

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SELEFİ SÖYLEMİN DEVLET ANLAYIŞI
(PALEVİ ÖRNEĞİ)**

TAHİR DAĞCI

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. MEHMET AKGÜL**

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tahir DAĞCI
	Numarası	128102013005
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi Bilim Dalı
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL
	Tezin Adı	<i>Selefi Söğütün Devlet Anlayışı: Polemi Örneği.</i>

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Selefi Söğütün Devlet Anlayışı:
Polemi Örneği* başlıklı bu çalışma *14/6/2019* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Mehmet AKGÜL	<i>[Signature]</i>
2	Prof. Dr.	Bünyamin SOLMAZ	<i>[Signature]</i>
3	Doç. Dr.	Ahmet KOYUNCU	<i>[Signature]</i>
4	Prof. Dr.	Kemaleddin TAŞ	<i>[Signature]</i>
5	Prof. Dr.	Ramazan UÇAR	<i>[Signature]</i>



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tahir DAĞCI		
	Numarası	128102013005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	SELEFİ SÖYLEMİN DEVLET ANLAYIŞI (PALEVİ ÖRNEĞİ)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


Tahir DAĞCI
İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tahir DAĞCI		
	Numarası	128102013005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Tezin Adı	SELEFİ SÖYLEMİN DEVLET ANLAYIŞI (PALEVİ ÖRNEĞİ)			

Bu çalışmada modern dönemlerde dinin katı bir yorumuna denk düşen ve ana akım din anlayışlarından bir farklılaşmayı ifade eden sefilik anlayışı incelenmiştir. Sefilik anlayışını anlayabilmek amacıyla, dini farklılaşmaların tarihsel kökenleri ve dinin anlaşılmasındaki düşünsel kırılmalar ele alınmıştır. İslam'ın ilk dönemine yapılan vurguların toplandığı sefilik düşüncesinin Modern zamanlarda İslam dünyasında ortaya çıkışına ve Türkiye'deki yansımalarına değinilmiştir. Özellikle Cumhuriyet Dönemi'nden günümüze kadar olan süreçteki dini farklılaşmaların uzantıları irdelenmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemleri kullanılarak bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Konya merkezinde faaliyet gösteren ve din anlayışında sefilik söylemini sürdüren bir dini grup, örneklem olarak belirlenmiştir. Bu grubun din anlayışını ve din söylemini ortaya koymak amacıyla eleştirel söylem analizi yapılmıştır. Grubun "devlet" söylemi temel alınarak bu grubun demokrasi, laiklik, hakimiyet, İslam devleti, halifelik gibi kavramlara yüklediği anlamlar analiz edilmiştir. Ayrıca grubun kullandığı söylemin toplumdaki kucaklayıcılık-ötekileştiricilik, birleştiricilik-ayrıştırıcılık, çatışma-uyum, olumluluk-tepkisellik eksenindeki din algılamaları açıklanmaya çalışılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre grubun toplumsal yapıda farklı din algılamalarına sebep olacak din söylemlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Selefî anlayışların evrensel bir düşünceye sahip olmadığı ve toplumda daha dar bir alanı etkileyebildiği gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini farklılaşma, Sefilik, Devlet Söylemi, Palevi

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Tahir DAĞCI		
	Student Number	128102013005		
	Department	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet AKGÜL		
Title of the Thesis/Dissertation	The Salafiyya Discourse's State Understanding: Palevi Sample			

In this study, The Salafiyya thought was examined that equals a strict interpretation of religion in contemporary times and refers to a differentiation from senses of mainstream religion. In order to understand The Salafiyya thought, historical roots of religious differentiations and intellectual fractions in making sense of religion were reviewed. It was mentioned The Salafiyya thought in which collecting emphasises to the first term of Islam emerging in the İslamic World in modern times. It was also emphasised implications of the thought in Turkey. Especially religious differentiations' extensions during the process from the Republic Period to the present were examined. In this study, a field research was done by means of qualitative research methods. A religious group, doing activities in the centre of Konya and keeping Salafiyya discourse in sense of religion, was designated as sample. Critical discourse analysis was done for the purpose of revealing sense of religion in the group and its religious discourse. Based upon "state" discourse of the group, it was analysed the group's assigning a meaning to notions such as democracy, laicism, sovereignty, İslamic state, caliphate. It was also explained the group's religious sensations in the context of inclusiveness-exclusiveness, connective-discriminative, conflict-harmony, positiveness-reactiveness. According to results of the study, it was determined that the group has religious discourses inspiring different senses of religion in social structure. Furthermore, it was observed that the Salafiyya thoughts don't have any universal thought and those have affected on a confined space in society.

Keywords: Religious differentiation, Salafiyya, State discourse, Palevi.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iv
ÖNSÖZ	1
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM TEORİK ÇERÇEVE

1.1. FARKLILAŞMA KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ	4
1.1.1 Kavramsal Olarak Farklılaşma	4
1.1.2. Toplumsal Açıdan Farklılaşma.....	5
1.1.3. Dini Açıdan Farklılaşma	8
1.2. İSLAM'IN TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİNDE FARKLILAŞMA BİÇİMLERİ	11
1.3. MODERN DÖNEMDE İSLAM DÜNYASINDA AYDINLARDA DİNİ FARKLILAŞMA EĞİLİMLERİ	18
1.3.1. Modern Dönemde Aydınlar da Zihniyet biçimi ve Farklılaşma Tipolojileri	18
1.3.2. 19. Yüzyılda İslam Dünyasında Aydınlar ve Dini Farklılaşma	20
1.4. OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE GÖRÜLEN DİNİ FARKLILAŞMALAR	28
1.4.1. Osmanlı Aydınlarında Dini Farklılaşma	29
1.4.2. Osmanlı'dan Günümüze Yansıyan Dini Farklılaşma Biçimi: Modern Selefilik Düşüncesi	32
1.5. 20. YÜZYILDA İSLAM DÜNYASINDA MODERN SELEFİ SÖYLEMİN CANLANMASI (Hasan El-Benna, Mevdudi, Seyyid Kutup)	35
1.5.1. Çağdaş İslami Hareketlerin Ortaya Çıkışı ve İslam Devleti Söylemi	35
1.5.2. İslam Devleti Söyleminin Yaygınlaşması ve Devlet Söylemi Tartışmaları	37
1.5.3. İslam Devleti Söyleminin Türkiye'deki Yankıları	39
1.6. CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNİ FARKLILAŞMA	40
1.6.1. Tek Parti döneminin (1924-1945) Din Anlayışı.....	40
1.6.2. Tek Parti döneminde Dini Farklılaşma Eğilimleri	42
1.6.3. Çok Partili Döneme Geçiş Aşamasında Dini Farklılaşmalar (1946-1960 Yılları)	46

1.6.4. Çok Partili Dönemde İslami Kesimde Görülen Farklılaşma Alanları.....	48
1.6.5. 1960'lardan Sonra Tercüme Eserlerin Türkiye'ye Yansıması: Devlet, Ümmet Söylemi ve Toplumsal Farklılaşmalara etkisi	52
1.6.6. 1980 - 1990 Arası Dönemde İslami Kesimde Görülen Devlet Söylemi ve Dini Farklılaşma Alanları	59
1.6.7. 1980'ler Türkiye'sinde Selefi Anlayışın Nüveleri	61
1.6.8. 1990'larda İslami Kesimde Farklılaşmayı Kırıkleyen Olaylar.....	64
1.6.9. İslam Devleti Söyleminden Demokrasi ve Çoğulculuk Söylemine Geçiş	69
1.6.10. İslami Söylem ve 28 Şubat Sürecinde Türkiye'de Dini Gruplar.....	70
1.6.11. 2000'li yıllarda Türkiye'de Dini Gruplar ve Dini Farklılaşma	74
1.6.12. Günümüz Toplumunda Dini Farklılaşma Eğilimleri ve Selefi Gruplar	78

İKİNCİ BÖLÜM METODOLOJİ

2.1. Araştırmanın Konusu	81
2.2. Araştırmanın Amacı	82
2.3. Araştırmanın Önemi	83
2.4. Araştırmanın Yöntemi	84
2.5. Araştırmanın Evren ve Örneklemi	86
2.6. Araştırmanın Sınırlılıkları	88
2.7. Araştırma Soruları	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ALAN ARAŞTIRMASININ BULGULARI VE YORUMLAR

3.1. ARAŞTIRMA GRUBUNUN GENEL ÖZELLİKLERİ	90
3.1.1. Alaaddin Palevi kimdir?	92
3.1.2. Alaaddin Palevi'nin Dış Görünümü	94
3.1.3. Alaaddin Palevi'nin Eğitim Hayatı ve Hedefleri	96
3.1.4. Güneydoğu Medreselerinden Bir Farklılaşma Örneği: Palevilik.....	102
3.1.5. Alaaddin Palevi'nin Basılmış Eserleri.....	106
3.1.6. Palevi'nin Din Anlayışını Etkileyen Kişiler ve Kullandığı Kaynaklar.....	115
3.1.7. Ekonomik Bakımdan Palevi Gurubu	121
3.1.8. Alaaddin Palevi'nin Medresesi ve Eğitim Sistemi	122
3.1.9. Alaaddin Palevi'nin Kitle İletişim Araçlarındaki Yansımaları	126
3.1.10. Palevi Grubu'nun Dernekleşme Süreci	130
3.1.11. Din Anlayışında İman-Amel Birlikteliği	132

3.2. ALAADDİN PALEVİ GRUBU'NDA DİN VE DEVLET SÖYLEMİ	135
3.2.1. Selefi Din Anlayışlarında Temel Farklılaşma Noktası: Hakimiyet Meselesi.....	137
3.2.2. Selefi Anlayışlarda Hakimiyet Meselesi ve Parlamenter Sistem	146
3.2.3. Demokrasi Bir Din Midir?	151
3.2.4. Modern Toplamların Cahiliye Toplumuna Dönüşümü.....	154
3.2.5. İslam Beldesi'nden Küfür Beldesine Selefi Anlayışlar.....	158
3.2.6. Modern Devletler Hak Düzen Midir, Tağuti düzen midir?	162
3.2.7. Selefi Anlayışa göre Modern Devletlerde Din Eğitimi	165
3.2.8. Selefi Anlayışlarda Din, Devlet ve Diyanet Teşkilatı	168
3.3. PALEVİ'DEKİ DİN VE DEVLET SÖYLEMİNİN ELEŞTİREL ANALİZİ	173
3.3.1. Din Söyleminde Karşıt Sözcüklerin Kullanımı.....	176
3.3.2. Palevi'nin Söyleminde Negatif ve Pozitif Sözcüklerin Kullanılma Sıklığı	179
3.3.3. Benzetmeler Üzerinden Dış Dünyayı Aşağılama.....	182
3.3.4. Ötekileştirici ve Dışlayıcı Din Söylemi.....	184
3.3.5. Metinler Üzerinden Eleştirel Söylem Analizi	187
3.3.6. DEĞERLENDİRME	197
SONUÇ	200
KAYNAKÇA.....	205
İNTERNET KAYNAKÇASI	212
EK: MÜLAKAT SORULARI	214

KISALTMALAR

- AA : Anadolu Ajansı
SDÜ : Süleyman Demirel Üniversitesi
Bkz. : Bakınız
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
CHF : Cumhuriyet Halk Fırkası
DP : Demokrat Parti
MSP : Milli Selamet Partisi
MHP : Milliyetçi Hareket Partisi
RP : Refah Partisi
Ak Parti: Adalet ve Kalkınma Partisi
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
E.T. : Erişim tarihi
Edit : Editör
s. : Sayfa
s.s. : Sayfa sayısı
vb. : Ve benzeri
vs. : Vesaire
yay. : Yayın
y.t. : Yayın Tarihi
y.y. : Yayın yılı

ÖNSÖZ

Din olgusu farklı zamanlarda, farklı toplumlarda ve farklı coğrafyalarda değişik şekillerde tezahür edebilmektedir. Aynı dine inanan bir toplum içinde bile farklı anlayışlar ve eğilimler ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle tarih boyunca mezhepler, tarikatlar, cemaatler ve değişik din anlayışları ortaya çıkmıştır.

Modernleşmenin getirdiği sosyal değişimler ve bunun İslam dünyasındaki yansımaları geleneksel din anlayışlarının yaşamını devam ettirmesine izin verirken, bir taraftan da modern yapıları dindarlık biçimlerinin filizlenmesine zemin sağlamıştır. Fakat tarihsel kökenleri küçük kırıntılar halinde bulunmakla birlikte, geleneksel ve modern dindarlık kalıplarına uymayan katı ve tepkisel dini söylemlere dayalı “selefi” bir din algısı ortaya çıkmıştır. Bu selefi din algısı katı bir söylemle hem geleneksel dindarlık yapılarını örselemekte, hem de modern değerler ve kurumlarla hesaplaşma içerisine girdiği görülmektedir.

Bu çalışmada modern dönemlerde Müslüman toplumlar içinde varlığını sürdürebilen ve din anlayışlarında bir farklılaşma biçimi olan selefilik anlayışı incelenmiştir. Bu noktada selefilik anlayışını anlayabilmek adına, dini farklılaşmaların tarihsel kökenleri ve düşünsel kırılmaları sosyolojik bir bakışla anlaşılmasına çalışılmıştır.

Araştırma boyunca zamanını ayırarak eleştiri ve önerileriyle yönlendiren tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet AKGÜL’e, araştırmanın farklı aşamalarında yardım ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ ve Doç. Dr. Ahmet KOYUNCU’ya şükranlarımı arz ederim. Yıllardır desteğini esirgemeyen eşim Fadime DAĞCI’ya, tashih ve tenkitinden dolayı kardeşim Abdullah DAĞCI’ya, teşviklerinden dolayı Fakülte Sekreterim M. Salih KAYMAZ’a ve burada ismini anmadığım araştırmaya katkı sağlayan bütün dostlarıma çok teşekkür ederim.

Tahir DAĞCI
KONYA - 2019

GİRİŞ

Dinlerin toplumdaki varlığı ilk insan kabilelerine kadar götürülebilmektedir. Dinler, bireysel ve toplumsal varoluşun en temelli ve güçlü dinamiklerinden biri olarak varlığını, işlevini ve devamlılığını bütün zamanlarda korumuş ve halen korumaya devam etmektedir (Akgül, 1999: 01). Din olgusunun tarihsel olarak toplumların geçirdiği değişim süreçlerinde inananlarına bir zihniyet kazandırması (Taş, 2012:37), sosyolojinin doğrudan ilgilendiği konular arasında dinin de yer almasına neden olmuştur.

Herhangi bir dine inansın ya da inanmasın din olgusu tüm birey ve toplumları yakından ilgilendirmektedir. Akademik dünya, medya organları gibi farklı platformlarda dinin topluma ve insana olan etkileri üzerine yapılan tartışmalar dinin hala bir sosyal fenomen olarak varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Günümüzde dinin toplumsal alana etkileri üzerine yapılan tartışmalar, buna eşlik eden yazılı ve sözel yayınlar ise din olgusunun insanların zihninde ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Dinin toplumsal alandaki değiştirici, dönüştürücü ve itici gücü nedeniyle hem bir olgu olarak incelenmesine ihtiyaç duyulmuş hem de bu özellikleri nedeniyle din sosyal araştırmaların konusu olmuştur. Bu bağlamda insan ve toplum ilişkilerinin açıklanmasında din, sosyal bir olgu olma özelliğini koruduğu sürece bilimsel araştırmaların konusu olmaya devam edecektir.

Dinin insan ve toplum üzerine etkileri sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi vb. pek çok boyutta gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle sosyo-kültürel bakımdan toplumun farklı katmanlarında bulunan bireylerin din algılamaları, dini yorumlamaları birbirinden farklı olabilmektedir. Din yorumlarında ve algılamalarında meydana gelen farklılıklar belli bir kitlenin anlayışı haline geldiği zaman dini farklılaşma biçimleri ortaya çıkmaktadır. Bu farklılaşmalar bazen modern toplumun getirdiği süreçlerle, bazen gündeme ilişkin konular bağlamında açıklanmaya çalışılmaktadır. Fakat bu farklılaşma biçimlerini toplumun geçmişinde

bulunan tarihi, kültürel ve siyasi bağlamlarından bağımsız olarak açıklamak veya farklılaşmayı tek bir sebebe bağlamak farklılaşma olgusunun anlaşılmasında sapmalara neden olabilmektedir. Bu nedenle toplumsal farklılaşmaların dini boyutu hakkında sağlıklı bilgiler elde edebilmek için nicel verilerin yanında nitel sosyolojik araştırmalara özellikle alan araştırmalarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Son zamanlarda ülkemizde yapılan din sosyolojisi çalışmalarında alan araştırmalarının öneminin arttığı ve bu araştırmaların popüler hale gelmeye başladığı görülmektedir. Dini hayatın sekülerleşme eğilimi göstermesi, dindarlığın kapitalist yaşam ile bütünleşmesi, cemaat ve tarikatların iktidara eklenme mücadelesi, mahalle baskısı, dinin geri dönüşü, dini radikalizm gibi gündem oluşturan tartışmalar, alan araştırmalarının popülerliğini artıran konular arasındadır.

Sosyoloji insan ve toplum eylemleri üzerine araştırmalarını, incelemelerini nitel ve nicel araştırma yöntemleri aracılığıyla gerçekleştirir. Bu çalışmada dinin toplumsal alandaki en önemli örgütlü yapılarından olan dini grup tiplerindeki farklılaşmalar nitel araştırma yöntemleri kullanılarak incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın kapsamında, farklılaşma ve din kavramı sosyolojik bakımdan irdelenmiştir. Günümüz toplumlarında meydana gelen dini kırımların daha iyi açıklanabilmesi adına tarihi süreç içerisinde meydana gelen İslam dinindeki farklılaşma biçimleri ve din anlayışındaki önemli ayrışma noktaları genel hatlarıyla ele alınmıştır.

19. ve 20. yüzyıllarda İslam dünyasında din ve modernleşme tartışmalarında görülen farklılaşmalar zamanın öne çıkan fikir önderleri aracılığıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle bugünün dini farklılaşmalarına neden olan düşünsel yarılmalar Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk dönemine dayandığı için bu dönemler detaylı olarak ele alınmıştır. Konunun kronolojik detaylandırılması amacıyla Cumhuriyet Dönemi tarihsel bölümlere ayrılmıştır. Bu bölümlerde tek partili dönem, çok partili dönem ve darbe dönemleri dikkate alınmıştır. Bu dönemlendirme aracılığıyla Cumhuriyet döneminin başlangıcından günümüze kadar dini grupların devlet söylemi ve bu söylemin geçirdiği aşamalar yerel örneklerle açıklanmıştır.

1960'lerden sonra Türkiye'deki dini grupların hem basın yayına olan rağbetine hem de İslam dünyasındaki çağdaş dini akımlara olan ilgisine değinilmiştir. Bu amaçla İslam dünyasından yapılan çeviri eserlerin getirdiği dini söylemler ve bu söylemlerin dini gruplardaki yankıları ele alınmıştır. Buradan hareketle günümüzdeki katı selefi din söyleminin dayandığı teorik zemine ve filizlenme noktalarına ulaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde alan araştırmasının metodolojik çerçevesi ele alınmıştır. Bu bölümde araştırmanın amacı, önemi, yöntemi, evreni ve örneklemini hakkında bilgiler sunulmuştur. Örneklemin seçimi, örneklem ile ilgili verilerin toplanması ve bu verilerin çözümlenmesinde kullanılan teknikler bu bölümde açıklanmıştır.

Araştırmanın üçüncü bölümünde ise bulgular yer almaktadır. Bu bölümde modern zamanlardaki dini farklılaşma biçimi olarak Konya merkezindeki selefi din anlayışına sahip Alaaddin Palevi grubu incelenmiştir. Öncelikle araştırma grubu hakkında genel bilgiler ortaya konmuştur. Grubun çıkış noktası, din anlayışı, din anlayışının kökenleri, ilim anlayışı, ekonomik-siyasi ilişkileri, medya ile irtibatı ele alınmıştır. Daha sonra grubun sözlü ve yazılı metinlerde kullandığı kavramlar arasından devlet söylemi araştırılmıştır. Devlet söylemi ilişkin hakimiyet, parlamento, laiklik, demokrasi, cahiliyye, İslam devleti, küfür düzeni, şirk, tağut gibi kavramlar irdelenmiştir. İçerik analizi ve söylem analizi kullanılarak grubun din ve devlet anlayışı ile ilgili çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu örneklem aracılığıyla selefi din söyleminin ortaya çıkardığı dini farklılaşma alanları tespit edilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

1.1. FARKLILAŞMA KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

1.1.1 Kavramsal Olarak Farklılaşma

Farklılaşma kelimesi Arapça kökenli olan “fark” kelimesinden türetilmiştir. Fark (difference) bir şeyi öteki şeylerden ayıran niteliğe denmektedir. Farklılık ise bir şeyi öteki bütün şeylerden farklı kılan özelliştir ve herhangi bir şeyin özgül (spesifik) yanısıdır (Hançerlioğlu, 1986: 142). Kavram olarak farklılaşma, bir halden başka bir hale geçme, başkalaşma, ayrımlaşma, ayrışma, değişik bir hal ve manzaraya bürünme, benzer unsurların farklı ve değişik bir durum alması gibi anlamları ihtiva etmektedir (Doğan, 1994: 366; Günay, 1979: 72).

Benzeşme kavramının karşılığı olan farklılaşma nötr bir kavram olup, sosyolojik olarak iyi olanı veya kötü olanı ifade etmemektedir. Fakat farklılaşma kavramı insan ve toplum ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde toplumsal sonuçları ve yansımaları bakımından olumlu ve olumsuz yönlerde gerçekleşebilmektedir. Aynı aile çevresinde yaşayan ve aynı kültür ve eğitim süreçlerinden geçen bireylerin bilişsel anlamda sayısal eğilimli veya sözel eğilimli olmaları olumlu bir farklılaşma olarak telakki edilirken; aile içindeki bazı bireylerin sosyal manada suçta, şiddete meyilli olmaları olumsuz bir farklılaşma olarak görülmektedir. Dolayısıyla farklılaşmanın çeşitli türdeki değişkenlere göre yönü değişebilmektedir. Bu bağlamda toplumsal özne olan bireyin yaşam evrelerinde gerçekleşen çeşitli türdeki farklılaşmaların yönünü kestirmek güç olabilmektedir.

