ve Soğan Demetlerinden Bir Öbek”, <https://t24.com.tr/yazarlar/kahraman-sakul/bir-spin-sebeke-ornegi-olarak-gulen-cemaati-sarimsak-ve-sogan-demetlerinden-bir-obek>, 15139 (Tarih: 29.07.2016; Erişim: 17.07.2022).
- Şener, Nazırhan, “Türkiye’de Dinin Selefî İnşası”, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Tanör, Bülent, *Kuruluş Üzerine On Konferans (Türkiye: 1920 Sonraları)*, İstanbul: Der Yay., 1996.
- Tekeli, İlhan, “Osmanlı İmparatorluğundan Günümüze Eğitim Kuramlarının Gelişimi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yay., 1983, c. 3, s. 650-675.
- Tekin, Mustafa, “Işıkçılık – Bir Dönüşümün Hikayesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Güz 2017), s. 81-96.

- Togayhan, Abdurrahman, “Kültürel Farklılıklar Ekseninde Nusayrılık Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Mersin Arap Aleviliği Örneği”, *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/14 (2005), s. 57-91.
- Topçu, Nurettin, “İslamî Sömüren Siyaset”, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam - I*, İsmail Kara (der.), İstanbul: Dergah Yay., 2017, s. 333-5.
- Toplu Çalışma, *İslamî Kimlik: İlkeler ve Hareket*, İstanbul: Ekin Yay., 1996.
- Tosun, Yusuf, “İsyân ve Ahlak Aşkı”, <https://www.indyturk.com/node/209126/turkiyeden-sesler/isyan-ve-ahlak-aski> (Tarih: 09.07.2020; Erişim: 22.07.2022).
- Turan, İbrahim, “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2017), s. 59-77.
- et-Turki, Ebu Umeyr bin Muhammed, *Günümüzde Selefî Salihin Gibi Nasıl Olursun?*, Kitap ve Sünnete Davet Yayınları, 1435.
- Türkyılmaz, Sabahattin, “Diyanet’le İlgili Tavrımız Nasıl Olmalıdır?”, http://www.rasthaber.com/yazar_17267_60_diyagnetle-ilgili-tavrimiz-nasil-olmalidir-.html (Tarih: 01.11.2013; Erişim: 06.08.2022).
- Uludağ, Süleyman, “Ricâlî’l-Gayb”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 81-3.
- Üçer, Cenksu, “Alevi Nitelemeli Gelenek ya da Ocak ve Gruplar Hakkında Yapılacak Çalışmalarda Ocak Sisteminin Dikkate Alınmasının Önemi”, *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2019), s. 376-8;
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam Yay., 1997.
- Üzüm, İlyas, “Nusayrılık, Dürzilik, Yezidilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi*, M. Ali Büyükkara (ed.), Eskişehir: AÖF Yay., 2010, s. 150-169.
- Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, Ankara: Adres Yay., 2005.
- Yalçın, Ayşe, “Nusayrilerle İlgili Fransızca Kaynaklarda Yer Alan Bilgilerle Mülakat Sonucu Elde Edilen Verilerin Mukayesesi: Hatay Nusayriliği Örneği”, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.
- Yıldırım, Rıza, “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 19/62 (2012), s. 135-162.
- Yıldız, Harun, “Nusayriler Arap Alevîlerinde Amcalık Kurumu”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 8/15 (2018), s. 1-12.
- Yüce Diriliş Partisi Parti Programı, <http://yucedirilis.org.tr/parti-programi/> (Erişim: 21.07.2022).

Diğer web kaynakları

- “Alevi Kurumları: Cumhurbaşkanı’nın Kararnamesi Bizim İçin Yok Hükmünde”, www.alevi-federasyonu.org.tr/duyurudetay.php?id=76 (tarih ve Erişim: 16.11.2022).
- “Caferiler de Açılım İstedi”, <https://www.yenisafak.com/gundem/caferiler-de-acilim-istedi-231347> (Erişim: 31.08.2022).
- “Diriliş Çağrısı”, <http://yucedirilis.org.tr/dirilis-cagrasi/15/02/> (Erişim: 21.07.2022).
- “Diyanet İşleri’nden tarikatlara 5 ilke”, <https://www.yenisafak.com/gundem/diyanet-islerin-den-tarikatlara-5-ilke-2591729> (Tarih: 05.01.2017; Erişim: 05.07.2022).
- “İslam sizin tekelinizde mi?”, <https://www.ihsansenocak.com/islam-sizin-tekelinizde-mi/> (Erişim: 12.06.2022).
- “M.N.P. Millî Nizâm Partisi Kuruluş Beyannamesi”, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/798> (Erişim: 10.09.2022).
- “Prof. Dr. Necmettin Erbakan Hocamızın Alimlere Tavsiyeleri”, YouTube video kaydı, https://www.youtube.com/watch?v=kH_du74u1vo (Erişim: 29.07.2022).

“Selahattin Özgündüz Neden İran’ın Hedefinde?!”
1988/selahettin-oezguenduez-neden-iran-in-hedefinde (Tarih: 26.06.2022; Erişim: 06.08.2022).

“Türkiye’de Dini Gruplar Raporu”, <https://andcenter.org/tr/dini-gruplar/turkiyede-dini-gruplar-raporu/> (Tarih: 02.07.2020; Erişim: 17.07.2022).

“Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Çalıştay Sonuç Raporu” (19 Nisan 2019), <https://omu.edu.tr/tr/icerik/haber/turkiyede-yuksek-din-ogretimi-calistayi-sonuc-raporu-aciklandi> (Erişim: 12.06.2022).