Ruh ve beden olarak birbirinden farklı yaratılan insanlar ırk, renk, cinsiyet gibi doğuştan getirdiği biyolojik farklılıklarla toplum içinde varlığını idame ettirirler. İnsanların doğuştan sahip olduğu farklılıkların yanı sıra, köylü, şehirli, amir, memur, işçi, işveren gibi yetiştiği çevreden ve yaşadığı tecrübelerden dolayı sonradan kazandığı farklılıkları da bulunmaktadır (Polat, 2012: 478). İnsanlar arasındaki bu

farklılıklar biyolojik, sosyal, kültürel, dini, siyasi ve ekonomik faktörlere bağlı olarak toplumsal alanlarda tezahür etmektedir. Bu bağlamda sosyoloji bilimi toplumsal alanda meydana gelen söz konusu farklılıkları inceleme, araştırma ve tespitler ortaya koymaya çalışırken farklılaşma kavramını kullanmaktadır.

Bir olgu olarak farklılaşmayı sosyologlar alt birimlere bölümleyerek incelemişlerdir. Örneğin basit ve karmaşık toplumda farklılaşma, (Wach, 1990; Günay, 2002) bireysel ve toplumsal anlamda farklılaşma, doğu ve batı toplumlarında farklılaşma (Sezer, 2011), geleneksel ve modern toplumda farklılaşma (Kıray, 1999) gibi kategorilere ayırmak suretiyle sosyolojik kuramlarını oluşturmuşlardır. Gerek evrimci, gerek organizmacı, gerekse kolektivist olsun bütün sosyal bilimciler, içinde buldukları zamanın bilimsel ve felsefi düşünce iklimine göre kuram geliştirmişlerdir. Bu nedenle toplumsal farklılaşma konusunda geliştirilen sosyolojik kuramların çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu anlamda öne çıkmış toplum bilimcilerin ortaya koydukları toplumsal farklılaşma ile ilgili kuramların, perspektiflerin tarihten ve zamandan bağımsız olmadığı söylenebilir.

Sonuç olarak sosyolojinin bağımsız bir bilim dalı olarak teşekkül etmeye başladığı 19. yüzyıldan bu yana sosyologlar, toplumların ortaya çıkışını, gelişimini, evrilmesini veya çöküşünü incelerken farklılaşma olgusundan yararlanmışlardır. Bu anlamda farklılaşma olgusu, toplumların tarihi süreç içinde geçirdiği evrelerin incelenmesinde ve açıklanmasında sosyologlar için önemli bir işlev görmüştür.

1.1.2. Toplumsal Açıdan Farklılaşma

İlk insan topluluklarından günümüze kadar uzanan insanlık tarihi, insanın tek tip bir yapıda olmadığını göstermektedir (Arslantürk ve Amman; 2009:378). Bu nedenle toplumlar arasında veya toplumu oluşturan gruplar arasında kaçınılmaz olarak büyük ya da küçük ölçekli çeşitli alanlarda farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle insanlık tarihi toplumların çeşitli nedenlerle birbirlerinden farklılaşmalarına sahne olmuştur (Karaca, 2012).

Toplumu genel veya özel olarak inceleyen sosyolojik çalışmalarda toplumsal farklılaşma müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Toplumsal farklılaşma olgusunu

ilk olarak nazariyesinde ele alan sosyolog Herbert Spencer (1820-1903) 'dir. Organik ve sosyal kitlelerin hacim olarak sürekli bir ilerleme içinde olduklarını belirten Spencer, özellikle sosyal büyümenin bazen birlikte, bazen ayrı seyreden iki süreçle gerçekleştiğini; bu süreçlerden birinin nüfus olarak çoğalma yoluyla, diğerinin ise birbiriyle önceden bağlantısı olmayan farklılaşmış grupların birleşmeleriyle ortaya çıktığını, bu hacimsel büyümenin her zaman yapının karmaşıklaşmasının izlediğini ileri sürer (Spencer, 1977: 50-64). Spencer için büyüme süreci aslında bütünleşme sürecidir. Bütünleşmeyi önceleyen süreç ise farklılaşmadır (Çelebi, 2007: 146). Spencer'e göre toplum organik bir evrimi izleyerek karmaşıklaşmakta, toplumun fonksiyonlarındaki farklılaşma çoğalmakta ve farklılaşan parçalar arasındaki karşılıklı bağımlılık yoğunlaşmakta, nihayet bu evrim sonucu farklı bir endüstriyel toplum tipi ortaya çıkmaktadır (Kongar, 1971: 65). Görüldüğü üzere Spencer toplumsal farklılaşma kavramına olumlu bir anlam yüklemektedir. O bir bedeni oluşturan farklı parçaların birbirini destekleyerek canlılığını koruması gibi, toplumdaki farklılaşmış unsurların birbirini bütünleyerek toplumu ayakta tuttuğunu ve geliştirdiğini vurgulamaktadır.

Farklılaşma olgusunu Spencer'den sonra kullanan sosyolog Emile Durkheim (1858-1917)'dir. Durkheim, toplumdaki işbölümünün genişlemesiyle toplumun farklılaştığını savunur. O'na göre iş bölümünün az olduğu ilkel toplumlarda mekanik dayanışma mevcuttur. Toplumdaki işbölümü arttığı zaman toplum içindeki bu mekanik dayanışma organik dayanışmaya dönüşür. Organik dayanışmanın olduğu toplumda bütün faaliyet alanlarında bireycilik gelişir, ihtisaslaşma artar, din evrenselleşir, yerel bağlar zayıflar ve beynelmilel değerler gelişir (Durkheim, 1984).

Georg Simmel (1858-1918) farklılaşma olgusunu "Grup ilişkileri ağı" olarak isimlendirdiği sosyolojik kuramı ile açıklamaktadır. Simmel'e göre insanların gruplara bağlılıklarının dayandığı temel, toplumsal farklılaşma düzeyleridir. Farklılaşmamış bir toplumda insanlar çok az role sahiptir ve bu yüzden çok az gruba üye olurlar. Doğumla edinilen özelliklerin bulunduğu bu toplumda insanlar homojen bir grup içinde etkileşim ve ilişki kurarlar. Bu birincil grupların olduğu organik toplumdur. Fakat farklılaşma düzeyi yüksek olan sanayi toplumuna geçildiğinde

insanlar çok sayıda farklı roller ve görevler yüklenirler ve bunu yaparken kendilerinden farklı insanlarla ilişki kurarlar. Bu toplumda insanlar becerileri, karşılıklı çıkarları, ekonomik düzeyleri ve diğer ortak yönleri temelinde birçok farklı gruba katılırlar ve bilinçli tercihlerde bulunurlar. Farklılaşma düzeyi yüksek olan ve ikincil grupların egemenliği olan bu toplum Simmel'e göre rasyonel bir toplumdur (Simmel ve Wolff, 1950: 93).

Talcott Parsons, (1902-1979) Spencer'in kullandığı farklılaşma olgusunu geliştirmeye çalışmış, toplumsal yapıların gelişmesinde farklılaşma olgusuna anahtar bir rol yüklemiştir (Günay, 2006: 534). Parsons işlevselci bir zaviyeden bakarak herhangi bir sosyal ünitenin basit ve farklılaşmamış bir yapıya sahip olduğunu belirtir. O evrimsel bir toplumsal model çizerek toplumların belli aşamalar katedeceğini ve farklılaşmaların zamanla sosyal tabakalaşmayı meydana getireceğini ifade eder. Bir toplumdaki farklılaşmadan doğacak ilk yapının zorunlu olarak toplumsal tabakalaşmaya yol açacağını ve karmaşık bir toplumda toplumun devamının sağlanması için tabakalaşmanın zorunlu olduğunu belirtir (Parsons, 1985: 255-276). Parsons'a göre modernleşmiş bütün toplumlar birbirinden farklılaşmış alt sistemlerden oluşmuştur ve bu alt sistemler karşılıklı ilişki ve bağımlılık içinde toplumsal hayatı idame ettirirler. Diğer bir ifadeyle toplumun yapısını oluşturan toplumsal ilişkiler ağı ve bunları belirleyen kurumlarda meydana gelen değişiklikler zamanla birey ve grupların davranışları üzerinde etkili olur ve toplumsal farklılaşmalara yol açarlar (Solmaz, 2011: 193).

Toplumların farklılaşması üzerinde yoğun olarak duran Joachim Wach (1898-1955), en ilkel toplumda bile farklılaşmalar olduğunu vurgulamış, ilkel toplumlardan modern toplumlara doğru farklılaşmaların oranlarının arttığını belirtmiştir. Wach, toplum biçimlerini basit ve karmaşık diye ikiye ayırarak toplumların birbirinden farklılaşmasını ele almıştır. Daha sonra toplumsal farklılaşma olgusunu meslekler, sosyal tabakalaşma, medeniyetler ve evrensel dinlere göre sınıflandırarak tarihsel süreç içindeki farklılaşmaları incelemiştir (Wach, 1990: 245-302).

14. yüzyılda yaşamış İslam alimi İbn-i Haldun'a göre insanlar ve toplumlar, içinde buldukları coğrafi, ekonomik, sosyal ve siyasi faaliyetlerin çeşitliliğine göre

farklılaşmaktadır. İbn-i Haldun toplumları göçebe ve yerleşik hayat yaşayanlar (bedevi-hadari) olarak ikiye ayırmış, buna göre toplumların farklı hayat tarzlarına sahip olduğunu belirtmiştir (İbn-i Haldun, 1882: 412-475). Yukarıdaki sosyal bilimcilerden farklı olarak İbn-i Haldun coğrafyanın ve iklimlerin insanları doğrudan etkilediğini, coğrafya ve iklimin farklılaşmasıyla insanların da farklılaştığı üzerinde durmuştur (Görgün, 1999: 543-555).

Toplumsal farklılaşma olgusunu Günay, Wach ile aynı çizgide ele almıştır. Günay, basit ve karmaşık toplumlarda farklılaşma olgusunu ele alarak toplumsal farklılaşmaları cinsiyet, yaş, meşguliyet, sosyal mevki ve dine göre incelemiştir (Günay, 1979). Günay'a göre toplumsal farklılaşma kişiler ve grupların birbirinden farklı, değişik ve gittikçe uzmanlaşmaya, ayrılaşmaya ve başkalaşmaya yön tutmuş roller aldıkları bir sosyal süreç ve bu sürecin doğurduğu sonuçlardır. Günay toplumu oluşturan organların farklılaşmasını inceledikten sonra, değerler ve fikirler bakımından bireylerin ve toplumların farklılaşmasını incelemiştir.

Görüldüğü gibi toplumbilimciler toplumları farklı değişkenlere göre incelemişler, toplumların genişlemesini, büyümesini ve tabakalaşmasını farklılaşma kavramı aracılığıyla açıklama yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla toplumsal farklılaşma kavramı toplumların sosyolojik bakımdan değerlendirilmesinde önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

1.1.3. Dini Açıdan Farklılaşma

Yeryüzündeki toplumların birbirinden farklılaşmasının kaçınılmaz bir sosyal gerçeklik olması nedeniyle farklılaşma konusu sosyolojinin ilgi duyduğu konulardan birisi olmuştur. Sosyolojinin ve özellikle din sosyolojisinin ilgilendiği ve önem verdiği konulardan birisi de farklılaşmanın dini boyutu üzerinedir. Çünkü dinler ilk çağlardan günümüze kadar dünyanın değişik coğrafyalarındaki küçük ya da büyük bütün toplumlarda hayat bulmuş, toplumlar üzerinde sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi açıdan varlığını, etkileşimini devam ettirmiştir. Nitekim dinler aracılığıyla dünya üzerinde ilk çağlardan bu yana farklı devletler ve değişik medeniyetler kurulmuştur. Bu nedenle sosyologlar, değişik toplumlarda ve kültürlerdeki dinlerin

benzerliklerine, farklılıklarına ve değişimlerine odaklanmışlardır. Dolayısıyla din ve toplum ilişkilerini inceleyen sosyologlar dini farklılaşma konusunu incelemeye eğilim göstermişlerdir.

Dinler ortaya çıktığı toplumlarda doğası gereği yayılma ve insanları etkileme amacını taşırlar. Dinlerin bir toplumda yayılması, yaygınlaşması ve mesajını daha geniş kitlelere ulaştırabilmesi için bir örgütlenme yoluna gitmek durumundadır. Dinlerin giderek daha geniş sahalara yayılması ve mensupların sayısının artmasıyla dini teşkilatlanma zorunlu bir hale gelir (Freyer, 1964: 54). Bu örgütlenme temayülü dinlerin toplumsal anlamda kurumsallaşmasının önünü açmaktadır. Dolayısıyla dinlerin dünya üzerindeki toplumların değişik katmanlarında uzun süre yaşayabilmesi, değişime uğramadan varlığını yüzyıllarca sürdürebilmesi dini örgütlenmenin kurumsal hale gelmesiyle mümkün olabilmektedir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2011: 254).

Dinlerin zamanla coğrafi alan olarak genişlemesi ve teşkilatlanmasıyla bazı temel sorunlarla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü dinler gerek fetihlerle, gerek tebliğ/misyonerlik faaliyetleriyle coğrafi alan olarak büyüdükçe farklı milletlerle, kültürlerle, dinlerle felsefi doktrin biçimleriyle yüz yüze gelir. Mesajını farklı milletlere taşımak isteyen dinler, kendine yeni katılan farklı kültür ve medeniyetlere mensup kişiler için yeni teolojik ve felsefi açıklamalar ve yorumlara yönelmeyi gerekli kılar. Nitekim İslam'daki Kelam ilmi bu nedenle ortaya çıkmıştır. Ayrıca İslam dininin farklı coğrafyalara yayılmasına paralel olarak, değişen sosyal şartlara ve yeni durumlara göre kapı açmak üzere tefsir, hadis, tasavvuf, felsefe gibi bilimler ve bunlardan neşet eden fikir ekolleri ortaya çıkmıştır (Günay, 2002: 267). Dolayısıyla dinlerin coğrafi bakımdan genişlemesiyle birlikte farklı dinler ve kültürlerle karşılaşması, dinin kendi içinde teolojik ve felsefi yorum farklılaşmalarını kaçınılmaz olarak ortaya çıkarmaktadır.

Dinlerin kendi içinde farklılaştığı alanlardan birisi ibadet ve dini pratiklerdir. Dinin geniş kitlelere ulaşp cemaat olarak hacmi büyüdüğü zaman törenlerin ve ibadetlerin yönetilmesine ihtiyaç duyulur. Öyle ki dinin zamanla daha geniş alanlara yayılma sürecinde dini tören usulleri ve ibadet şekillerinin farklı yönlere kayma

ihtimali mevcuttur. Bu ibadetlerin uygulanmasıyla görevli din adamları dini metinlerin anlatılması, açıklanması, yorumlanması işini üstlenirken, bazıları cemaatin sevk ve idaresini üstlenir. Nihayetinde bu durum bazen dinin bünyesinde ortaya çıkan din büyüklerinin işlevsel bakımdan farklılaşmasıyla sonuçlanabilir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2011: 256). İslam tarihinde Hanefi, Şafi, Hanbeli, Maliki, Eşari, Maturidi, Mutezile gibi ameli ve itikadi mezheplerin ortaya çıkması bu duruma örnek gösterilebilir.

Görüldüğü gibi dünya geneline yayılma ve müntesip kazanma iddiasıyla ortaya çıkan her din hem teolojik olarak, hem de toplumsal olarak farklılaşmaya maruz kalmaktadır. Dinde asıl olanın birlik, beraberlik ve bütünleşme olduğu bilinmekle birlikte, zamanla din içerisinde dini yaşantı, dini anlayış, ibadet, ahlak ve kelam ve akaid açısından itirazlara, protestolara karşı karşıya kaldıkları, bunun neticesinde dinlerin pek çok alt gruplara bölündükleri görülmektedir. Bu aslında dünya ölçeğinde büyümeyi göze alan evrensel dinlerin kaçamayacakları temel insani bir duruma işaret eder.

Tarihi süreç içinde dini yapının farklılaşması bakımından dinlere yapılan itirazlar ve dine içerden gelen muhalefet de önem arz eder. Dinlerin kendi içinde farklılaşmasına yol açan itirazlar genellikle kişisel itirazlar ve kolektif itirazlar olmak üzere iki şekilde vuku bulmaktadır. Kişisel itirazlar dinin tüm emirlerini harfiyen yerine getiren dindar kişiler tarafından, bazı dindaşlarının dini yaşantılarını kendilerinkine nispetle daha gevşek bulduklarından dolayı onları eleştirmesiyle yapılır ve kendi aralarında ihtilafa düşerler (Günay, 2002: 270; Freyer, 1964: 60). Bu dindar kişiler dini gerçek anlamda yaşamamanın ancak kendilerini o gevşek buldukları çevreden uzak tutmakla mümkün olabileceğini iddia ederler. İslam tarihindeki ilk sufilerden Hasan-ı Basri'nin tutumunda görüldüğü gibi, dinin ana çizgisinde meydana gelen sapmalar eleştirilmiş, reddedilmiştir (Öngören, 2011a: 123). Dini yaşam biçimine kolektif olarak yapılan itirazlar ise, kişisel olarak yapılan itirazlara başkalarının katılması ve onların bir grup oluşturmasıyla gerçekleşir. Tarihi anlamda İslam'daki Sufi Hareketi ve Tarikatları, Şii ve Harici mezhepleri buna örnek olarak verilebilir. (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2011: 258).

Dine yöneltilen itirazlar yerine göre kısmi, genel, ılımlı veya şiddetli olabilmektedir. Bu itirazlar din adamları tarafından yöneltilmiş olabilir, dinin kendi dışından bir kimse tarafından da yapılabilir. Dine yapılan itirazların köklü olması halinde ana dini gruptan ayrılma ihtimali yüksektir. İtirazlar ilk çıktıklarında ayrılma gibi bir amaçla yapılmazlar. Fakat zamanla itiraz ettikleri noktalarda dini grubun tutumunda bir değişiklik olmazsa, o zaman ayrılma düşüncesi ortaya çıkar (Günay, 2002: 27). Bu bağlamda dinlerin farklı coğrafyalara ve kültürlere genişlemesiyle birlikte dinin müntesipleri tarafından yapılan itirazlar sonucunda züht ve takvaya yönelmiş hareketler, tarikatlar, cemaatler, mezhepler gibi farklı dini grupların oluştuğu sosyolojik bir vakıdır. Din anlayışında meydana gelen bu farklılaşmalar veya bölünmeler neticesinde dinler altında yeni hareketler ve alt gruplar teşekkül etmektedir.

Buraya kadar dinlerin kendi bünyesinde ortaya çıkan çeşitli alandaki ayrımlaşmalar genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Şimdi İslam dünyasında tarihsel süreç içinde meydana gelen dini farklılaşmalar ele alınacaktır.

1.2. İSLAM'IN TARİHSEL GELİŞİM SÜRECİNDE FARKLILAŞMA BİÇİMLERİ

İslam dininde ilk farklılaşmalar Hz. Muhammet (sav)'in vefatından sonra yönetime kimin geleceği konusunda ortaya çıkmıştır. Halifelik makamına kimin geçeceği konusundaki siyasi tartışmalar, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde çözümlenebildiği halde daha sonraki yıllarda halifelik meselesi İslam toplumunda siyasi problemlerin temel sebebi olagelmiştir.

Fetihlerle beraber İslam topraklarının genişlemesi, farklı medeniyet ve kültürlerle etkileşime geçilmesi, idareci atamalarındaki isabetsizlikler Hz. Osman zamanındaki siyasi tartışmaları alevlendirmiştir. Hz. Osman'ın bir suikastla şehit edilmesinin akabinde halifeliğe geçen Hz. Ali, Hz. Osman'ın katillerinin bulunması sözünü vermiştir. Zamanla Hz. Osman'ın katilleri bulunamamış ve bu durum İslam toplumunda siyasi çalkantılara neden olmuştur. Bu minvalde İslam'ın ilk döneminde

görülen iç ve dış kaynaklı siyasi problemler giderek toplumsal problemlerle sonuçlanmıştır. Bu siyasi ve sosyal meseleler zamanla İslam toplumunun din anlayışında farklılaşmalara yol açmıştır. Bu bağlamda İslam tarihindeki ilk farklılaşma biçimi Haricilik¹ anlayışıyla ortaya çıkmıştır.

Haricilik karakterinin İslam'da bir farklılaşma olarak ortaya çıkması aslında siyasi ve kültürel sebeplere dayanmaktadır. Genellikle Arabistan şehir merkezlerinin dışında bedevi-çöl hayatında yaşayan insanlardan oluşan Hariciler, çölün katı iklimini ve zihniyetini din anlayışlarına yansıttıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Hariciler sert tabiatlı, kendi dışındaki hayata ve değişime kapalı, çevresine uyum sağlayamayan, çöl sıcaklığı ve soğukluğu gibi aşırı uçlarda dolaşan insan tipolojisini simgelerler. Dolayısıyla bu çöl insanındaki sert tabiat İslam'ın vaz'ettiği yumuşak üslup ve farklı kültüre sahip insanlarla uyum sağlayamada zorlanmış, zamanla dini ve siyasi bir farklılaşma biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan Haricilik düşüncesi, insanların yaşadığı sosyo-kültürel ortamın dini farklılaşmalara yol açmasına önemli bir örnek teşkil etmektedir.

İslam'ın gelişim sürecinde önemli bir farklılaşma biçimi Şiilik² anlayışında görülmektedir. İslam'ın coğrafi sınırlarının genişlemesiyle birlikte farklı dinlere ve

1- Hz. Osman'dan sonra hilafete kimin geçeceği meselesi, Hz. Ali ve Muaviye arasında Siffin Savaşı'nın gerçekleşmesine neden olmuş, kızışan savaşı durdurmak için mızrakların ucuna Kur'an ayetleri takılarak "Allah'ın kitabının hakemliğine" başvurulmuştur. İslam tarihinde "hakem olayı" olarak bilinen bu hadisede hakemlerin anlaşmasını kabul etmeyen Hz. Ali taraftarlarından bir grup ayrılarak Kufe'ye yerleşmişler, bedevi kökenli bu kişiler daha sonra Harici olarak adlandırılmışlardır (Yiğit, 2009: 107; Fırlı, 1997: 170). Haricilerle birlikte İslam tarihindeki ilk dini ve siyasi farklılaşma ortaya çıkmıştır. Haricilik düşüncesinde görülen lafız/metin merkezli, yalnızca zahire göre hüküm veren, yoruma kapalı, katı, tek tip din anlayışı halen Müslüman toplumlarının içinde küçük sınıflar halinde varlığını devam ettirmektedir.

2 - Siyasi içerikli bir hadise olan Kerbelâ olayında Peygamberimizin torunu Hz. Hüseyin Emevî kuvvetlerince şehit edilmiştir. Kerbelâ hadisesinden sonra hızla yayılan Emevî Hanedanlığına düşmanlık ve Hz. Ali ve O'nun soyundan gelenlere duyulan taraftarlık tarihi süreç içerisinde bir sistem haline gelmiştir. Bu sistem Şiilik veya şia olarak adlandırılmıştır (Öz, 2010: 112). Halen Şiilik, farklı kollara ayrılan mezhepleriyle İslam dünyasında sunniliğin karşısında yer alan en büyük din anlayışını oluşturmaktadır. Günümüzde Şiilik anlayışını devlet olarak İran İslam Cumhuriyeti yapmaktadır. Şiilik 1979'daki İran İslam Devrimi'nden sonra Ortadoğu'daki etkinliğini ve yayılmacılığını genişletmiştir. Özellikle Ortadoğu'da Filistin, Lübnan ve Suriye gibi ülkelerde etkinlik gösteren Hizbullah Örgütü'nü desteklemiş, ideolojik ve siyasi olarak koordinasyonunu sağlamıştır.

kültürlere mensup insanlar İslam'a girmiş, bu insanlar eski kültürlerini ve alışkanlıklarını beraberinde getirmişlerdir. Bazıları İslam'a uyum sağlarken bazıları eski inançlarını ve alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir. Hz. Ali'nin vefatından sonra meydana gelen hilafet mücadelesinde imametin Hz. Ali taraftarlarının hakkı olduğunu düşünen ve bunu bir inanç meselesi haline getiren gruplar halifeye biat etmemişler; zamanla farklılaşarak Şiilik anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Şiilik anlayışı İslam toplumu içindeki siyasi, kültürel ve etnik farklılıkların zamanla teolojik kırılmalara yol açmasına önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Günümüzde Şiilik anlayışı teolojik ve politik söylem olarak Sünniliğin karşısında yer almaktadır. Tarihte zaman zaman Şiilik ve Sünnilik arasında kesişimler, etkileşimler ve yakınlaşmalar görülse de, bu iki farklı İslam anlayışı günümüzde teolojik ve siyasi bakımdan bir araya gelemeyecek kadar uzaklaşmışlardır. İslam tarihinde farklı devirlerde kurulan Şii ve Sünni karakterli devletlerarasındaki siyasi mücadeleler hiç eksik olmamıştır. Aynı dini havza içinde bulunan Şiilik ve Sünnilik anlayışlarını temsil eden katı söyleme sahip grupların birbirleriyle mücadele ettiği kadar, farklı dinler ve milletlerle mücadele etmemişlerdir. Bu durum iki farklı İslam anlayışı arasındaki farklılaşmanın derinliğini göstermektedir.

İslam dininde diğer bir farklılaşma biçimi tasavvufi din anlayışıdır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren görülen hilafet mücadeleleri, fetihler sonucu hızla genişleyen İslam toprakları ve özellikle sekizinci yüzyılın ortalarında Emevî hanedanının kurulması ile meydana gelen sosyal ve siyasal değişimler İslâm ümmeti içerisinde yeni gelişmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeni fetihler Müslümanların en azından belli bir bölümünün elinde önemli zenginlik birikimlerine yol açmış; servet, lüks ve refahın artması halkın saltanat ve dünya menfaatleri etrafında toplanmasına neden olmuştur. Bu duruma idarecilerin baskıları eklenince Müslüman halk arasında zühd eğiliminin doğmasına neden olmuştur. (Günay ve Ecer, 1999: 83,86; Altıntaş, 1986: 6;). 8. Yüzyılda İslam toplumunda meydana gelen bu züht eğilimi tasavvuf anlayışının doğuşunun ilk işaretleridir.

Tasavvuf anlayışı 8.ve 9. yüzyıllardan sonra fıkıhçıların şekilci yorumu ile mutezilenin rasyonalist yorumu karşısında bunlardan farklı bir din anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Sufilerin önce kendi yaşam biçimleriyle gerçekleştirdikleri tasavvuf anlayışı daha sonraları teorik bir yapı kazanmıştır. Bu tasavvuf anlayışı zamanla teşkilatlanarak günümüze kadar uzanan tarikatlara dönüşmüştür. Tasavvuf anlayışında İktidarlardan duyulan rahatsızlıklar ve toplumdaki bozulmalar gerçek imandan uzaklaşmaya bağlanmış; iktidara, yöneticilere ve bilginlere karşı sırt çevirmek fazilet olarak algılanmıştır. (Güngör, 1982: 22,193). Bu noktada tasavvuf anlayışını toplumsal bozulmanın sonucunda meydana gelen bir farklılaşma olarak görmek yerine, toplumun ve idarecilerin bozulmasına karşı sufilerin gerçekleştirdiği bir reaksiyon olarak görmek mümkündür. Çünkü tasavvufun İslam toplumunda bozulma ve kargaşanın yaygınlaştığı dönemlerde güçlendiği görülmektedir.

Tasavvuf anlayışının 12. yüzyıldan sonra sistemleşmesi ile birlikte İslam coğrafyasında farklı tarikat ekolleri ortaya çıkmıştır (Öngören, 2011b: 98). Bu tarikat ekolleri bazen kendi içinde evrilerek, bazen değişerek, bazen de birbirinden farklılaşarak günümüze kadar devam edegelmişlerdir.

Maneviyatı önceleyen tasavvuf anlayışı tarihte Sünni ekolün içinde büyüme göstermiştir. Tasavvuf anlayışı İslam dünyasında Şiiliğin yaygınlaşmasında, felsefi cereyanların bozucu etkilerinde, Moğol istilasında Sünniliği yok olmaktan koruyan bir kalkan olagelmiştir. Özellikle farklı coğrafyalarda İslam'ın halk arasında yayılmasında önemli görevler üstlenmiştir. Tarikatlar ile birlikte sistemli bir hale gelen tasavvuf anlayışı Müslümanların dini inançlarını, manevi duygularını diri tutmalarını sağlamıştır. Bunun yanında tarikatlar, 19. yüzyıldan sonra İslâm ülkelerindeki sömürgecilere ve işgalci güçlere karşı direnç noktaları oluşturulmasını sağlamışlardır. Cumhuriyetin ilk dönemindeki tek parti iktidarında görülen dinin baskılanmasında tarikatlar örtülü olarak halkın dini bağlılığının devamında etkin rol üstlenmişlerdir. Günümüzde (legal olmasa bile) tasavvuf anlayışı varlığını farklı tarikat kolları şeklinde varlığını devam ettirmektedir.

Tasavvufun gelişme gösterdiği 9. ve 10. yüzyıllarda İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte Müslümanlar; Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük gibi eski

din ve medeniyetlerle karşı karşıya gelmiştir. Bu medeniyetlerin kültürleri, felsefi doktrinleri ve bozuk inançları İslam toplumuna girmiş; İslam toplumunda ihtilaflara neden olmuştur. Bu felsefi cereyanlarla ve bozuk inançlarla mücadele etme ihtiyacı ortaya çıkmış; içinde farklı ekolleri barındıran İslam'daki kelam ilmi ortaya çıkmıştır. Diğer inançlara karşı İslam'ı savunma amacı taşıyan, akıl, vahiy ve insanın durumu hususunda farklı anlayışlar ortaya koyan Mutezile, Mürcie, Cebriyye, Eşarilik, maturidilik gibi kelam ekolleri oluşmuştur. Zaman zaman iktidar mücadelelerine kaynaklık eden ve baskı aracına dönüşen bu ekoller İslam'da aklın kullanımı, kader karşısında insanın durumu, iyilik-kötülük meselesi, büyük günah işleyen kişinin durumu gibi meselelere farklı cevaplar vermişlerdir. İslam'daki kelam ekollerinin itikadi meselelerde ortaya koydukları farklı yaklaşım biçimleri, İslam toplumu içinde görülen felsefi-teolojik farklılaşmaları göstermektedir.

11. ve 12. yüzyılda İslâm toplumunda bir yandan tasavvuf anlayışı yaygınlaşırken, diğer taraftan İslâm dünyası yoğun Haçlı Savaşlarına maruz kalmış, dini-fikri ekoller aralarında çekişmeye yönelmiş, İslâm'ın asli temellerinden uzak olan asabiyet ve taassuplar gelişmiştir.

Bunun sonunda Müslümanlar bir yandan siyasî olarak bölünmüş, öte yandan da bazıları İslâm'ın öğretilerinden sapma eğilimi göstermiştir. İşte bu kargaşa ortamında İslâm dünyasındaki sapmalara karşı çıkarak ilk dönem İslâm anlayışına dönüş zorunluluğunu savunan İbn-i Teymiye³ ortaya çıkmıştır (Mücahit, 1995: 164). İlk dönem Selefilik anlayışının zamanımızdaki gibi sistem haline dönüşmesi, bilhassa İbn-i Teymiyye ile gerçekleşmiş; Selefilik hareketi kendisiyle özdeşleşmiştir. Selefilik, bir kavram veya bir oluşum adı olarak ilk önce İbn-i

3- 13. Yüzyıl selefi âlimlerinden olan İbn-i Teymiye, İslam akidesi ve düşüncesini çeşitli fikir akımları ve yabancı tesirlerden uzak tutmak isteyen selefi-gelenekçi, büyük ölçüde te'vile yer vermeyen bir literalist özellikleri ile dikkat çeker. İbn-i Teymiye'nin asıl amacı İslam'ı sonradan ilave edilmiş bid'at mahiyetindeki itikat ve amellerden arındırıp sahabe dönemindeki ölçütler içinde ortaya koymaktır. O, İslam dinini ilk saflığı ve sadeliği içinde anlama ve pratize etmenin gerekliliğini savunmuştur (bkz. Aydın, 2003: 214). İbn-i Teymiyye cihadı; namaz, oruç gibi İslam'ın temel şartlarından biri haline getirmiş, farklı düşünce ve nazariyeleri "heretik fikir" (dine aykırı düşünce) olarak kabul etmiş ve bunlarla mücadeleyi dini bir görev sayarak İslam'a cihatçı bir karakter kazandırmak istemiştir (Bodur, 2003: 35-42).

Teymiyye'nin eserlerinde yer almıştır (Kırbaşoğlu, 2009).

13. yüzyılda Moğolların İslam dinini kabul etmelerine rağmen, İslam şeriatı yerine zamanın hükümdarı Cengiz Han'ın getirmiş olduğu yasalara uymaya devam etmeleri nedeniyle, İbn-i Teymiyye Moğolları “kafirler” olarak niteleyen meşhur *Tatar Fetvası*'nı yayınlamıştır (Büyükkara 2004: 234). Moğollar Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen, İslam şeriatını uygulamadıkları için “mürtet” ilan edilmiş ve bu da onları cihat edilecek bir hedef haline getirmiştir (Hassan, 2010: 115; Esposito, 2003: 66). İbn-i Teymiyye'nin tatar fetvası, günümüzde Müslüman olan fakat şeriat hükümlerini uygulamayan devletlerin selefi gruplar tarafından tekfir edilmesinde dayanak olarak kullanılmaktadır (Büyükkara 2016: 60). İbn-i Teymiyye'nin fikirleri günümüz İslam dünyasında, özellikle Ortadoğu'daki sert söyleme sahip selefi akımlarda etkisini halen devam ettirmektedir. İbn-i Teymiyye ve öğrencisi İbn-i Kayyim el Cevziyye, günümüzde selefi anlayışı önceleyen dini grupların en önemli ideolojik figürü ve ana referans kaynağı olarak görülmektedir.

İslam tarihinde görülen diğer bir farklılaşma biçimi, 18. yüzyılda Arap yarımadasında Muhammed bin Abdülvehhab (ö.1791) tarafından şekillendirilen Vehhabilik⁴ anlayışıdır. Osmanlı egemenliği altında ortaya çıkan Vehhabilik, Suudiler tarafından sistemleştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Aşırı dini söylemlere ve fikirlere sahip olan Vehhabilik anlayışında aslolan Hz. Peygamber ve Sahabe dönemidir. Sonradan ortaya çıkan tarihi, kültürel her şey bidattir ve haram hükmündedir, ortadan kaldırılması gerekir. Sunni İslam'ın hüküm sürdüğü Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde Vehhabilik anlayışı imparatorluğa karşı dini-siyasi muhalefeti ve başkaldırıcıyı temsil etmiştir. Çünkü Vehhabiler işgalci ve sömürgeci Avrupa devletlerine karşı savaşmamış; daha çok Osmanlı Devleti ile mücadele içinde

4- Vehhabiliğin kurucusu olan Muhammed bin Abdülvehhab, Suud ailesi ile 1745 yılında ittifak yapmış, Suudi ailesi iktidar hakimiyetini kurma sürecinde kendisini himayesine almış ve fikirlerinin yayılmasına destek vermiştir. Bu iktidar ittifakı sayesinde Vehhabilik Arabistan'da yaygınlaşmaya başlamıştır. (Yörük, 1953: 56-57; Cook, 2005: 491). Yapılan anlaşmaya göre Abdülvehhab fikirlerini yayabilmek için ihtiyaç duyduğu siyasi desteği bulmuş, İbn-i Suud da siyasi hakimiyet alanını genişletebilmek için güçlü bir dini şahsiyete kavuşmuştur (Büyükkara, 2012: 611). Vehhabi anlayışın en önemli özelliği iman-amel birlikteliğinin ortaya çıkardığı, hayatın her alanını dinin içinde değerlendirerek, din ile toplumsal hayat, siyaset ve hukukun tam birlikteliğidir (İşcan, 2013: 160).

olmuştur. Bu anlamda ana akım din anlayışı olan Sünnilik içinde bir farklılaşma biçimi olan vehhabiliğin, siyasi iktidara karşı muhalefetin gerçekleştirilmesinde bir araç olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Vehhabilik anlayışının bir yönüyle tevhide yaptığı vurgu ve Allah'ın hükümlerinin haricinde bir yasa tanımaması, diğer yönüyle siyasi otoriteye başkaldırmasıyla Haricilik anlayışına benzetilebilir. Bu nedenle günümüzde yeniden ortaya çıkan Vehhabilik anlayışı, Hariciliğin tekrar canlanması olarak değerlendirilmiştir (Güner, 2012: 90-97; Öz, 2005: 493; Şeker, 2012: 332). Nitekim Sönmez'e göre Vehhabilik gibi marjinal hareketlerin doktrinleri ve kullandıkları kavramlarla Harici idealizmi arasında yakın benzerlikler söz konusu olmuştur. Bu benzerlik nedeniyle Vehhabiler genellikle tarihteki haricilerin bir izdüşümü olarak görülmüştür (Sönmez, 2001: 20).

Günümüzde vehhabiliğin koruyuculuğunu ve yayılmacılığını devlet olarak Suudi Arabistan gerçekleştirmektedir. Vehhabilik Usame bin Ladin aracılığıyla 1990'larda "el-Kaide" adıyla Rusya-Afganistan savaşında yayılma göstermiş, diğer pek çok bileşenle birlikte aynı topraklar üzerinde günümüzde Taliban ile cisimleşmiştir. 1990'lardan sonra Vehhabilik Kafkaslardaki Çeçenistan, Dağıstan, Bosna gibi işgal ve çatışma bölgelerinde yayılma göstermektedir. Bu durum vehhabiliğin cihad söylemiyle bir çatışma özelliği taşıdığını göstermekle birlikte, yayılma alanlarının sünni-maturidi din anlayışının egemen olduğu bölgeler olması dikkat çekmektedir.

Yukarıda genel hatlarıyla değinilen hareket ve anlayışların günümüze akseden fikri mirasını modern zamanlardaki farklı dini grupların anlayışlarında görmek mümkündür. Örneğin günümüz toplumunda yaşamaya devam eden katı selefi anlayışların yönetim karşıtı söylemleri ve kullandıkları din argümanları Haricilik anlayışına benzetilmektedir. 13. yüzyıldaki Moğolların yönetim anlayışına İbni Teymiyye'nin gösterdiği tepki ve tutumlara 20. yüzyılda İslam dünyasındaki sömürge tecrübesiyle ortaya çıkan çağdaş İslami hareketlerde rastlanabilir. Sonuç olarak İslam tarihinin farklı dönemlerinde görülen farklılaşma biçimleri değişik adlar altında benzer iddialarla yeniden ortaya çıkabilmektedir. Bu noktada denebilir ki;

İslam toplumunun idaresinde bütün toplumsal katmanları içine dahil edebilen bir siyasi felsefe ve toplumsal organizasyon biçimi ortaya konmadığı sürece dini farklılaşmaların ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü geçmişten bu yana İslam dini içerisinde meydana gelen dini farklılaşma eğilimleri, içinde yaşanılan siyasi ve toplumsal şartların etkisiyle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

1.3. MODERN DÖNEMDE İSLAM DÜNYASINDA AYDINLARDA DİNİ FARKLILAŞMA EĞİLİMLERİ

1.3.1. Modern Dönemde Aydınlar Zihniyet biçimi ve Farklılaşma Tipolojileri

Tarihsel bakımdan modern dönem denilince 18. yüzyılda Avrupa’da meydana gelen aydınlanma dönemi ve 19. yüzyılda gelişme gösteren sanayi devriminden sonra zamanımıza kadar gelen tarihsel süreç kastedilmektedir. İmparatorlukların dağıldığı, tarım toplumunun sanayi toplumuna evrildiği, bilim ve tekniğin ilerleme kaydettiği, sömürgeciliğin dünyada yaygınlaştığı, pozitivist bilime egemen olduğu dönem modern dönemin genel özellikleri olarak sıralanabilir.

Modern dönemde ekonomide, sanayide, bilimde, kültürde, sanatta meydana gelen gelişmeler İslam dünyasını ve özellikle Avrupa’nın eşliğindeki Osmanlı toplumunu derinden etkilemiştir. 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti ekonomik olarak zayıflamış, modern teknik ve bilimde ilerleme kaydedememiş, nihayetinde kendisini büyük bir çöküşün içinde bulmuştur. İslam dünyasındaki diğer ülkeler ise, birkaç ülke hariç tutulduğunda sömürgeleştirme faaliyetlerinin doğrudan etkisi altında kalmıştır. Bu anlamda 19. yüzyılda İslam dünyasındaki ülkeler ve özellikle Osmanlı devleti ölümcül tecrübelerle karşı karşıya kalmıştır.

19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında Batı uygarlığının dünyaya meydan okumaları ve Müslümanların karşılaştığı görece geri kalmışlık psikolojisi İslam dünyasındaki düşünürleri çözüm arayışlarına itmiştir. 19. yüzyıl ortalarından itibaren İslam dünyasının geri kalmışlığını bir mesele olarak ele alan düşünürler, geleneksel din anlayışını bir kenara bırakarak İslam’ın esas kaynaklarına dönülmesini çözüm olarak ortaya koyma çabası içinde olmuşlardır. İslam dünyasındaki geleneksel dünya görüşü büyük ölçüde dinden beslendiği için, aydınlar

görece geri kalmışlık meselesindeki çözümü yine din içinde aramışlardır. Çünkü geçmişten bu yana İslam dini, toplumu ve bireyleri siyasi, kültürel ve ekonomik vb. yönlerden etkileyen ve onları biçimlendiren bir karaktere sahip olagelmıştır.

Halbuki karşı karşıya kalınan modern dünya, dini (Hristiyanlık) temele alan düşünceyi yıkararak ortaya çıkan bir dünya görüşünün ürünüydü. Modern Batı uygarlığı demek, bir anlamda dünyanın dinden, dinin de dünyadan ayrılması demekti (bkz. Akgül: 1999). Dolayısıyla dine rağmen ortaya çıkan modern batı dünyasının zihniyetiyle dini temele alan İslam dünyası aydınlarının karşı karşıya kalması buhranları ortaya çıkaracaktı. Nitekim buhranlara çözüm arayan aydınlar birbirinden farklı çözüm önerileri ve düşünsel tavırlar geliştirmişler, zihniyet olarak farklılaşmışlardır.

Bu dönemde İslam dünyasındaki aydınlarda öne çıkan farklı talepler ve tepkiler şöyle sıralanabilir.

- Değişime karşı içe kapanmayı talep eden muhafazakâr tavırlar.
- Yenilenmeyi talep eden tecdit ve ıslahatçı girişimler.
- Düşüncede hür farklılıkları öneren akılcı, olgucu tavırlar.
- Geçmişin düşünce birikimini reddeden yeni tarih ve kronoloji anlayışları.
- Gelenek, sünnet ve Kur'an'ın tartışılmasını öneren modernist, tarihselci anlayışlar.
- Gelenek ve sünnetin tartışılmasına karşı çıkan modern dönem tepkileri.

Genel olarak ortaya konan bu tavırlara farklı türde eklemeler yapılabilir. Fakat 19. yüzyıldaki aydınların buhranlara karşı öne sürdüğü çözümler, toplumsal birliği ve düzeni sağlamakta yetersiz kalmıştır. Çünkü geleneksel dünyadan gelen bilgi birikimi ve hakim dünya görüşü dini-toplumsal sürekliliği sağlayacak bilgi artışını sağlayamamıştır. İslam dünyası aydınlığında modernleşme ile ilgili bilgi artışının yetersiz olması nedeniyle modern dünyanın hamlelerine verdiği karşılıklar

gerilemeyi ve çözülmeyi durduramamıştır. Nitekim ilerleyen zamanlarda İslam ülkelerindeki toplumsal ve dini alandaki buhranların sonuçları, sosyal değişimler, dönüşümler ve fikri farklılaşmalar şeklinde ortaya çıkmıştır.

1.3.2. 19. Yüzyılda İslam Dünyasında Aydınlar ve Dini Farklılaşma

19. yüzyılda İslam dünyasındaki aydınlarda genel olarak “*tecdid*”, “*ihya*” ve “*ıslah*” kavramları etrafında yön arayışları öne çıkmıştır. İslam dünyasının Batı karşısında geri kalması meselesinde kaynaklara dönüşü önceleyen fikirler daha sonraları “Çağdaş İslam Düşüncesi”, “selefi ıslahçılık” veya “modern selefilik” gibi değerlendirmelere konu olacaktır.

19. Yüzyılın ortalarından sonra dini ve toplumsal alanda ıslah ve tecdidi esas alan çağdaş İslam düşünürlerinin başında Cemalettin Afgani, Osmanlı’dan Tunuslu Hayrettin Paşa, Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Orta Asya’dan Musa Carullah Bigiyef, Gaspıralı İsmail, Mısır’dan Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hindistan’dan Muhammed İkbal, Seyyid Ahmet Han gibi düşünürler yer almaktadır. Bu düşünürlere İslam dünyasının farklı bölgelerinden çağdaşı olan isimler eklenebilir. Fakat 19. yüzyıl sonundaki İslam dünyasında modern dünya karşısında geri kalmışlık problemine ilişkin entelektüel çabalar daha çok bu isimler üzerinden temayüz etmiştir. Bu nedenle 19. ve 20. yüzyılda İslam dünyasında öne çıkan bu düşünürler aracılığıyla geleneksel din anlayışındaki farklılaşmaların biçimi ve yönü anlaşılmeden günümüzdeki selefilik anlayışları ve “dinde yenilenme” çabaları anlaşılabilir. Bu amaç doğrultusunda günümüzdeki din anlayışlarında yansımaları görülen yukarıdaki isimlerin düşünceleri hakkında genel bir çerçeve çizilecektir.

19. yüzyılda Batının üstünlüğü karşısında İslam dünyasındaki Müslümanların özgüvenini ve imanını güçlendirmeyi, asıl kaynaklara dönmeyi, İslam ülkelerinin birliğini, İslam’ın ilerlemeye engel olmadığını vurgulamaya çalışan düşünürlerin başında Cemalettin Afgani gelmektedir (bkz. Afgani ve Abduh 1987:175-182). Afgani yaşadığı dönemde İslam ülkelerinde kendisinden söz ettirmiş ve kendisinden sonra gelen İslam dünyasındaki fikir adamlarını düşünceleriyle etkilemiş bir isimdir.

Protest bir aydın olarak İslam'ın ideolojileştirilmesi sürecinin başını çeken Afgani; Muhammet Abduh, Reşid Rıza, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Muhammed İkbâl başta olmak üzere 19. ve 20. yüzyıldaki İslam modernistlerinin birçoğunun düşünüş tarzını biçimlendirmiştir (Gencer, 2014: 436). Afgani İslam dünyasının farklı ülkelerindeki konferansları ve yazılarıyla hem İslam dünyası hem de Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmuştur. Dönemin Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid gibi idarecilerin yanında Namık Kemal, Ali Suavi gibi mütefekkirleri İslam birliği üzerinde düşünmeye ve yazmaya sevk etmiş, onları fikirleriyle etkilemiştir (Karaman, 1994: 462).

İslam dünyasının içinde bulunduğu buhrana ilişkin aktivist düşünceleriyle dikkat çeken Afgani, genel olarak yazılarında İslam dünyasının sömürgeleştirilmesi ve güç kaybı yaşamasına karşılık genellikle dinin özüne ve asıl kaynaklara dönüş, bidat ve hurafelerden uzaklaşma, ümmetçilik, İslam birliği (Panislamizm) gibi konuları ele almıştır (Afgani ve Abduh, 1987: 98, 111, 175). Afgani yaşadığı dönemde İslam'ın anlaşılmasına eleştirel bir tutumla yaklaşmış, makalelerinde dini ve toplumsal anlamda yenilenme (tecdit) fikrini işlemiş, Müslümanların İslam anlayışını ilk dönem İslam toplumuna yakınlaştırma ile ilgili çabaları yoğunluk teşkil etmiştir. Afgani, Asr-ı Saadetten bu yana oluşan tarihi ve geleneksel birikimi paranteze alarak İslam'ın ilk dönemini oluşturan Hz. Peygamber ve sahabe devrine dönmeyi önlemesi nedeniyle İslam düşünce tarihinde modern selefilik düşüncesi içerisinde değerlendirilmiştir.

Afgani, hem Batıya hem de İslam coğrafyasındaki ülkelere çeşitli dönemlerde gerçekleştirdiği seyahatlerde, İslam dünyasının modern dünya karşısında giderek gerilediğine şahit olmuştur. Avrupa devletleri karşısındaki çöküşün ancak İslam'ın ilk zamanlarındaki saf haline yeniden sarılmakla düzeltilebileceğini öngörmüştür (Afgani ve Abduh, 1987: 98,). Bir makalesinde Afgani şöyle demektedir:

“İslam ülkelerinin uğradıkları bölünme yöneticilerinin zaafiyetinden, İslam esaslarından uzaklaşmalarından ve kendilerinden önce gelmiş salihlerin yollarından sapmalarındandır. Bunlar eğer tekrar İslam esaslarına döner ve salih kişilerin ahlakını benimserlerse kısa bir zamanda eski

kuvvetlerini ve şereflerini, dört halife devrindeki üstün yaşantıyı tekrar elde etmeyi başarırlar” (Afgani ve Abduh, 1987:85).

Görüldüğü üzere Afgani'nin söylemlerinde zamanındaki hakim din anlayışına ve yöneticilerin tutumlarına getirdiği eleştiriler dikkat çekmektedir. Afgani yaşadığı dönemdeki din anlayışları bakımından sarsılmalara neden olmuştur. O'nun fikirleri, zamanındaki düşünürlerin dini yorumlarında farklılaşmalara ve dönüşümlere yol açmıştır. Bu nedenle 19. yüzyıl İslam düşüncesini inceleyen çalışmalar Afgani'ye ve O'nun fikirlerine değinmek zorunda kalmıştır.

Esposito'ya göre; ulema ve ulemanın İslam yorumlarına eleştirel yaklaşan Afgani, Avrupa'nın modern yaşam biçimine bir cevap olarak formüle ettiği dini yenilenme ve değişim mesajı “Protestan İslam'ı temsil etmektedir (Esposito, 2002: 144). Afgani'nin bahsettiği değişimden kastedilen İslam'ın ilk kaynağına ulaşarak modern ilkelere ve ihtiyaçlara göre din anlayışının yeniden yorumlanmasıdır. Afgani'nin çağdaşlarından ayrılan bu protest kişiliği ve görüşleri Avrupalı yazarları cezbe etmiş; Amerika, İngiltere gibi Batı ülkelerine seyahatlerde bulunmuştur (Karaman, 1994: 456). Afgani'nin gerçekleştirdiği bu seyahatler modern Batı düşüncesinde ortaya çıkan reform, aydınlanma gibi düşüncelerden etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Afgani reform ve aydınlanma yerine “ıslah” ve “tecdid” kavramlarını kullanacaktır.

Kaynaklarda Afgani ile birlikte anılan ve Afgani'nin öğrencisi olan Mısırlı Muhammed Abduh modern dönem sefilik düşüncesi içerisinde değerlendirilmektedir. İslam dünyasını geçmişteki gibi şanlı bir mevkiye ulaştırmanın yollarını arayan Abduh, Müslümanların geleneksel mirasının ıslah edilmesini temel alan bir anlayışla Müslüman dünyasının dirilişini ve siyasi otoritenin tekrar canlandırılması için çaba harcamıştır.

Abduh'a göre düşüncede ve pratik hayatta İslam öğretisinin açıklanmasında taklitten uzaklaşılmalı, Müslümanların düşünce ve davranışlarında oluşan yabancı unsur ve fikirlere engel olunmalı ve Müslümanların bakışlarını yeniden İslam'ın ana kaynaklarına, Kur'an ve sünnete yönlendirmelidir (Abduh, 1986). Ona göre Kur'an

ve Hadisle ilgili yanlış tefsir ve yorumlara set çekmek, İslami kavram ve anlayışları yeniden akılcı bir metotla belirlemek ve geliştirmek en önemli husustur. Müslüman gençliği İslam ahlakına göre eğitmeli, bunun için öncelikle davetçi ve araştırmacı yetiştirilmesi için eğitimde yeni bir metod geliştirilmelidir (Abduh,1986: 49). Abduh'a göre Müslümanların Avrupa ile baş edebilmesinin tek yolu bir ahlak devriminin gerçekleştirilmesiyle olabilir. Bu devrim bidatten arınmış, hurafelerden uzaklaşmış dini esaslara dönülerek gerçekleştirilecektir (Baktıaya, 2009: 305).

Görüldüğü gibi Muhammed Abduh genel itibariyle toplumun ıslahında eğitimi öncelemiş, toplumun ıslahında doğrudan siyasal yöntemi esas alan hocası Afgani'den ayrı bir metot takip etmiştir. Farklı bir deyişle, toplumun değişiminde ve yenilenmesinde Afgani yukarıdan aşağı siyasal yöntemi esas alırken, öğrencisi Abduh aşağıdan yukarıya doğru hareket eden eğitim yöntemini esas almıştır. Yani toplumun değişiminde Afgani dikey yöntemi, Abduh ise yatay yöntemi tercih etmiştir.

Diğer taraftan Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh'un ilmi ve fikri çabalarını sürdürmeye çalışan Reşid Rıza, dinin toplumda etkin ve saygın bir konuma gelmesi için fikri çalışmalar yapmıştır. Dini düşüncede Selefi akılcılık olarak nitelenebilecek yönteminde İslami ilimlerin yeniden ihyasını, dinin mezhep bağımlılığından kurtarılmasını ve dinin çağdaş problemlere cevap verecek şekilde yorumlanmasını esas almıştır (bkz. Rıza, 1991).

Reşid Rıza düşüncede hem gelenekten kaynaklanan metodolojiye sahip çıkmış, hem de çağın ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak ictihad anlayışına ve yeniliğe büyük önem vermiştir (Rıza, 1991:284-288). Günümüzde de görüldüğü üzere dinde yenilenme konuları gündeme geldiğinde ictihad kapısının açılması meselesi gündeme gelmektedir. Reşid Rıza da kendi zamanının güncel meseleleri hakkında verdiği fetvalarla ictihad kapısının açık olduğunu uygulamalı olarak göstermeye çalışmıştır.⁵

Reşid Rıza düşünce bakımından geleneksel ilim anlayışını devam ettirme

5 -Reşid Rıza'nın zamanındaki dini meselelerle ilgili verdiği fetvalar ölümünden sonra kitap haline getirilmiştir. (bkz. Reşid Rıza, 2005)

tafaftarı olan medrese mensuplarını tenkit etmiştir. Müslüman dünyasının medeniyet yarışında yeniden ileriye sıçrayabilmesi için Gazzali ve İbn-i Teymiyye gibi İslam düşüncesine yön veren alimlerin yetiştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu amaçla geleneğe takılıp kalmayan, Batı hayranlığına da kapılmayan ve toplumun menfaatlerini dikkate alan alimlere ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır (Özervarlı, 2008:15-16). Reşid Rıza düşüncede ıslah ve yenilenmeyi vurgularken, siyasi ve toplumsal alanda Müslümanların birliğini (İttihadi İslam) savunmuştur. Bu nedenle Müslümanların siyasi birliği için Osmanlı Devletindeki hilafetin devam etmesinin ümmetin yararına olduğu görüşünü benimsemiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Kurulduktan sonra halifeliğin kaldırılması Reşid Rıza'yı ümitsizliğe sürüklemiş, Müslümanların siyasi temsili ve hilafetin yeniden işlerlik kazanması konusunda yeni arayışlara girmiştir. Bu çerçevede O Arapların, Türklerin, Kürtlerin birlikte yaşadığı tarafsız bir bölgede bütün İslam ülkelerinin tanıdığı bir hilafet modelinin tesis edilebileceğini savunmuştur (bkz. Kılıç, 2017).

Afgani, Abduh ve Reşid Rıza'nın dile getirdiği din, toplum ve modernlik hakkındaki düşünceler çağdaşlarını etkilediği gibi Osmanlı aydınlarını da etkilemiştir. Bu düşünürlerin Osmanlı aydınları üzerindeki etkisini Mehmet Akif'in fikirleri üzerinden okumak mümkündür. Akif'in sömürgeciliğe karşı verdiği fikri mücadele, İslam birliğine yaptığı vurgular, dini yeniden ihya çabaları bu etkileri göstermektedir.

Osmanlı coğrafyasında İslâmcılık düşüncesinin coşkulu ve etkili sesi olan Mehmed Âkif İslâmcılar'ın bilime açık, fakat dini ve ahlaki değerler bakımından Batılılaşma'ya kapalı olan modernleşme anlayışlarını savunmuştur. Mehmed Âkif eğitimde reforma öncelik vererek Afgani'nin inkılapçı tavrından ziyade Abduh'un reformcu anlayışının İslâmlaşma yolunda daha mâkul bir strateji olacağını belirtmiştir (Özcan 2001: 63).

Akif yazılarında ve konuşmalarında hürriyet, uhuvvet, müsavat, İttihad-ı İslam, terakki gibi kavramları işlemiş, İslam dünyasının içinde bulunduğu buhrandan duyduğu endişeleri nedeniyle zamanındaki aydınların ve toplumun din algılarını

sorgulamıştır. Bu vesileyle dinin yeniden anlaşılması için çeşitli yazılar yazmış ve konuşmalar yapmıştır. Okay ve Düzdağ'a göre Akif'in ilmi birikiminden dolayı 1925 yılında Türkiye büyük Millet Meclisi tarafından Türkçe Kur'an çalışması için görevlendirilmiştir. Kanuni olarak ezanın Türkçe okutulduğu o yıllarda namazların da devlet eliyle Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle kıldırılacağı endişesini taşıdığından yaptığı Kur'an-ı Kerim tercümesini teslim etmemiştir (Okay ve Düzdağ, 2003: 434). Mehmet Akif zamanındaki aydın ve toplumun din anlayışını sorgulaması ve yeniden dinin asli kaynaklarına dönüş fikirleri nedeniyle Modern sefilik anlayışına yakın isimler arasında yer almaktadır. Mehmet Akif'in meşhurlaşmış "*Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı, Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı*" dizeleri, Afgani ve Abduh'un savunduğu kaynaklara dönüş fikrini temel alan modern sefilik düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Ayrıca Batının ilim ve tekniğinin alınması, fakat adetlerinin ve yaşam biçimlerinin alınmaması, Müslümanları taklitten uzaklaştırma gibi fikirleri Mehmet Akif'in imparatorluğun dağılma dönemlerindeki çözüm arayışlarının yansımalarıdır.

Mehmet Akif Millî Mücadele yıllarından sonra beklenen İslâm birliği ve bu birlikte Türkiye'nin önemli rol oynaması idealinin gerçekleşmemesinin doğurduğu hayal kırıklığının büyük tesiri olmuş (Okay ve Düzdağ, 2003: 435), bu nedenle Mısır'da yaşamaya başlamıştır. Mısırda Yaşadığı yıllarda yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti aleyhine herhangi olumsuz bir beyanatta bulunmamıştır. Çünkü Akif, Millî mücadelede bizzat rol almış bir şahsiyet olarak devletin ne kadar önemli olduğunu en iyi bilen Osmanlı aydınlarından.

Mehmet Akif'le aynı zaman aralığında yaşayan Hindistanlı düşünür Muhammet İktal Batı'ya yaptığı seyahatlerle batı düşüncesine hakim olan, Cambridge Üniversitesi mezunu aktivist bir düşünürdür. O İslâm'da dini düşüncenin özellikle son beş asırda hareketliliğini yitirdiğini belirtmiş, bu nedenle düşüncede taklitçiliğe karşı çıkmıştır.

İktal'e göre modern gelişmeler karşısında İslâm'da dinî düşüncenin yeniden ıslah edilmesi gerekmektedir. Bu görev de ancak geleneksel yapının tahlil ve tenkidi, düşüncenin modern gelişmeler altında yeniden inşasıyla yapılabilir. Tenkitçi bir

bakışa sahip olan İkbâl, tasavvufu tenkit ederek onun modern düşünce ve tecrübelerden yararlanmak suretiyle yeni olan hiçbir şey ortaya çıkaramadığını, hâlâ günü geçmiş yöntemlerini devam ettirdiğini belirtir. İkbâl, Kur'an ve Sünnet'i yeni gelişmeler ve ihtiyaçların ışığında yeni baştan anlamaya, yorumlamaya çalışarak ictihad faaliyetine yeniden koyulmadıkça gerek İslâmî düşünceye gerekse dini hayata bir hareketlilik getirilemeyeceğini savunur (Aydın, 2000: 22-23). Görüldüğü üzere Afgani, İkbâl ve Akif modern Batı karşısında İslam dünyasında meydana gelen sarsılmalarda, geleneksel dini birikimi, medreseleri, tarikatları sorgulayarak dini düşüncenin yeniden yorumlanmasını vurgulamaya çalışmışlardır.

Değerlendirme

19. yüzyılın son dönemindeki aydınlarda görülen Modern Selefilik düşüncesini temsil eden bu isimler dünyadaki bütün reformcu hareketler gibi düşüncede taklidi, örf-adet hukukunu, tasavvufu reddetme eğiliminde olmuşlardır. Özellikle ulema geleneğini, dine sonradan eklenen şeyleri (bidat) reddederek haleflerinin ilerisine geçmişlerdir. Bu isimlere göre "Reform" modernliğin benimsenmesi değil, bu modernlik üstüne düşünmeyi sağlayacak olan sünnete dönüştür (Roy, 1992: 18).

Modern dönemde İslam dininin saf haline dönüş düşüncesini temsil eden bu düşünürler dini inanç ve ilkelerin geleneksel yorum ve ilavelerden temizlenmesi gerektiği fikrini savunmakla birlikte Batı'nın bilimsel ve teknik ilerleyişinin etkisinde kalarak eğitim, yönetim ve siyasette modernleşme taraftarı olmuşlardır (Özervarlı, 2009: 401). Müslümanları geri bırakan, atâlete ve cehalete sevk eden ana unsurun dinî inanışlar olduğuna inanmışlar; İslam'ı temize çıkarma gayretiyle yaşanan bütün bu olumsuzlukların faturasını dinin kendisine değil, onun tarih boyunca yanlış anlaşılması ve uygulanmasına, yani geleneğe ve Müslümanlara kesme yoluna gitmeyi tercih etmişlerdir. Çıkış yolu olarak da dinin aslına dönüşü savunan bir söylem geliştirmişlerdir (Mertoğlu, 2010: 69). Bu isimlerin çıkardığı dergiler ve yayınlar vasıtasıyla modern selefilik anlayışını ve ıslah-tecdit fikrini öne çıkarmaları, İslam dünyasında çeşitli dini hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ayrıca İslam dünyasındaki aydınların ve fikri hareketlerin dönüşmesinde

önemli rol oynamışlardır. Mısır'dan Endonezya'ya kadar yayılan modern selefi anlayışın fikir ve faaliyet sahasında etkilerini Mısır'daki Müslüman Kardeşler, Pakistan'daki Cemaat-i İslami, Hindistan'daki Nedvetu'l-Ulema gibi oluşumlarda görmek mümkündür (Akdoğan, 200: 100).

Modern Selefilik düşüncesi içinde değerlendirilen bu isimler 13. yüzyıldaki İbn-i Teymiyye'nin selefi anlayışı ve 18. yüzyıldaki Vahhabilik anlayışı ile söylem olarak yer yer benzerlik gösterebilir de bunlardan farklı olarak aklın kullanımına önem atfetmişlerdir. Öztürk'e göre bu isimlerin temsil ettiği düşünce çizgisi reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten ayrılmaktadır (Öztürk, 2012: 16). Bu isimler dini alanda aklın kullanımı ile ilgili içtihat kapısının açılmasında ısrar etmişler, bu nedenle onları “*yeni mutezile*” anlayışı olarak adlandıranlar olmuştur (Gencer, 2014: 66). Bu düşünürler salt Batı karşıtlığından daha ziyade Batı ile uyumluluk içinde bir çizgide yer almışlar, Batı medeniyetinin saldırılarına “İslam medeniyeti” ve “İslam birliği” kavramıyla cevap vererek entelektüel bir duruş sergilemişlerdir. İslam dünyasının sorunlarını Avrupa ülkelerindeki teknik ve bilimsel gelişmişlik çerçevesinden irdelemişler, bu nedenle toplumun dönüşümünde ıslahatçı bir çizgide yer almışlardır.

Bu bağlamda 19. yüzyılda İslam dünyasının içine düştüğü sorunlara çözüm arayan modern selefilik düşüncesi İslam dünyasındaki geleneksel din anlayışlarından düşünsel farklılaşmayı ifade etmektedir. Bu düşünürler fikirleriyle geleneksel siyaset anlayışını, toplumsal yapıyı, dini düşüncüyü ve din-bilim münasebetini sorgulamışlardır. Ayrıca İslam dininin medeniyet, siyaset ve toplum anlayışının imkanlarını son kertesine kadar kullanarak modern dünyaya İslam dini içerisinden cevap vermeye çalışmışlardır. Bu düşünürlerin fikri önder sıfatıyla modernleşme hamlelerine verdiği cevaplar Mısır, İran, Osmanlı gibi halihazırdaki İslam ülkelerinin dağılmasını önleme ve hilafet kurumunu ayakta tutma amacı taşımaktadır. Mardin'in (1991:229) de belirttiği gibi bu düşünürlerin en önemli özelliği hareketlerini Müslüman ülkelerin yöneticilerine yapmamışlar, Batı'ya karşı yöneltmişlerdir.

1.4. OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE GÖRÜLEN DİNİ FARKLILAŞMALAR

Son iki yüz yıldır Batı merkezli gerçekleşen modernleşme hareketleri ve rasyonel düşüncenin şekillendirdiği yaşam biçimi bütün dünya ölçeğinde egemen hale gelmiştir. Bu egemen modern yaşam biçimi nedeniyle İslam coğrafyası sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik bakımdan değişimlerin, dönüşümlerin ve çeşitli farklılaşmaların odağında yer almaktadır. Rönesans ve aydınlanmada köklerini bulan ve önce Batı Avrupa'da ortaya çıkan modernleşme hamleleri, bilimsel kanalla, oryantalistik ve hegemonik süreçlerle, dünyanın geri kalan kısmına yayılarak, geleneksel toplumsal düzenleri, farklı, kültür ve medeniyet alanlarını peyder pey etkisi altına almış, hatta kaldırmış ve onları köklü bir şekilde dönüştürmüştür (Akgül, 1999: 68). Yaşadığımız yüzyılda bilim ve teknolojiyi arkasına alarak ivme kazanan hegemonik Batı, kendi dışındaki dünyayı “geri kalmış” ülkeler olarak tanımlamış, toplumların tarihsel gelişimini geleneksel olandan modern olana doğru zorunlu bir evrim göstereceği düşüncesini dünyaya egemen kılmıştır. Bu ilerleme çizgisinde modern ve ileri olan Batı dünyası, geleneksel ve geri olan ise, Batı dışı toplumları ifade etmektedir.

18. Yüzyıldan sonra sürekli toprak kaybeden Osmanlı Devleti bilim ve teknoloji alanında Avrupa ülkeleri itibarıyla modernleşememiş ve geri kalmış toplumlar içinde sınıflandırılmıştır. 19. Yüzyılın sonlarında bilim dünyasına pozitivizmin egemen olmasıyla birlikte, İslam dünyasında özellikle Osmanlı coğrafyasındaki aydınlar da pozitivist anlayış etkisini göstermiştir. İslam dünyasındaki aydınlar Batı toplumlarını modern ve ileri, kendi toplumlarını geri kalmış ya da modernleşememiş toplum olarak kabul etmişlerdir. Batı'ya göre geri kalmış ülke olarak konumlandırılan Osmanlı Devleti'nin aydınlarıyla beraber devlet adamları da, İslam dünyası için ileri sürülen geri kalmışlık psikolojisini içselleştirmişlerdir. Bu nedenle 19. Yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı aydınlarının yavaş yavaş çözülmekte olan devletin bekasını sağlamak amacıyla Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık gibi savunmacı perspektiflerle farklılaştıkları görülmektedir. Bu fikir akımları var olan devleti ve toplumu tecdid ve

ıslah amacı taşımakla beraber, Avrupa'dan gelen milliyetçilik dalgasıyla zayıflayan Osmanlıcılık düşüncesinin yerine yeni ve kucaklayıcı bir anlayış ikame etme amacı taşımışlardır.

1.4.1. Osmanlı Aydınlarında Dini Farklılaşma

Osmanlı toplumunda 19. yüzyıla kadar “Ehl-i Sünnet ve-l Cemaat” olarak telakki edilen sunni İslam anlayışı, devletle bir bütün içinde yaşamaya devam etmiştir. Toplumdaki değişim hızının düşüklüğü ve görece istikrarı temsil etmesi açısından din, yöneticilerle teba arasında bir farklılaşma konusu olmamış, zaman zaman ortaya çıkan sorunlar süregelen müktesebat içinde çözümlenebilmiştir. Diğer bir deyişle sunni İslam anlayışı Osmanlı Devleti ile toplum arasında problem çözücü bir işlev görmüştür.

Fakat 19. yüzyıldan itibaren aydınlar tarafından “çöküşü engelleyemeyen ve çözüm üretemeyen din”, dini kurumlar ve yöneticiler sorgulanmaya başlanmıştır. Yöneticilere ve dinin işlevselliğine yöneltilen bütün bu sorgulamalar aydınlar arasında dini-fikri farklılaşmalarla sonuçlanmıştır.

Osmanlı aydınlarının düşünsel farklılaşmalarına neden olan genel zihin yapısı şu şekilde özetlenebilir: İslam'a göre tahrif edilmiş Hristiyanlık dinine mensup olan Batı dünyası teknik ve medeniyet olarak ilerlemiş, gerçek dine mensup olan İslam dünyası ise teknik ve medeniyet olarak geri kalmıştır. İnsan için mükemmel bir din olduğu Kur'an-ı Kerim'de bildirilen İslam'ın kendisi, İslam medeniyetini geriletmiş olamazdı. O halde İslam dünyasının ve medeniyetinin geriliğine sebep olan şey İslâm'ın kendisinden değil, Müslümanların dini yaşayış şeklinden, dinin anlaşılmasından olmalıdır (Kara, 2009: 367). Osmanlı aydınlarında görülen bu zihin karmaşıklığı, baskın bir yenilgi psikolojisinden ve geri kalmışlık probleminin aşılabilmesindeki acelecilikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kimlik ve kültür olarak İslam'ın ana bir belirleyici olduğu Osmanlı toplumunda yetişen aydınlar din, toplum ve modernleşme ekseninde yapılan tartışmalarda düşünsel olarak farklı öbeklerde toplandıkları görülmektedir. Osmanlı aydınlarındaki bu düşünsel farklılaşmanın tezahürlerini Taslaman genel olarak şöyle

kategorilendirmeye çalışmıştır.

- İslami inançlardan vazgeçip, tamamen modernleşmek gereklidir diyenler,
- Modernleşmeye tamamen karşı çıkıp, İslami inançlara sarılmalıdır diyenler,
- Modernleşmeyi teknoloji alanıyla sınırlayarak İslam'la modernliği aynı bünyede birleştirmek gereklidir diyenler,

- İslam'î inançların aslında “gerçek İslam” ile ilgisi olmadığı, geleneklerin dinle karışması veya dinlere hatalı hermenötik yaklaşımların girmesi sonucunda bunların din sanıldığı, modernleşmenin İslam'la çelişmediği, bunları zihnen ve davranış olarak benimsemenin dinle hiçbir çelişki oluşturmadığını ileri sürenler (Taslaman, 2011: 75).

Din ve modernleşme ekseninde görülen bu ayrışmalar 19. yüzyıl sonunda Osmanlı aydınlarının din konusundaki farklılaşma noktalarını göstermektedir. Modern dünya karşısında reaksiyoner bir tavrı gösteren bu farklı görüşlerin uzantıları bazen küçük sızıntı şeklinde, bazen de büyük akıntılar halinde Türk toplumunda varlığını günümüze devam ettiregelmişlerdir. Özellikle Kur'an ve Sünnet'e yeniden dönmeyi savunarak dini saflaştırmayı (prütanizm), halkın din anlayışlarını taklitten ve hurafeden uzaklaştırmayı, Batının iyi yönlerini alıp kötü yönlerini reddetmeyi savunan fikirler Türkiye'de İslami kesimin farklı kollarında halen canlılığını korumaktadır.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde görülen fikri ayrımlaşmalarda (konumuzla ilgili olarak) din alanında meydana gelen farklılaşmalara işaret etmek gerekmektedir. Osmanlı'da sosyal ve kültürel hayatın şekillenmesinde ve idamesinde din en önemli yapı taşıdır. Geleneksel din anlayışına sahip olan Osmanlı Devletinin itikadi ve ameli bakımdan din anlayışı Sünnilik-Hanefilik-Maturidilik çizgisi üzerinde şekillenmiştir. Selçuklulardan Osmanlılara tevarüs eden ve sunni karakterli Hanefi-Maturidi çizgideki din anlayışı Devlet erkanının ve toplumun hakim din anlayışını oluşturmuştur. Osmanlı medreselerinde okutulan sunni İslam anlayışını temsil eden ders müfredatı ve devlet yönetiminde “Şeyh-ül İslamlık” makamının üst

düzyeyde bir konum edinmesi bu durumun en önemli göstergesini oluşturmaktadır. Buna göre, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın bilim, teknik ve medeniyet alanında ortaya çıkan geri kalmışlık probleminin nedenlerini, dönemin aydınları öncelikli olarak söz konusu geleneksel din anlayışında aramışlardır. Dindar aydın kurtuluşu nasıl dinde aramışsa, dindar olmayan aydın da bütün felaketin dinden geldiğini iddia etmiştir. Dindar aydın yanlış anlaşılan dinin yerine "doğrusu"nu ortaya koymaya çalışmış, modernist aydın ise dinin yerine başka şeyler önermiştir (Akgül, 2012: 1994). Dolayısıyla Osmanlı aydınları dini merkeze alarak yapılan tartışmalara, modernleşme bağlamında sunulan çözüm arayışları, aydınların farklılaşmalarını ortaya çıkarmıştır.

Toplumun gelişmesinde din engel midir, değil midir? İslam dininde Batıdaki gibi reform yapılabilir mi? İslam'a tabi olarak modernleşmek mümkün müdür? Geleneği yok etmeden modern bilim-teknikten faydalanılabilir mi? Batının ilim ve fennini alıp, düşüncesini bırakmak mümkün müdür? Aydınların bu sorgulamalara verdiği cevaplar konumlandıkları düşünceye göre farklılık göstermektedir. Bazı aydınlar dinin modernleşmeye ve ilerlemeye engel olmadığını, geçmiş yüzyıllarda İslam'ın ilim ve fenne verdiği önemi vurgulayarak savunmuşlardır. Bazıları modernleşme sürecinde dini ayak bağı görmüşler ve dinin bırakılmasını istemişlerdir. Bazı aydınlar dinde reform gerçekleştirip, dinin toplumsal yönünü azaltarak modern dünyaya uyarlamayı talep etmişlerdir. Osmanlı aydınları ve entelektüelleri arasında tartışılan bütün bu arayışlar, geçmiş yüzyıllarda eleştiri konusu yapılmayan İslam dininin modernleşme çabalarıyla birlikte tartışılır hale geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç olarak 19. yüzyıl sonlarında Osmanlı aydınlarında din ve modernleşme etrafında yapılan bu tartışmalar ve çözüm önerileri hakim din anlayışı üzerinde farklılaşmalara neden olmuştur. Aydınlar Batı medeniyetinin dünya ölçeğinde egemenliğine karşılık Osmanlı'nın gerilemesinin temelinde din anlayışlarını görmüşlerdir. Mevcut toplumun din anlayışı değişmeye direndiği için Batıcılar bile çözümlerini dini merkeze alarak ortaya koymuşlardır. Çünkü İslam dini Osmanlı Devletinin kuruluşundan bu yana Osmanlı milletinin oluşumunda, devlet ve

toplumun ikamesinde temel belirleyici unsur olagelmiştir.

1.4.2. Osmanlı'dan Günümüze Yansıyan Dini Farklılaşma Biçimi: Modern Selefilik Düşüncesi

19. yüzyılda İslam dünyasındaki aydınlarda geri kalmışlık tablosunun dinin özüne dönülerek giderilebileceğini savunan birçok fikir adamı bulunmaktadır. Dini merkeze alarak çözüm arayan bu fikri öncüleri genellikle İslamcılık düşüncesi içinde değerlendirilmektedir. Kara'ya göre 19. Yüzyıl sonlarında İslam dünyasındaki bunalımı aşmak için çaba gösteren isimler arasında şu kişiler öne çıkmaktadır: İslam ülkelerinde Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Ahmed Han, Muhammet İkbâl gibi düşünürler, Osmanlı'da ise Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım, Sait Halim Paşa, İskilipli Mehmet Atıf, Babanzade Ahmet Naim, Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmet Hamdi Akseki, Mustafa Sabri, Said Nursi gibi isimler olmuştur (Kara, 1997: 7). Akgül'e göre 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslüman dünyanın geri kalmışlığı üzerinde kafa yoran bu aydınlar tarafından İslam'ın bilimsel düşünceye ve ilerlemeye engel bir din olmadığı, İslam'ın modern hayatla çatışmadığı, İslami inançların ilerlemeyi teşvik ettiği ispat edilmeye çalışılmıştır (Akgül, 1999: 229). Aydınların bu reaksiyoner tutumlarının altında; devletin gerilemesi ve çöküşü ile geleneksel ulema bilgisinin gerilemesi ve çöküşünün aynileştirilmesi yatmaktadır. Bu mantığın tabii bir sonucu olarak devleti gerileme ve çöküşten kurtaracak olan çareler dini alanda yapılması gerekli görülen ihya, ıslah ve tecdid hareketleri olarak telakki edilmiştir (Kara, 2014:33).

Dini, siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda yapılmaya çalışılan ıslah ve tecdid hareketleri, modernleşme hamleleri karşısında "geri kalmışlık" sancısı çeken ve bunalım yaşayan Osmanlı toplumunun zorunlu olarak karşı karşıya kaldığı bir durumu ifade etmektedir. Çünkü geçmişten bu yana dini, siyasi ve ekonomik yapıda karşılaşılan problemler var olan dini düşünce ve bilgi birikimi içerisinde çözümlenebildiği halde, 19. yüzyıldan itibaren devlet ve toplum katmanında

karşılaşılan “modern” sorunlara geçmişten tevarüs eden geleneksel bilgi birikimi cevap veremez duruma gelmiştir. Dolayısıyla Osmanlı aydınları kendilerini baskın bir medeniyet buhranı içinde bulmuşlardır. Bu fikri bunalım aydınlar arasında zamanla geleneksel din anlayışının sorgulanmasına yol açmış, dine ilişkin yeni sorgulamalar farklılaşmalarla sonuçlanmıştır.

Buradan hareketle İslam dünyasının ve Osmanlı'nın modern dünya ile karşılaşması ve modern dünyanın getirdiği problemlere din ve modernizm çerçevesinde çözüm arayışları günümüzde de hala tartışılmakta olan İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük, Milliyetçilik gibi ana akım düşüncelerin başlangıcını teşkil edecektir. Bu nedenle 19. yüzyıl ortalarından itibaren İslam dünyasında meydana gelen dini farklılaşmaların ortaya çıkması İslamcılık ve diğer düşünce anlayışlarının tezahürüyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Osmanlı'nın son dönemindeki aydınları etkileyen Cemaleddin Afgani, Muhammet Abduh, Reşid Rıza, Muhammet İkbâl gibi düşünürler modernleşme sürecinin ilerleyen aşamalarında İslam Dünyasının aldığı biçime göre hem İslamcılık düşüncesi içerisinde, hem de modern sefilik düşüncesi içerisinde değerlendirilecektir. Çünkü modern dönemde görülen sefilik düşüncesi ile İslamcılık düşüncesini ortaya çıkaran saikler, sorunlar ve çözüm önerilerinin birçoğu benzerlik taşımaktadır. Örneğin sömürgecilik, emperyalizm, geri kalmışlık sendromu, İslam Dünyasında bilimin görece durağanlaşması, dinin modern sorunlara cevap veremeyişi, ekonomik çöküntüler, bağımsızlık mücadeleleri, bağımsızlık sonrası dönemde yöneticilerin başarısızlığı gibi sorunlar karşısında İslam'ın ana kaynaklarına ve saf haline dönüş, (halen tartışılan) Kur'an'a dönüş, tecdit ve ıslah, bidat ve hurafelerden uzaklaşma, yönetimde şüranın esas alınması, içtihat kapısının açılması gibi çözüm önerileri modern sefilik düşüncesinin ve İslamcılığın bulunduğu ortak konular arasında yer almaktadır.

Geleneksel dönemdeki Sefilik ve Haricilik düşüncesinin yani İslam'ın ilk dönemine yapılan atıfların Dört Halife Dönemi'nden itibaren İslam tarihinin her döneminde yaşayan bir damar olarak mevcut bulunduğu yukarıda belirtilmişti. Burada akılda tutulması gereken nokta, özcü bir yaklaşımı temsil eden sefilik

düşüncesinin zamanın toplumsal ve siyasi şartlarına göre yükselme-düşme eğilimi göstermedir. Bu bağlamda 19. yüzyıldan sonra İslam dünyasında ortaya çıkan özcü-arınamacı yaklaşımlar genellikle modern sefilik olarak nitelendirilmiştir.

Tarihsel süreç itibariyle Müslümanların, toplumsal ve düşünsel olarak aşmakta zorlandığı problemle karşılaştığı dönemlerde İslam'ın ilk dönemine dair yaptığı göndermelerin tümü sefilik düşüncesinin uzanımlarını barındırmaktadır. Osmanlı'nın son döneminde görülen bu farklılaşmalar cumhuriyet döneminin toplumsal koşullarında varlığını sürdürmüştür. Kara'ya göre, Türk toplumunda Osmanlı'nın son döneminden itibaren modern din eğitimi alan her bireyin din anlayışı sefililiğe yakın bir konumda yer almaktadır. Örneğin imam hatipler, Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri hatta Kemalizm'in din anlayışı modern sefil din anlayışına yakın kesimleri barındırmaktadır (Kara, 2016: 1 ; 2009: 218). Bu toplumsal kesimlerin bir yanı dinle yoğrulmuş geleneğe, diğer yanı modernleşmeye uzandığı için geleneksel-modern karışımı (melez) kesimler olarak da değerlendirmek mümkündür. “*Gerçek İslam'ı hayata yansıtma*” fikrini benimseyen bu kesimler bu söylemi her platformda dile getirmeye halen devam etmektedirler.

Günümüzde TV programlarında ve yazılı basında gördüğümüz din içerikli tartışmaların çoğu zikredilen modern sefilik düşüncesinin uzantılarını ihtiva etmektedir. Örneğin “*Kur'an İslami*”na yapılan vurgular, “*indirilmiş din, uydurulmuş din*” tartışmaları, Hadis'lerin bağlayıcılığı konusu, günümüz İslam dünyasının akıbetine ilişkin tartışmalar, başta Filistin meselesi olmak üzere Ortadoğu ülkelerinin yaşadığı kaos, Suriye meselesi gibi yeni eklenen konular üzerine yapılan dini değerlendirmeler modern Sefilik düşüncesi ile bağlantılı konulardır.

Bu konular üzerine farklı platformlarda yapılan tartışmalar ve değerlendirmeler modern sefilik düşüncesinin bir damar olarak canlılığını koruduğunu göstermektedir. Çünkü modernleşme tarihimizin her döneminde ortaya çıkan din ve toplumsal temelli sorunlar o dönemin bilgi birikimi ve perspektifi içinde

çözölmeye çalışılmış, fakat bu sorunların büyük kısmı çözülemeden/yenilenerek günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu anlamda Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar gerçekleşen dinde ıslah ve tecdit eksenindeki tartışmalarda selefi söylemin iddiaları ile modern dünyanın bilgi birikiminden beslenen “*dinde yenilenme*” iddiaları birbiri ile aynı noktada birleşmektedir.

1.5. 20. YÜZYILDA İSLAM DÜNYASINDA MODERN SELEFİ SÖYLEMİN CANLANMASI (Hasan El-Benna, Mevdudi, Seyyid Kutup)

1.5.1. Çağdaş İslami Hareketlerin Ortaya Çıkışı ve İslam Devleti Söylemi

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı imparatorluğunun dağılması, İslam ülkelerinde sosyal ve ekonomik koşulların giderek zorlaşması, Batı ülkelerine olan bağımlılığın yükselmesi ve pozitivist düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte 19. yüzyıl sonlarında Afgani ve Abduh'un başını çektiği selefilik düşüncesi modern kalıplarla yeniden canlanmaya başlamıştır. Bu selefi eğilimli din anlayışı 1930'lardan sonra İslam dünyasında çeşitli siyasal-dini örgütler halinde kristalize olmuşlardır. Mısır'da Hasan el-Benna'nın⁶ kurduğu, daha sonra Seyyid Kutub'un öne çıktığı İhvan-ı Müslimin teşkilatı ile Pakistan'da Ebu'l A'la Mevdudi'nin kurduğu Cemaat-i İslami gibi teşkilatlanmalar bu siyasal-İslamcı hareketlerin en etkili olanlarıdır.

1930'lardan sonra modern selefi İslam'ın siyasal teşkilatlar halinde sömürge tecrübesi geçirmiş İslam ülkelerinde ortaya çıkması dönemin koşullarından bağımsız

6- Mısır'da kurulan İhvan-ı Müslimin teşkilatının kurucusu olan Hasan el-Benna (1906-1949) Muhammed Abduh'un fikirlerinden etkilenecek zamanındaki Batılılaşmış seçkinleri ve toplumun orta sınıfına eleştiriler yöneltmiştir. Hasan el-Benna yaşadığı çağdaki yozlaşmış toplumun kurtuluşunun yollarını aramış bunun için İslami hareketi başlatıp sürdürebilmek için, bir grubun inşasının gerekliliğine dikkat çekmiştir (Hüseyin, 2000: 135) Bu düşüncesini hayata geçirmek için günümüzde de hala varlığını sürdüren İhvan-ı Müslimin teşkilatını kurmuştur. 1925 yılında kurmuş olduğu teşkilatın tabanını Mısır toplumunun alt katmanlarında yer alan halk kesimleri oluşturmuştur. Hasan el-Benna tarafından çizilen ve yönlendirilen teşkilatın faaliyetleri dini, sosyal, kültürel, ekonomik ve spor gibi alanlarda etkili olmuş, teşkilat camiası Mısır halkı için dengeli ve adil bir toplum örneği meydana getirmeye çalışmıştır. İhvan-ı Müslimin teşkilatı gençlerin eğitimine önem vermesinin yanı sıra bir tekstil ve bir halı fabrikası kurarak işsizlik gibi sosyal meselere çözüm bulmaya çalışmıştır (bkz. Ganim, 1997: 308).

değerlendirilemez. Şöyle ki; Osmanlı Devleti'nde sembolik bir kurum olarak varlığını sürdüren halifeliğin 1924'te kaldırılmasıyla birlikte, İslam dünyasında dini-siyasal alanda bir boşluk ortaya çıkmıştır. Söz konusu dini-siyasi boşluğu doldurmak adına 1930'lara doğru Reşid Rıza'nın önerdiği Arapların, Türklerin ve Kürtlerin bulunduğu tarafsız bir bölgede hilafetin yeniden kurulması çabaları sonuçsuz kalmıştır.

Ulus devletlerin egemenliğine giren İslam dünyasında Hilafetin ilgasından doğan dini-siyasal boşluğu her İslam ülkesinde ayrı ayrı İslam devletinin kurulmasıyla doldurulacağı öngörülmüştür. Dolayısıyla 1930'lardan sonra İslam dünyasındaki Çağdaş İslami Hareketler bu motivasyonla ortaya çıkmıştır. Çağdaş İslami Hareketlere şekil veren Hasan el-Benna, Ebu'l Ala Mevdudi ve Seyyid Kutub'un "İslam devleti" söylemi 20. yüzyıldaki İslam'i hareketler için mobilize kaynağı olmuştur. Bulut'un da belirttiği gibi ulus devletlerin kurulu bulunduğu modern dönemlerde İslamcı hareketin asıl hedefi İslam'ın siyasal bir alternatif olduğunu göstermek, Müslüman bireylerin kaybettiği değerlerin -gayri İslami olarak değerlendirilen- ulus devletler içerisinde Kur'an ve Asr-ı Saadet uygulamalarının ışığında farkına varmalarını ve söz konusu değerlerin yeniden inşasını gerçekleştirmektir (Bulut, 2005:920).

İslam dünyasında İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami gibi tepkisel-İslamcı hareketlerin "İslam devleti" söylemi niçin revaç bulmuştur? Bu sorunun cevabı Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ulus-devlet modelinin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasında aranmalıdır. İmparatorlukların çökmesi ve dünyada ulus-devlet modelinin yaygınlaşmasıyla birlikte İslam dünyasındaki birçok ülke bağımsızlığını kazanmıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslam coğrafyasında siyasal-dini bir kurum olan Hilafetin yeniden tesis edilemeyeceğinin anlaşılması ve İslam Birliği (İttihad-ı İslam) idealinin gerçekleşmemesi üzerine, Müslümanların yaşadığı modern ulus-devletlerde yönetimlerin İslamileştirilmesi gerektiği öngörülmüştür. Yanı sıra Batının hegemonyası altındaki Müslüman ülkelerde "İslam devleti"nin kurulmasıyla Batı emperyalizminden ve hegemonyasından kurtulunabileceği düşünülmüştür. Böylece 20. yüzyılda İslam dünyasındaki Çağdaş İslami Hareketlerde "İslam

devleti”ni gerçekleştirme ideali kendine zemin bulabilmiştir.

1.5.2. İslam Devleti Söyleminin Yaygınlaşması ve Devlet Söylemi Tartışmaları

Hasan Benna, Mevdudi ve Seyyid Kutub’un öngördüğü “İslam devleti” modeli İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Mısır ve Pakistan sınırlarını aşarak diğer Müslüman ülkelerdeki İslami hareketlerde yankısını bulacaktır. Bu hareket öncülerinin idealize ettiği fikirler başta Hindistan, Bangladeş, İran, Tunus, Cezayir, Libya, Türkiye, Suriye, Ürdün olmak üzere tüm İslam dünyasını etkisi altına alacaktır (Hüseyin, 2000: 136). İslam dünyasında cihad fikri ile iştigal eden gruplar bilhassa Seyyit Kutub’tan etkilenecek, O’nun kitapları radikal anlayışlar için gerekli manevi temellendirme sağlayacaktır (Şen, 2011: 41). Mısır’da 1970’li yıllarda et-Tekfir ve’l-Hicre ile Cihad gibi örgütler, Suudi Arabistan’daki İslamcı muhalefet, Cezayir’deki İslam Kurtuluş Cephesi, Filistin’deki Hamas örgütü; Mısır, Ürdün, Suriye, Irak ve Lübnan’daki İhvan-ı Müslimin teşkilatı Kutub’un görüşlerinden etkilenen gruplar arasında sayılmaktadır (Görgün, 2009: 65).

Burada şu soru akla gelmektedir. İslam devleti söylemi farklı toplumsal-kültürel yapıya sahip İslam ülkelerinde özellikle soğuk savaş döneminde niçin yaygınlaşma eğilimi göstermiştir? Çünkü İslam dünyasında halen “*Nasıl bir siyasal sistem kurulmalı, nasıl bir sosyal düzen oluşturulmalı?*” sorularının cevabı net olarak belli değildir. Bu nedenle İslam dünyasında demokrasiye geçişin tam olarak içselleştirilememesi, tektipleştirici ulus devlet yöntemlerinin aşılammaması nedeniyle siyasal sistem arayışları son bulmamıştır. Söz konusu siyasal sistem arayışları sonucunda “İslam Devleti” söylemi İslam ülkelerinde revaç bulduğu söylenebilir. Çünkü “İslam Devleti” söylemi, dini yalnızca inanç ve ibadet boyutuna indirgeyen modern ulus-devlet yapılanmalarında İslam’ın sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarda varlığını göstermeye yönelik bir tepkiyi barındırmaktadır.

“İslam Devleti” söylemine ilişkin tartışmaların yoğunluğu -soğuk savaş dönemi itibariyle- azalmakla birlikte halen sıcaklığını korumaya devam etmektedir. Çifçi’ye göre Benna, Mevdudi ve Kutub’un idealleştirdiği yönetimi merkeze alan

“İslam Devleti” söylemi İslami ilkeleri öngören bir devlet anlayışı olsa bile, Batı toplumunun geçirdiği tarihsel dönem olan modernitenin getirdiği ulus-devletin başına; “İslam” sıfatı eklenerek, İslam’ın dünyevi bir ideoloji haline getirilmesi anlamına gelmektedir (Çifçi, 2012: 152). Mardin ve Altuntaş’a göre 20. yüzyıldaki “İslam Devleti” söylemi kapitalizm ve komünizm karşısında İslam’ı bir ideoloji olarak kurgulayan, bir ‘ümme devleti’ oluşturma amacıyla politik yönü ağır basan bir hareket olarak değerlendirilmektedir (Altuntaş, 2007: 272; Mardin, 1991: 229). Bu noktada 20. yüzyılda Benna, Mevdudi ve Kutub’un idealleştirdiği “İslam Devleti” söylemi modern dönemde İslam’ın bir ideoloji olarak okunmasına neden olduğu söylenebilir. Nitekim ikinci dünya savaşından sonra ideolojilerin dünyada yaygınlaşmasıyla birlikte İslam devleti söyleminin İslam dünyasında yükselme eğilimi göstermesi bu durumu işaretlemektedir.

19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyıl başlarında “İttihadı İslam” ve “hilafet” söylemi, birinci dünya savaşından sonra ulus devlet modelinin egemen olmasıyla “İslam Devleti” söylemi yaygınlaştığı görülmektedir. Şöyle ki; Afgani ve Reşid Rıza hilafet söylemini öne çıkarmışlar; Benna, Mevdudi ve Kutup ise dünyada yaygınlaşan Ulus-devlet modeline “İslam Devleti” söylemi ile cevap vermişlerdir. Afgani, Abduh ve Rıza gibi düşünürlerde Batı toplumlarının teknik, medeniyet ve ilerleme bakımından örnek alınması ve batı ile ilişkilerin devam ettirilmesi hakim düşünceyi oluştururken, Benna, Mevdudi, Kutup gibi düşünürlerde Batı toplumunun siyasi, ekonomik ve kültürel uygulamalarını reddetmişlerdir. Göle’nin de belirttiği gibi; Afgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi düşünürler İslami değerleri modernlikle uzlaştırmaya çalışırken, 20. yüzyılın ortasındaki Benna, Mevdudi ve Kutup gibi düşünürler Batı modernliğine eleştirel tavır almışlardır (Göle, 2011: 139). Ayrıca Afgani ve Reşid Rıza toplumun ıslahında yukarıdan aşağıya doğru (tümdengelim) bir yöntemi esas alırken Benna, Mevdudi ve Kutup aşağıdan yukarıya doğru (tümevarım) bir yöntemi temel almışlardır.

1.5.3. İslam Devleti Söyleminin Türkiye’deki Yankıları

Hasan el-Benna, Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi hareket önderlerinin Türkiye’ye etkileri 1960’lardan sonra okuryazar dindar kesimin artmasına paralel olarak gelişen tercüme hareketleriyle görülmeye başlamıştır (Mardin, 1991:229). Bu düşünürlerden yapılan tercümelemlerle birlikte Mısır ve Pakistan kökenli modern selefi din söylemi Türkiye’de yatağını arayan bir nehir olan İslamcı-aktivist kesimin düşünce yapısını etkisi altına almıştır. 1930’larda Mısır’da ortaya konan “İslam Devleti” söylemiyle birlikte hakimiyet, şariat devleti, tağuti düzen, cihad, cahiliyye gibi (geçmişte pek gündem olmamış) kavramlar Türkiye’de tartışılmaya başlanmıştır.

1960 ile 1980 arasında çıkan Şura, Tevhid, Hicret, İslami Hareket gibi İslamcı dergilerin isimlerinde, manşetlerinde, konu başlıklarında ve içeriklerinde bu kavramların sık kullanıldığı görülmektedir.⁷ Bu ithal kavramlar üzerinden Türkiye’deki İslamcı hareketler Kutub’un modern selefi söylemiyle devlet ve yönetim konusunda muhalefet geliştirme çabası içinde olmuşlar, mevcut laik yönetim sistemini hedef haline getirmişlerdir. Bu aslında Türk toplumunda tehdit oluşturmaya başlayan soğuk savaş dönemi ideolojisi olan komünizm tehlikesine karşı, İslamcı-aktivist kesim tarafından İslam’ın ideolojileştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu anlayışlar 1990’lara kadar İslami kesimde inişli çıkışlı varlığını sürdürmüş, 1990’lardan sonra neo-liberal düşüncenin siyasal ve toplumsal alanda egemen olmasıyla birlikte zayıflamıştır.

Kara, halifelik kurumunun ilgasından sonra inşa edilen “İslam devleti” söyleminin herhangi bir ülkeye veya merkeze nispet edilmemesi “İslam devleti” kavramının yersiz ve yurtsuz kalmasına neden olduğunu belirtmektedir (Kara, 2009:368). Fakat böyle kabul ediles bile, halen Türkiye’de “İslam Devleti” söylemini kullanarak Asr-ı Saadet toplumunu yeniden oluşturmak amacıyla öne çıkan dini gruplar bulunmaktadır. Bu gruplar tarafından halen Mevdudi ve Kutub’un eserleri okunmakta ve fikirleri ideal olarak benimsenmektedir. Özellikle keskin dini yapılı

7- Bu konu ile ilgili detaylı bilgilere 2016 yılında yapılan İslamcı Dergiler Projesine (www.idp.org.tr) bakılabilir.

Selefi düşünceye yakın dini gruplar kitaplarında, makalelerinde ve diğer yayınlarında Mevdudi'nin ve Kutub'un görüşlerini referans almaya devam etmektedir.

1.6. CUMHURİYET DÖNEMİNDE DİNİ FARKLILAŞMA

1.6.1. Tek Parti döneminin (1924-1945) Din Anlayışı

Toplumların din anlayışının geçirdiği evreleri ve farklılaşmaları, içinde bulunulan dönemin sosyal ve siyasi serencamından bağımsız olarak değerlendirilemez. Çünkü toplumsal olaylar nedenleri ve sonuçları itibarıyla tekil nitelikli olaylar değildir. Tarihsel bir dönemde meydana gelen toplumsal olayları tek bir sebebe indirgeyerek açıklamak nihayetinde isabetsiz değerlendirmelere neden olacaktır. Bu anlamda sosyal ve siyasi yapının değişim ve dönüşüm evrelerinde eş zamanlı olarak dini düşünce alanında da değişimler, dönüşümler ve farklılaşmalar söz konusu olacaktır. Osmanlı Devletinden sonra kurulan Cumhuriyet idaresindeki dini değişimleri ve farklılaşmaları anlamak için bu bilgiyi dikkate almak gerekmektedir. Bu başlık altında, yeni kurulan Cumhuriyet yönetiminin din algılamaları ve dini farklılaşmaları dönemin siyasi ve sosyal koşulları ile ilişkilendirilerek değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Birinci Dünya Savaşı'nda Almanların yanında savaşa katılan Osmanlı Devleti birçok cephede savaşmış, imparatorluk topraklarının çoğunu kaybetmiş, devlet ve toplum olarak büyük bir girdabın içine doğru sürüklenmiştir. Birinci Dünya Savaşından sonra Osmanlı Devleti'nin ömrünü tamamlamasıyla birlikte Anadolu toprakları üzerinde Atatürk önderliğinde Cumhuriyet rejimini esas alan ve "ulus-devlet" anlayışının egemen olduğu yeni bir devlet kurulmuştur. Yeni devleti kuran hakim irade Osmanlı'nın son iki yüz yıldır Avrupa devletleri karşısında bilim ve teknikte ilerleyemediğini ve çağdaş uygarlık düzeyine ulaşamadığını düşünmektedir. Bu nedenle Cumhuriyete yön veren idareciler Osmanlı Devleti'nin dini düşünce ve teşkilat yapısını, toplumsal düzen anlayışını bir kenara bırakmışlar, çağdaş Batıcılık anlayışını ideal haline getirmişlerdir. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti kurulurken

Osmanlı toplumunun din anlayışını temsil eden kurumlar ve değerler yeni devlet anlayışı içinde ancak değiştirilerek yer bulabilmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra çok uzun süre geçmeden, medreseler, tekkeler ve zaviyeler kapatılmış; tarikatlar yasaklanmış, saltanat ve hilafet kurumu lağvedilmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyetin yönetici kadrosu modern Avrupa devletlerine göre geri kalmışlığın ve yenilginin nedenlerini devlet ve toplumun geleneksel din anlayışlarına bağlamıştır (Mardin, 1999:97)

Yeni Türk Devletini kuran hakim irade adından da anlaşılacağı üzere, dinden bağımsız bir yönetim organizasyonu öngördüğü için ileriki yıllarda laiklik ilkesini 1937 yılında kanuni olarak benimsemiştir. Bu noktada laikliğin benimsenmesi din ile devleti birbirinden ayırmaktan ziyade dini, devlet denetimi altına sokma amacı taşımaktadır (Findley, 2017:252). Nitekim Cumhuriyet idarecileri ve aydınları din kurumunu bizzat devletin kontrolü altında tutmaya çalışmış, bu amaçla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur (Tunçay, 1999: 91; Mardin, 1999:123). Cumhuriyet yönetimi Diyanet kurumu aracılığıyla Batı’da olduğu gibi, din alanında, özellikle kamusal alanda “reform” yaparak İslam dinini çağın şartlarına uydurmaya çalışmıştır. İlginç olan Cumhuriyet yönetimi tarafından laiklik adına dine karşı birçok adımlar atılmış, başlangıçta laiklik uygulamaları, dinin özüne dönmek ve dini gerici din adamlarının zararlı etkilerinden temizlemek gibi gerekçelerle temellendirilmiştir (Tunçay, 1999: 221). Bu anlamda yeni kurulan Cumhuriyet yönetiminin din anlayışı, dinde arınmacı saikler taşıdığı için naif bir selefi eğilim barındırdığı söylenebilir.

Tek Parti döneminin genel din anlayışını İttihat ve Terakki’nin zihniyeti oluşturmuştur (Atay, 2003:104; Findley, 2017:165). Bu anlayış Baltacıoğlu’nun cümlelerinde şöyle cisimleşmiştir: “*Kansız yaşanamayacağı gibi dinsiz de yaşanmaz. Ancak şu var ki kan yalnız damarlarda dolaşmalıdır, dışarıya akmamalıdır. Din de öyle. Din kendi yatağında kalmalı politika topraklarına taşmamalıdır.*” (Baltacıoğlu, 1956). Buna göre Cumhuriyetin ilk döneminde idareciler dinden bağımsız bir kurumsal yapı öngördükleri için, toplumun yaşadığı İslam’ı (halk İslam’ını) kendi elleriyle doğrudan düzenleme yoluna gitmişlerdir. Cumhuriyet yönetimi Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlar inşa ederek, İslam’ı kamusal alanın dışında tutmayı,

özel alanla sınırlandırmayı temel strateji olarak benimsemişlerdir (Çeğin, 2018:47). Yasal düzenlemeler getirilerek din, toplumsal ve siyasi alandan çıkarılmış, yalnızca inanç ve ibadet alanına hapsedilmiştir. Bunu gerçekleştirmek amacıyla Şer'i hukuk kaldırılmış, şapka kanunuyla dini simgeler yasaklanmış, harf devrimiyle Arap alfabesi terkedilmiş, Türkçe Kur'an ve ibadet çalışmaları yapılmış, haftalık tatil günü Cuma'dan Pazar'a alınmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet yöneticileri İslam dinini, tıpkı çağdaş batılı bir ulus devletteki dinin rolüne indirgemişler (Lewis, 1993: 408), dinin modern uygarlığa uydurulması için bir dizi girişimlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla din daima kamusal alanın dışında tutulmuş, modern uygarlık seviyesine ulaşılmasında engel çıkarmaması için devlet eliyle denetim altında tutulmuştur.

1.6.2. Tek Parti döneminde Dini Farklılaşma Eğilimleri

Cumhuriyetin ilk yıllarında toplumun ana akım din anlayışında farklılaşma eğilimlerini medreselerin kapatılmasında, hilafetin kaldırılmasında, Şapka Kanunu uygulamalarında ve din dilinin Türkçeleştirilmesi projelerinde görmek mümkündür.

Cumhuriyetin ilk döneminde Şapka Kanunu'na (1925) muhalefet gerekçesiyle verilen idam cezaları ve kovuşturmalar nedeniyle Osmanlı medreselerinde yetişen din adamları toplumdan uzaklaştırılmıştır. İslami eğitim veren müesseselerin kapatılması sebebi ile İslami kimlik yer altına inmiştir. O güne kadar var olan sistem içinde İslam'ın yayılması, İslami anlayışın geliştirilmesi için çabalayan Osmanlı kökenli aydınlar (ulema) "Devlet" problemi yaşamaktadır. Ulus devlet karakterine sahip Türkiye Cumhuriyeti tarafından hilafet kurumunun kaldırılması ve yeni yönetimin İslam birliği gibi kaygısının olmadığına anlaşılması üzerine İslamcı aydınlar devlet kavramını sorgulamaya başlamışlardır. Klasik İslam fikhına göre vatan ikiye ayrılmaktadır: *İslam beldesi ve küfür beldesi*. Buna göre Türkiye'nin durumu nedir? Türkiye bir İslam beldesi midir, değil midir? Cumhuriyetin ilk döneminde bu konu din adamları için önem arz ediyordu. Bu topraklar küfür beldesi ise Müslümanların buradan hicret etmeleri gerekir miydi? (Şentürk, 2015: 146, 148, 168). Bu olaylarla ilişkili olarak Mehmet Akif Mısır'a,

Mustafa Sabri Efendi Romanya'ya gitmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır camiye gitmek dışında evinden çıkmamayı tercih etmiş, Said Nursi siyasal ortamdan uzak kalmaya çalışmıştır. Bu kişilerin mevcut devlet yönetimine sıcak muhalefet geliştirmek yerine, merkezden uzak kalmayı tercih etmeleri ve toplumun dini eğitimine eğilmeleri, sünni geleneğin hakim olduğu Osmanlı medreselerinde eğitim görmeleri ile açıklanabilir.

Tek parti döneminde karşımıza çıkan en önemli farklılaşma biçimi Şeyh Said isyanında (1925) görülmektedir. İsyanın temelinde iki toplumu (Türk-Kürt) bir arada tutan dinsel simge olan hilafetin kaldırılması ve cumhuriyetin kürt kimliğine karşı baskıcı bir siyaset geliştirmesi yatmaktadır (Zürcher, 2000: 249). Cumhuriyet önderlerinin yeni bir ulusal bilinç oluşturma çabası içine girmesi Kürt kimliğinde bir tepkisellik meydana getirmiştir. Bu tepkisellik Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde dini kendine şemsiye yaparak temayüz etmiştir. Tunçay'ın da belirttiği gibi Şeyh Said Hadisesi, dinsel bir giysi altında ulusal bir başkaldırıdır (Tunçay, 1999:129). Fakat Şeyh Said İsyanı yeni kurulan cumhuriyet idarecileri tarafından "irticai" bir başkaldırı olarak görülmüştür. Bu isyanı bastırmak amacıyla hükumete olağanüstü yetkiler veren ve İstiklal Mahkemeleri'nin kurulmasına dayanak sağlayan Takrir-i sükûn kanunu çıkarılmıştır. Takrir-i sükûn kanunuyla dini temelli bütün hareketler ve tepkiler karşılarında istiklal mahkemelerini bulmuşlardır.

Şeyh Said Ayaklanması'nın akabinde toplumun manevi önderleri İstiklal Mahkemeleri'nin hedefi haline gelmiş, İskilipli Atıf Efendi'nin de bulunduğu bir çok din alimi idam edilmişlerdir (Tunçay, 1999: 163). Dolayısıyla Cumhuriyetin ilk döneminde İstiklal Mahkemeleri'nin verdiği bu idam kararları ve kovuşturmalar Osmanlı'da yetişmiş olan İslamcı aydınların sinmesine neden olmuştur.

1930'lu yıllarda din dilinin Türkçeleştirilmesi konusunda din alimlerinin ve yöneticilerin tartışmaları dini farklılaşmada önemli bir çizgiyi teşkil etmiştir. Namaz Türkçe kılınabilir mi? Kur'an-ı Kerim'in tercümesi gerçek Kur'an mıdır? Ana dilde ibadet edilebilir mi? Bu ve benzeri sorular basında fazla yer almasa da yönetim kademesinde sıklıkla gündem oluşturmuştur.

İslam dininin modern çağa uydurulması için atılan adımlardan birisi olan din dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmaları 1928 yılından sonra hız kazanmıştır. Bu amaçla Türkçe ezan, Türkçe hutbe, Türkçe dua ve Türkçe namaz çalışmaları yapılmış, 1932 yılında ilk Türkçe ezan okunmuştur⁸. Cündioğlu'na göre yeni kurulan Cumhuriyetin uluslaşma sürecinde, Türk ulusunun kendi diliyle kutsal kitabını anlamaya olan ihtiyacı artmış, “Türk Milli Dini” devlet eliyle hayata geçirilmek istenmiştir. Ziya Gökalp gibi iktidara yakın aydınlar din dilinin Türkçeleştirilmesi konusunda başı çekmişlerdir (1998: 31). Tek Parti dönemindeki Türkçe ezan uygulamalarında Anadolu’da lokal örnekler bulunsa bile Şeyh Said ayaklanması haricinde toplum tarafından isyana varacak tepkisellikler yaşanmamıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi din önderleri ve toplum, laikleştirme uygulamaları nedeniyle sindirilmiştir

Tek parti döneminde İslamcılık düşüncesi çerçevesinde değerlendirilen kişiler matbuattan ve yönetim çevrelerinden uzaklaş(tırıl)mışlardır. Osmanlının son dönemindeki İslamcı aydınların siyasi ve toplumsal etkileri Cumhuriyet idarecileri tarafından azaltılmaya çalışılmıştır (Mardin, 1991:30). Birinci Mecliste koltuk sahibi olan din alimlerinin özellikle (Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim gibi) İslamcılarının ikinci Mecliste yer bulamaması söz konusu durumu teyid etmektedir. Cumhuriyetin ilk döneminde dinin bizzat devlet eliyle kontrol altında tutulması ve toplumun din anlayışına yön verilmesi nedeniyle, dini farklılaşma eğilimleri ortaya çıkma cesareti gösterememiştir. Ortaya çıkma cesareti gösteren sesler, karşılarında istiklal mahkemelerini ve idam sehpalarını bulmuşlardır (bkz. Tunçay, 2005: 147-163).

Cumhuriyetten önce çağdaş selefi düşünceye yakın aydın-ulema kesimi bu dönemde farklı bir dinsel söylem ifade edecek uygun zemini bulamamıştır. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilk döneminde dini yeniden canlandırma ve modern sefilik düşüncesine ilişkin fikirler ikinci planda kalmıştır. Çünkü hilafetin kaldırılması, medreselerin kapatılması, şapka kanunu, Takrir-i Sukun uygulamaları ve din dilinin Türkçeleştirme çalışmaları neticesinde elde inanılacak din

8 - 1928 yılında başlayan Türkçe ibadet tartışmaları bizzat Atatürk'ün koordinesinde çalışan dokuz kişilik bir kurul tarafından uygulanmaya çalışılmıştır. Din dilinin Türkçeleştirilmesi çalışmaları için bakınız (Cündioğlu, 1998).

kalmayacağına dair endişeler bulunmaktadır. Tunçay'ında belirttiği gibi, o dönemde mesele şapkayı giymek değil, şapkanın altındaki kelleyi yerinde tutabilmektir (Tunçay, 1999: 150). Bu noktada Cumhuriyetin ilk döneminde dinin yaygınlaştırılmasından çok imanı kurtarma meselesi söz konusu olmuştur. Bu zaman dilimi iktidara karşı dinin bir muhalefet aracı olmasından daha ziyade toplumun imanını kurtarma adına bir geri çekilme olarak okunabilir. Bu dönemde doğu medreselerinde yetişmiş ve Halidi-Nakşilik çizgisinden gelen Said Nursi, devlet karşıtı siyasal bir söylem yerine toplumun imanını kurtarmaya dönük bir din söylemi geliştirmiştir. Dolayısıyla milli mücadele yıllarının tazeliğini koruduğu bu dönemde her ne olursa olsun muhkem bir devletin varlığı daha önemli görülmüş, din önderleri tarafından devletin düzeltilmesinden ziyade toplumun düzeltilmesine ağırlık verilmiştir.

Peki Cumhuriyetin ilk döneminde kamusal alandan geri çekilen din çok partili hayata kadar halk içinde nasıl devam edebilmiştir? Tek parti döneminde dinin ve dini simgelerin toplumsal alandan çıkarılmasına ilişkin uygulamalar ne kadar başarılı olabilmıştır? Mardin'e göre Cumhuriyetin ilk döneminde dinin etkisini sürdürmesi üç odak noktasında kümelenmiştir: kültür muhafazakarlığı, tarikatlar ve dini modern toplumlarla bağdaştırarak onu yeniden canlandırmaya çalışan akımlar (Mardin, 1991:31). Bu bağlamda, tek parti döneminde tarikatlar halk arasında dinin örgütlülüğünü devam ettirmişler, yazar ve aydınlar geleneğe ve Osmanlı kültürünün samimiliğine vurgu yaparak dinin toplumdaki varlığının devamını sağlamışlardır.

Özetle; Cumhuriyetin ilk döneminde Osmanlı'da etkin olan medrese kökenli alimlerin, tarikat liderlerinin devlet ve kamusal alanla bağlantıları zayıflatılmıştır. Bu dönemdeki dini yapılar (özellikle tarikatlar) çalışmalarını yeraltına indirmişlerdir. Tarikat ve cemaatlerin geleneksel kamusal görünürlüğü ortadan kalktığı için liderleri, faaliyetlerini gizli-saklı sürdürmeye başlamışlardır. Osmanlı'nın son döneminde aktif olan İslamcılar tek partili yönetimin kamusal alanda dine karşı uyguladığı baskılar nedeniyle ötelenmişler, yönetimde söz sahibi olamamışlar, devlet ile ilgili muhalif bir söylem geliştirmekten kaçınmışlardır. Subaşı'ında belirttiği gibi (2014: 210) Osmanlı'nın son döneminde etkin olan ve devlete muhalif olan İslamcı aydınlar

cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte, rejimin yapılanmasından uzak kalmayı yeğlemişlerdir.

1.6.3. Çok Partili Döneme Geçiş Aşamasında Dini Farklılaşmalar (1946-1960 Yılları)

Cumhuriyet tarihinin toplumsal ve siyasi bakımdan en önemli hadiselerinden birisi tek partili yönetim anlayışından çok partili sisteme geçiş aşamaları ve bunun toplumsal etkileri olmuştur. Cumhuriyetin ilk döneminde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930) kurularak çok partili demokrasiye geçiş denemeleri yapılmıştır. Fakat bu parti denemeleri kısa sürmüş, laik devrimlerin karşısında olduğu, şeriatı ve saltanatı getirme amacı taşıdığı söylenerek bu partiler kapanmıştır (Karpat, 2010: 51). Siyasal alanda çok partili hayata izin vermeyen Tek Parti yönetimi, laik devlet güdüsüyle din alanındaki taleplere de izin vermemiş, 1932 yılında imam Hatip Okulları, 1934 yılında da İlahiyat Fakülteleri kapatılmıştır.

1946 yılında Demokrat Parti'nin (DP), 1948 yılında Milet Partisi'nin (MP) kurulmasıyla birlikte halk tarafından rağbet görmüş, tek partinin karşısında muhalefet geliştirmeye başlamışlardır. Artan toplumsal ve siyasi muhalefeti dikkate almak zorunda kalan iktidardaki Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), katı laiklik uygulamalarında yavaş yavaş tavizler vermeye başlamıştır. Bu amaçla Osmanlı'daki İslamcı ekolden gelen Şemseddin Günaltay Başbakanlığa getirilmiş (1949), ilkokullara din dersi konulmuş, bazı illerde imam hatip kursları açılmış, Ankara'da bir ilahiyat Fakültesi açılmış, türbelerin yeniden ziyarete açılmasına izin verilmiştir.

CHP'nin din konusundaki bu açılımı yıllardır baskılanan ve merkezden dışlanan dini kesimlerin toplumsal tazyikini kontrol etme amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Fakat 1946'dan sonra CHP hükümetinin dini dikkate alan çabaları halkın, özellikle dini kesimlerin yükselen taleplerini karşılamak için yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla tek parti döneminden bu yana dinin kontrol altında tutulması bazı uçlanmalara neden olmuştur. Örneğin 1949 yılında Kuzey Afrika kökenli Ticani

tarikati⁹ müritleri tarafından Atatürk heykellerine saldırma eylemleri gerçekleşmiştir. Şeriat devletini temel alan Ticani tarikatının temel karşıtlığı, laik devrimler, Cumhuriyet ve Atatürk karşıtlığı üzerine olmuştur (Çağatay, 1972: 42-44). Bu eylemlerin devam etmesi üzerine ileriki yıllarda (1951) Menderes Hükümeti tarafından “Atatürk’ü Koruma Kanunu” çıkarılmış, Bu kanunla devlet ve Atatürk aleyhine yapılacak eylemler önlenmeye çalışılmıştır.

Halktaki katı laiklik uygulamalarına duyulan tepkileri iyi okuyan DP, iktidar koltuğuna (1950) oturmuştur. DP ilk iş olarak Türkçe ezanı aslına döndürerek dindar kesimin gönlünü almıştır.

Liberal demokrat bir yapıya sahip olan DP, toplumun çevresinde bulunan ve kütleli nüfusa sahip dini kesimleri politik sebeplerle önemsemiştir. Buna karşılık, DP iktidarıyla Tek Parti uygulamalarından bunalan İslami kesim siyasi ve toplumsal alanda kendine alan açmaya başlamıştır. Çok partili hayatın başlamasıyla birlikte cemaat ve tarikat çevreleri toplumda görünür olmak ve görüşlerini ifade etmek amacıyla siyasal alana yönelmişlerdir (Akın, 2017:14). Bu dönemden sonra İslami kesimin dernek, vakıf ve Kur’an Kursu sayısında artış olmuş, cemaat ve tarikatlar politik sahalarda göz ardı edilemeyecek duruma gelmiştir.

1950 yılından sonra toplumsal alanda etkin olan cemaat ve tarikatların siyasi bakımdan göz ardı edilemeyecek duruma gelmesi dönemin sosyolojisiyle doğrudan bağlantılıdır. Çünkü 1950 yılından sonra kırsal bölgelerden şehirlere doğru başlayan göç dalgası tarikat ve cemaatlerin şehirlere kitleli olarak büyümesine neden olmuştur. Göç hareketiyle şehirlere akın eden ve toplumsal talepleri biriken kırsal kökenli Anadolu insanı cemaat ve tarikatlara tutunarak hayatta kalmaya çalışmıştır. Şehrin çeperindeki gecekondualarda yaşayan bu insanlar sosyal ve ekonomik taleplerini cemaat ve tarikatlar aracılığıyla ifade imkanı bulmuşlardır. Ayrıca bu

9 - 1782 yılında Cezayir’de Muhammed b. Salim Et-Ticani tarafından kurulan Ticani Tarikatı Kuzey Afrika’nın Cezayir, Fas, Moritanya, Senegal, Gine ülkelerinde yaygınlık kazanmıştır. Kaynaklarda Tarikatın belli bir silsilesinin olmadığı belirtilmektedir. Tarikat ilk defa II. Abdülhamit zamanında İstanbul’a intikal etmiştir. Tarikatın yayılması 1906 yılında Ankara’da doğan Kemal Pilavoğlu ile gerçekleşmiştir. Tarikat 1940’lı yıllarda müridlerinin giriştiği bazı siyasal ve provokatif eylemlerle adını duyurmuştur. 1952’de yargılanıp mahkûm edilen Kemal Pilavoğlu mecburi ikamete tâbi tutulduğu Bozcaada’da vefat etmiştir. İslam dünyasında tanınan Moritanyalı Ahmed b. Emîn eş-Şinkî (ö. 1913) önemli Ticânî âlim ve müelliflerindendir (bkz, Tekin, 2005 : 260-263).

dönemde tüm toplumsal kesimler gibi dini kesimlerde de demokratikleşme eğilimi başlamıştır. Dolayısıyla dini gruplarda 1960'lara doğru görülen sosyalleşme, kitleselleşme ve demokratikleşme neticesinde cemaat ve tarikatlar siyaset ve devlet yönetimiyle yakın ilişkiler kurmaya başlamışlardır. Diğer taraftan Cumhuriyetin ilk döneminde yeraltında veya kırsal bölgelerde hayatını devam ettiren cemaat ve tarikatlar, kırsal karakterli görünümünden yavaş yavaş şehirli bir görünüme evrilmeye başlamışlardır.

DP iktidarının laiklik uygulamalarına ve Kemalist geleneğe olan gevşekliği (Zürcher, :340) 1960 yılında askerın yönetime el koymasıyla sonuçlanmıştır. 1960 darbesinden sonra siyasi partilerin devlet üzerindeki etkisini azaltmak amacıyla 1961 anayasasının sivil toplum örgütlerine verdiği hakları cemaat ve tarikatlar son derece etkin kullanmışlardır. Geçmişten bu yana organik örgütlenme bağları güçlü olan cemaat ve tarikatlar dernek ve vakıflar aracılığıyla faaliyetlerine bu dönemde yasal bir zemin kazandırmışlardır. Bu dönemden sonra farklı dini grupların bir camii altında veya Kur'an kursu binasında resmi olarak vakfı veya derneği bulunmaktadır. Dolayısıyla 1960'larda sonra Türkiye'deki İslami hareketi temsil eden gruplar vakıf, dernek gibi sivil toplum örgütlerine yönelmişlerdir.

1.6.4. Çok Partili Dönemde İslami Kesimde Görülen Farklılaşma Alanları

1960'lardan sonra İslami kesim içindeki farklı anlayışlar eğitim, şehirleşme ve demokratikleşme süreçlerinin verdiği motivasyonla basın yayında kendini göstermeye başlamıştır. Bu farklı anlayışlar Diriliş, İslam, Hilal, Yeniden Milli Mücadele, Oku, Akıncı Güç, Çatı, Milli Gençlik, Şura, Tevhid, Hicret, Hakses, Tohum, Hisar, Töre gibi dergi ve gazeteler vasıtasıyla fikirlerini dile getirmişlerdir. Bu dergilerin her biri çıktığı dönemde İslami kesim içinde bulunan farklı seslerin kristalize olmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra gençlikte dini bir arayış ve yöneliş gözlemlenmeye başlamıştır.

1970'lerdeki dini grupların basın yayına olan bu ilgisi ve dernekleşme süreci aslında din anlayışlarındaki farklılaşmaları açığa çıkarmıştır. Dini gruplarda

görülen bu farklılaşmalar zamana ve toplumsal koşullara göre evrilerek farklı isimlendirmelerle günümüze kadar devam edegelmişlerdir. Tek parti döneminde üstü küllenen dini gruplar, dergiler aracılığıyla hem düşünsel bakımdan görünür olmuşlar, hem de birbiri arasındaki dini-siyasi farklılıklarını açıkça ortaya koymaya başlamışlardır. Bu dönemde Türkiye’de ve özellikle İslami kesim içinde kentleşmenin hızlanması, eğitim-öğretimin yaygınlaşması bu farklılaşmaların tetikleyicisi olmuştur. İlâveten dindar kesimin demokratikleşmesi ve siyasi katılım oranının artması da bu farklılaşmalar için hızlandırıcı bir etki yaratmıştır.

Bu dönemde toplumun genelinde karşılık bulamayan küçük ölçekli din anlayışları olmakla birlikte, yaygın dini grupları Nurculuk, Süleymancılık, Işıkcılık, İskenderpaşa, Erenköy, menzil gibi cemaat ve tarikatlar oluşturacaktır. Dergiler aracılığıyla her dini grup kendi kimliğine ve din anlayışına göre toplumun temel meseleleri hakkında fikirlerini serbestçe beyan edecektir. Bu serbest ortamda dini gruplar diğer gruplar ile kendi aralarındaki farklılıkları vurgulamaktan kaçınmayacaktır. Çünkü toplumda geniş bir nüfusu etkileyebilen tarikat ve cemaatler toplumda kendi görüşlerini yaygınlaştırmaya yönelik taraftar kazanma çabası içine girişmişlerdir.

1960’lardan sonra dini gruplar (açıkça belirtilmese bile) kendi dünya görüşüne yakın hissettiği siyasi partilerle dolaylı yünden temas içinde olmuşlardır. Bu durum kitlesel olarak ne kadar büyük olunursa, hükümet edecek siyasilerle yapılan pazarlık gücünün o kadar yüksek olacağı anlayışının hakim olduğunu göstermektedir. Fakat İslamcı camia içinde dağılım gösteren tarikat ve cemaat çevreleri seçimler haricinde doğrudan siyasi tartışmalara katılmaktan uzak kalmaya çalışmışlar, sağ eğilimli partileri (seçim zamanlarında) dolaylı yünden destekleme yolunu tercih etmişlerdir. Bu bağlamda cemaat ve tarikatlar siyasetin kaygan zemininde politize olmak yerine daha çok bireysel din eğitimine önem vermişler, Ku’ran Kursu, camiler ve dershaneler etrafında çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla toplumsal meselelerdeki görüşlerini siyasi platformlar yerine basın-yayın araçlarında ortaya koymuşlardır. Bu noktada 1960’lardan sonra İslami kesimin basın-yayına olan ilgisi nedeniyle İslami kesim içinde fikri bir canlanmanın yaşandığı

söylenebilir.

1960'lerden sonra dini grupların birbirinden farklı olarak siyasi ve sosyal meselelere bakış açılarını içeren dergilere yönelmeleri, yayınevleri ve dernekler kurmaları, İslam dünyasına olan ilginin yaygınlaşması, düşünce ve söylem olarak farklılaşmalarının önünü açmıştır. Bu anlamda 1950'lerden önce dinin merkez dışına itilmesi sebebiyle tek bir görünüm altında toplanan Nakşilik, Nurculuk, Süleymancılık gibi hareketler dergi ve gazeteler aracılığıyla farklı görüşler sergileyerek günümüze şekil veren farklı dinsel alt gruplara bölünmüşlerdir. Yavuz'a göre, 1960'lerden önce lider merkezli bir yapıya sahip dini gruplar, dergiler ve kitaplar aracılığıyla metin merkezli bir yapıya bürünmüştür (Yavuz, 2005: 143-150). 1960'lerden sonra Said Nursi'nin Risaleleri kitap olarak basılmasıyla birlikte Nur Cemaati; Yazıcılar, Okuyucular, Yeni Nesilciler, Zehracılar gibi alt gruplara bölünmüştür. Benzer şekilde Nakşibendilik tarikatı İskenderpaşa, İsmailağa, Erenköy, Menzil gibi hareketlere bölünmüştür.

1970'lere doğru dini gruplarda görülen farklılaşmalar, siyasal alanda da kendini göstermektedir. Daha önceleri sol partiler karşısında sağ partileri dolaylı yönden destekleme politikası izleyen İslami kesim, siyasi arenaya daha da yaklaşmış ve kendi siyasal partilerini kurmuşlardır. Bu konjunktürel ortamda İslami kesim sağ cemahta kurulan milliyetçi, İslamcı, muhafazakar partilere dağılarak siyasal olarak bölünmüşlerdir. Bu dönemde İslami kesimde nurcu gruplardan bazıları Adalet Partisini, bazıları MHP'yi, bazıları MSP-MNP'yi desteklemişler, bazıları siyasetten uzak durmayı tercih etmişler nihayetinde farklı siyasi görüşleri nedeniyle ayrışmışlardır.

1950'den önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı destekleyen cemaat ve tarikatlar, 1950'den sonra Demokrat Parti'yi, 1960 ihtilalinden sonra da Adalet Partisi ve ANAP gibi sağ partileri desteklemişlerdir. Kara'ya göre, cemaat ve tarikatların çok partili dönemde DP, AP, ANAP gibi sağ partileri desteklemesi varlıklarını sürdürebilmek için bir şemsiyeye, devlet şemsiyesine ihtiyacı ile açıklanabilir (Kara, 2009: 325). Dolayısıyla cemaat ve tarikatlar tek parti iktidarındaki baskıyı izale etmek ve dini alandaki özgürlükleri genişletmek amacıyla

İktidara gelmesi muhtemel sağ partileri destekleme yolunu tercih etmişlerdir. Tek parti döneminde baskılanan dindar kesim için demokrasinin kanalları, toplumsal taleplerini dile getirmek için en meşru yol olmuştur. Bu bağlamda Türkiye’de çok partili hayat tecrübesi merkezden uzak yaşayan dindar kesimlerin politize olmasını sağlamıştır. 1950’den sonra sağ partilere verilen destek veya yapılan örtülü ittifaklar sayesinde dindarlar merkeze ve iktidara yakınlaşmak için bir fırsat elde etmişlerdir. Dönemin sağ siyasi partileri iktidar sahibi olmak ve iktidarda kalmak için oy deposu olarak gördüğü tarikat ve cemaatleri dikkate almak zorunda kalmış, kütleli dini grupları temsil eden belli sayıda milletvekili için mecliste sandalye ayırmışlardır.

İslami kesimdeki dini ve siyasi ayrışmalar gençler üzerinde de etkisini göstermiştir. Aktivist İslamcı gençler 1970’lerde MTTB, Milli Mücadeleciler, Ülkücüler, Akıncılar gibi gruplarda öbeklenmişler; bu gençler kendi mecralarında dağınık bir vaziyet almışlardır. Daha çok üniversite gençliğinde tabanını bulan bu gençlik oluşumları siyasi ve toplumsal meselelere dergiler yoluyla genellikle fikir ve hareket ağırlıklı muhalefet geliştirmişlerdir. Bu farklı oluşumların arka planında dünyadaki soğuk savaş rüzgarlarının ve komünizm söyleminin etkisinin bulunduğu da belirtilmelidir.

Bu dönemde İslami kesimin en önemli figürü olan Necip Fazıl Kısakürek, çıkardığı *Büyük Doğu* dergisi ve konferanslarıyla milliyetçi-maneviyatçı-mukaddesatçı bir gençliğin canlanmasına katkı sağlamış; İslamcı gençlerin etkili sesi olmuştur. Sezai Karakoç’un *Diriliş* söylemi etrafındaki çalışmaları İslami gençliğin fikri derinliğini artıran bir etki yaratmıştır. Düşünsel-aktivist İslamcılar içinden ancak 1970’lere doğru Milli Nizam Partisi gibi siyasal bir oluşum çıkabilmiştir. Bu siyasi hareket milliyetçi kanattan ayrı bir çizgi olarak *Milli Görüş*, *Adil Düzen* mottosuyla farklı isimler altında Türkiye siyasetinde günümüze kadar inişli çıkışlı etkinliğini devam ettirmiştir.

1.6.5. 1960'lardan Sonra Tercüme Eserlerin Türkiye'ye Yansıması: Devlet, Ümmet Söylemi ve Toplumsal Farklılaşmalara etkisi

1960'lardaki siyasi ve toplumsal süreçte Türkiye'de dindar camiayı etkileyen en önemli farklılaşma noktalarından birisi İslam dünyasından yapılan tercüme çalışmalarıdır. Aslında tercüme faaliyetleri az veya çok sayıda her dönemde yapılmıştır. Fakat 1960'lardan sonra yapılan tercüme faaliyetlerinin yönü ve Türkiye'deki İslamcı camiada düşünsel kırılmalara ve farklılaşmalara yol açması nedeniyle önem arz etmektedir.

1960'lardan sonra şehirleşmeye başlayan dindar camia okur-yazar ve entelektüel bir kitleye doğru evrilmeye başlamış, bu durum İslami kimlikli yayınevlerinin dergi-kitap yayıncılığında mesafe kat etmesi sonucunu doğurmuştur. İslami kimlikli yayınevleri bu okur kitlesinin yönünü tercüme eserler yoluyla İslam dünyasındaki selefi-eylemci hareketlere çevirmiştir.

Yayınevleri İslam dünyasındaki dini hareket önderlerinin çalışmalarını tercüme ederek Mısır, Pakistan, Suriye, Hindistan gibi ülkelerdeki selefi söyleme sahip dini hareketlerin ve düşüncelerin Türkiye'de tanınmasına ve tartışılmasına yol açmıştır. Mısır'dan Hasan el Benna ve Seyyit Kutup, Pakistan'dan Ebu'l ala Mevdudi, 1980'den sonra İran'dan Ali Şeriatî okumuş İslami kesimde eserleri tercüme edilen yazarların başlıcaları olmuştur. Bu isimleri Said Havva, Fethi Yeken, Muhammet Kutup, Abdulkadir Udeh gibi isimler takip edecektir.

Bu dönemde dindar kesimin öğrenci yurtlarında ve evlerinde haftalık olarak düzenlenen sohbetlerde yukarıda belirtilen yazarların tercüme kitapları yoğun olarak okunmakta ve tartışılmaktadır. Pakistan'lı Mevdudi'nin *Kur'ana Göre Dört Terim*, Mısırlı Seyyit Kutub'un *Yoldaki İşaretler* kitapları dönemin İslamcı gençleri arasında başucu kitapları olmuştur. Bu kitaplar farklı yayınevleri tarafından çevrilerek onlarca kez baskı yapmıştır. Bu dönemde haftalık mutad sohbetlerde "*Hak Dini Kuran Dili*" gibi yerli tefsirler pek rağbet görmemiş, Mevdudi'nin *Tefhim'ul Kur'an* ve Seyyid Kutub'un *Fi Zilal'il Kur'an* adlı çeviri tefsirleri revaç bulmuştur.

Bu çeviri eserlerin genel içeriği modern dönemdeki ulus-devlet yöneticilerine

karşı muhalif söylemler barındırmaktadır. Çünkü Hindistan'ın İşgali ile başlayan yönetim tecrübelerinde Müslümanlar azınlıkta kalmış ve sömürge durumuna düşmüş, Afrika ülkelerinde sömürgecilik yaygınlaşmıştır. Ortadoğu'daki İslam ülkelerinde bağımsızlık sonrası yapılan ulus-devlet uygulamalarında Müslümanlar fikri bunalım ve gerginlik yaşamışlardır. Bu trajediler İslam ülkelerindeki hakimiyet ve devlet anlayışında sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Nihayetinde bu çeviri eserlerin ortaya çıktığı coğrafyadaki trajediler ve anlayışlar tercüme vasıtasıyla Türkiye'deki İslami kesimi etkilemeye başlamıştır.

1960'lardan sonra Türkiye'deki İslamcı kesim, içinde yaşadığı ulus-devlete karşı eleştirel söylemlerini bu eserler üzerinden dile getirme çabası içinde olmuştur. Yanı sıra tek parti döneminde baskılanan dindar camianın devlete olan küskünlüğü, İslam dünyasındaki fikri önderlerin ulus-devletlere olan muhalif söylemleri ile aynı noktada birleşmiştir.

1970'lerden sonra İslamcı okur kitlelerine sunulan *okunacak kitaplar* listelerinin başlarında yukarıda belirtilen selefi anlayışı öne çıkaran tercüme eserler bulunmaktadır. Şentürk'e göre bu dönemde tercüme kitaplar vasıtasıyla Türkiye'de İslami kesimde çok fazla gündem olmayan darul-harp, darul-İslam, mustazaf, müstekbir, tevhid, cihat, tağut, belam, hicret, ilah, Rab, biat gibi kavramlar gündeme gelmiş ve İslamcı genç-okur kesiminde bu kavramlar tartışılmaya başlanmıştır (Şentürk, 2015: 461). Geçmiş dönemlerde İslam düşüncesinde itikadi konular içinde bulunan bu kavramlar, 1960'lardan sonra İslam dünyasından yapılan tercüme kitapların etkisiyle Türkiye'de siyasi bir içerik kazanmıştır. Yeşil'e göre 1970'lerden sonra çıkan Tevhid, Şura ve Hicret dergi/gazetelerinde İslami dönüşümü sağlamak amacıyla *Vatan, millet, demokrasi, milliyetçilik, uzlaşmacılık, hilafet, devlet, ibadet, rab, şirk, tağut, mustazaf, müstekbir, ümmet, dar'ul harp, dar'ul İslam, Cuma namazı, diyanet, kavmiyetçilik, sağcılık, solculuk, laiklik, Atatürkçülük, emperyalizm, kapitalizm* gibi kavramlar yeniden tanımlanmıştır (Yeşil, 2011).

Türkiye'de 1960 ve 70'li yıllarda İslam dünyasından yapılan bu tercüme eserlerin etkisiyle İslamcı hareketler, içinde yaşadıkları toplumu Mevdudi ve Seyyid Kutup'tan esinlenerek "*cahiliyye toplumu*" olarak tanımlamaya başlamışlardır.

Geleneksel İslam anlayışı ile modern dönem siyaseti arasında tam bir uyum sağlayamayan ve fikri dalgalanma yaşayan aktivist İslamcı kesim, toplumun geleneksel yaşam biçimini *cahiliye* söylemiyle dışlama yolunu tercih etmiş, dolayısıyla toplum ve gelenek ile aralarında mesafe oluşturmuştur. Bu noktada İslamcı kesim Mısır İslamcılığının yaşadığı özgül trajediyi Türk toplumuna taşımış, geleneksel devlet söylemini yeniden tanımlama yoluna gitmişlerdir. İslamcı kesim geçmiş dönemlerdeki Selçuklu-Osmanlı devlet tecrübesini yok saymışlar, saltanatı zulüm, baskı ve zorba yönetimi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla “*Allah’ın indirdiği hükümlerin dışında kanunlarla hükmeden*” geleneksel ve modern dönemdeki bütün devlet uygulamalarını *tağuti düzen* olarak nitelendirmişlerdir. Bu durumun bir neticesi olarak aktivist İslamcılar geleneksel İslam düşüncesinin teklif ettiği devletin ve toplumun sürekliliği yerine, devlete ve topluma yeniden şekil verme ideasıyla hareket etmeye başlamışlardır. Milliyetçi, Maneviyatçı, mukaddesatçı gelenekten gelen İslamcı kesim o dönemin (1970-80 arasında) Türkiye’inde Demokrasi, kapitalizm, komünizm gibi ideolojik kamplaşmalardan söylem olarak etkilenmiş gözükmektedir. Diğer taraftan o dönemin İslamcıları toplumu ve geleneksel uygulamaları hizaya getirme ve dönüştürme amacı güden tutumlarıyla karşıt söylem geliştirdikleri Cumhuriyet ideolojisine benzer bir anlayış sergilemişlerdir.

1970’lerden sonra İslam’ı siyasal söylem haline getiren İslamcı aktivist kişi ve gruplar dergi ve gazetelerde toplumun geleneksel din anlayışını, dini değerlerini, hassasiyetlerini sorgulamış, küçümsemiş (Kara, 2009: 192) hatta görmezden gelmişlerdir. Ayrıca tek parti döneminde toplumun dini devamlılığını sağlayan ve varlığını örtülü şekilde devam ettirmiş olan tarikatlar, 1970’lerden sonra vülgarize bir söylemle eleştiri konusu yapılmıştır. İslami hareket *Cahiliye* söylemiyle tarikatların toplumu tembelliğe ve sorgusuz itaate yönlendirdiğini varsaymış ve tarikat oluşumlarını küçümsemiştir.

Bir diğer dikkat çekici husus ise, İslam dünyasından çevrilecek eserler seçilirken siyasi ve toplumsal dönüşümü içeren eserlere öncelik verilmesidir. Bu eserlerden gelen anti-sömürgeci ve anti batıcı söylem ile İslami kesimdeki sabır ve temkini tavsiye eden hakim dil, devrimci ve muhalif bir çizgiye kaymıştır. Bununla

birlikte İslamcı kesimin Batı toplumundaki kapitalist hayatı çözümlen ve Batı toplumuna muhalefet geliştiren marksist ideolojiden de etkilendiği anlaşılmaktadır. Böylelikle 1970'lerde Türkiye'de diğer ideolojik fraksiyonlar gibi siyasi ve toplumsal dönüşümü hedefleyen İslami gençliğe dış referanslı bir rota tayin edildiği görülmektedir. Bu eserler yayımlanırken Türk toplumunun tarihi ve kültürel geçmişi önemsenmemiş ve herhangi bir süzgeçten geçirilmemiştir. Bu eserlerden intikal eden Mısır, Pakistan, kökenli siyasi-selefi fikirlerin halk katmanında özellikle cemaat ve tarikatlar çevrelerinde yankı bulamaması, bu fikirlerin yerli olmamasıyla açıklanabilir. Buradan hareketle 1960'lardan 1990'lara kadar İslam dünyasından yapılan selefi düşünce eğilimli tercüme faaliyetlerini operasyonel olarak değerlendirmek mümkündür.

Türkiye'deki İslamcı hareketlerin İslam coğrafyasından ithal ettikleri söylemlerle toplumun geleneksel din anlayışını küçümsemeleri nedeniyle, ileriki yıllarda kurulacak olan İslami yönelimli siyasi partiler toplumun genelinden taraftar toplayamayacaklardır. Bu yüzden çok partili hayatta siyasal İslamcı partiler sağ siyasi cenahın bir parçası olarak kalmışlar, ancak koalisyon hükümetleriyle iktidara yakınlaşabilmişler, genellikle siyasi sistem içinde muhalefet kanadında yer bulabilmişlerdir.

Yıldırım'a göre Türkiye'de 1970 ve 80'lerdeki İslami devlet, İslami hareket ve İslami yönetime ilişkin tartışmalarda tercüme eserlerin etkisiyle köklü bir yönetim geleneğine sahip olan Selçuklu ve Osmanlı tecrübesi yer almamış, bu nedenle sömürgecilik sonrasında oluşan devletlerin refleksi hakim olmuştur (Yıldırım, 2015: 93). Bu nedenle Türkiye'de yapılan tercüme eserlerin etkisiyle İslamcı gruplar, geleneği ve toplumsal tarihi parantez içine alarak anakronik bir durum içine düşmüşlerdir.

Cumhuriyetin kurulması ve hilafetin kaldırılmasıyla birlikte buharlaşan ve I. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında Osmanlı'ya dişe dokunur bir faydası dokunmayan ve gittikçe işlevini yitiren ümmetçilik anlayışı, tercüme eserlerle İslami camiada yeniden gündeme gelmiştir. Ümmetçilik anlayışı ile birlikte Türk toplumundaki yerleşik din anlayışlarına muhalefet İslami kesimde yaygınlaşmış, İslami kesim

içinde mezhep yaklaşımını göz ardı eden söylemler görülmeye başlanmıştır (Birişik, 2013: 391). Bu dönemde mezhepleri yok sayma ve dinde tektipleştirme fikri, tarihte olduğu gibi Kuran ve sünnete dönmeyi savunan *arınmacı*, *selefiyeci* yaklaşımlarla ve ilk dönem İslam toplumuna yapılan vurgularla benzerlik göstermektedir. Çünkü modern dönem selefi din anlayışına göre ilk dönem İslam toplumunda ne mezhep, ne cemaat, ne de tarikat vardır. Tarih içinde oluşmuş mezhepler, tarikatlar ve cemaatler modern selefi anlayışa göre dinin donuklaşmasını sağlayan kurumlardır. Dolayısıyla 1970'lerde Türkiye'de dış referanslı selefi din anlayışının İslami hareket içinde makes bulması, geçmiş dönemlerde İslam'ın tarihi tecrübelerinde ortaya çıkmış olan, kültüre ve iklime göre hayatı algılama ve yaşama kalıpları bakımından geniş bir farklılıklar manzumesini (mezhep, meşrep, tarikatları) yok saymıştır. Kara'nında belirttiği gibi, İslamcı söylemin mezhepleri yok sayan ve toparlayıcı, kuşatıcı gibi gözükken ümmetçilik anlayışı aslında memleket, devlet, toprak gibi kavramların din için önemini zayıflatmış ve dağıtıcı bir etkiye neden olmuştur (Kara, 2009:368). Günümüzde katı selefi anlayışın egemen olduğu dini gruplarda mezhepler üstülük üst düzey bir söylem olarak algılanmakta, halkın dini yaşam örüntülerinden olan tarikat ve cemaatlere bağlı olmak ise yerilmektedir. Bu selefiyeci söylemin nüvelerini halen ilahiyat çevrelerinde, İslamcı okur-yazar ve entelektüel kesimlerde görmek mümkündür.

Ayrıca tercüme eserlerin Ortadoğu'dan ülkemize naklettiği katı ve dar görüşlü selefi söylem neticesinde Selçuklu-Osmanlı tecrübesinden bu yana Hanefi-maturudi çizgide şekillenen ve milliyetçi maneviyatçı bir karaktere sahip dindar camia tarafından 1960'lardan sonra devlet, vatan, millet, yöneticiye itaat gibi kavramların içeriği sorgulanmaya başlanmıştır. Devlet nedir? Vatan neresidir? Yaşadığımız topraklar İslam devleti midir? Zalim idareciye itaat edilir mi? Dini esaslara göre oluşturulmayan anayasaya tabi olmak küfre götürür mü? Bu ve benzeri ithal edilmiş sorular, dindar gençlerin dini sohbetlerinde gündemi işgal etmektedir.¹⁰ Bu sorgulamalar İslami kesimin din anlayışındaki farklılaşmaların uzantılarını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü geçmişten bu yana devleti sahiplenen ve

10 - Bu konuda daha detaylı bilgi için 1970'lerin sonlarında yayınlanan, Tevhid, Şura, Hicret gibi İslamcı dergilere bakılabilir (Bkz. www.idp.org.tr).

“zalim” bile olsa devletin bekası ve kamu düzeni için mevcut idareciye itaati tercih eden Sünni çizgideki dindar camia, politik bir zemine kayarak siyasal-eylemci bir karaktere bürünmüştür. Geleneksel “*devlet-i ebed-i müddet*” söylemi sorgulanır hale gelmiştir. Bu dönemden sonra her durumun “İslami” olanı ve olmayanı önem arz etmeye başlamıştır. 1960’lardan sonra çıkan İslamcı dergi ve gazetelerde “İslami” kelimesi sıfat olarak sık karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; İslami devlet, İslami dergi, İslami düşünce, İslami yaşam, İslami okul, İslami radyo, İslami parti gibi...

1960’lardan sonra yapılan tercüme faaliyetleri ve Türkiye’ye nakledilen Ortadoğu kökenli selefi söylemin etkisiyle politik ve eylemci bir karaktere bürünen İslami kesimde “İslam devleti” tartışmaları artmıştır. Bu tartışmalar sonucunda 1950’lerde Kemalizm’e ve tek parti uygulamalarına karşı Demokrat Parti ve Adalet Partisi şemsiyesi altında topyekûn bir muhalefet gücü oluşturan İslamcı-muhafazakar-milliyetçi-maneviyatçı ana gövde parçalanmıştır. Çünkü o dönemde milliyetçilerin, muhafazakarların, cemaat ve tarikatların “İslam Devleti” gibi bir endişesi ve sorunları bulunmamaktadır. Çünkü bu yerli anlayışların tarihe, zamana, mekana ve toplumsal değişime attıkları anlam farklıdır. Bu topraklar zaten Müslüman beldesidir ve devletin bizzat kendisi modern dünyada Müslümanlığın temsilcisi olarak kabul edilmekte, yalnızca yöneticilerin İslami hassasiyetleri zayıf görülmektedir. Dolayısıyla 1960’lara kadar muhafazakar-milliyetçi-mukaddesatçıları kapsayan büyük bir ana gövde; 1960’lardan sonra ortaya çıkan bu selefi söylemin etkisiyle İslamcılar, milliyetçiler, muhafazakarlar, milli görüşçüler, ülkücüler, cemaatler, tarikatlar gibi farklı kollara ayrılarak küçük parçacıklara dönüşmüşlerdir. Bu anlamda 1960’lardan sonra görülen Mısır ve Pakistan kökenli selefi din anlayışları Türkiye’deki İslami kesimi bütünleştirmemiş, aksine siyaset ve din anlayışı açısından İslami kesimin farklılaşmasına ve giderek bölünmesine neden olmuştur.

Bu dönemde selefi söylemin etkisiyle dikkat çeken dini farklılaşma örneklerinden birisini 1960’lı yıllarda ortaya çıkan Ercüment Özkan liderliğindeki Hizbü-t Tahrir¹¹ hareketi oluşturmaktadır (bkz. Elmas, 2008) Aslında Hizbü-t Tahrir,

11- Dini Farklılaşmanın uç bir örneği olan Hizbü-t Tahrir, Filistin kökenli Takiyyuddin en-Nebhani

Filistin ve Ürdün kökenli bir hareket olmasına rağmen, 1960'lı yıllardaki tercüme hareketleriyle birlikte Türkiye'de marjinal düzeyde kendisine siyasi-ideolojik zemin bulabilmiştir. Bu anlamda 1960'lı yıllarda tercüme hareketleri vasıtasıyla Ortadoğu kökenli dini hareketlerin Türkiye'deki dini yapıları etkilemesine ve İslami gençliğin din anlayışındaki farklılaşmalara Hizbü-t Tahrir hareketi dikkat çekici bir örnektir.

Konuyu özetlemek gerekirse, İslam dünyasının farklı bölgelerinden yapılan tercüme söylemleri olarak İslami kesimin din, devlet, millet ve toplum anlayışını etkilemiştir. Her koşulda "İslami" olma kaygısıyla devlet, millet, vatan gibi kavramlar siyasi ve ideolojik bir içerik kazanmıştır. Devlet kavramı ötekileştirilmiş, toplumun din anlayışı "cahiliye toplumu" söylemiyle dışlanmış, realitelerden kopuk bir ütopye dünya oluşturulmuştur. Bu siyasal-dinsel söylem İslami kesimin din ve toplum anlayışlarında farklılaşmalara neden olmuştur. Bu dönemde toplumu dönüştürmek için devlet idaresine doğrudan veya dolaylı yönden hakim olmak gerektiği tartışılmaya başlanmış, devlet muhalifi söylemler artmaya başlamıştır. Ayrıca 1960'lardaki tercüme hareketlerinin başlaması, dindarların kitlesel olarak büyümesi, kentleşme ve demokratik kültürün yaygınlaşmasıyla İslamcı kesimde devlete ve yönetime olan talepler intikal etmiştir. Bundan sonra ortada dönüştürülmesi gereken bir devlet, ıslah edilmesi gereken cahiliye adetlerinin hüküm sürdüğü bir toplum vardır. 1970'lere doğru farklı kümelere ayrılan siyasal-aktivist İslamcı gruplar doğrudan siyaset içine girmeye başlamışlar, bazıları siyasi parti kurma yoluna gitmişlerdir. Bu dönemde milliyetçi-muhafazakar-dindar kesimin farklı partilere ve farklı dini gruplara bölünmeleri soğuk savaş döneminde ideolojik akımların birbiriyle mücadele ettirildiği politik ortama zemin hazırlamıştır.

tarafından Kudüs'te kurulmuş siyasi bir partidir. Bu hareket hilafet devleti altında tüm Müslümanları birleştirme hedefi gözetmekte olup, toplumun dönüşümünde parti metodunu benimsemiştir. Bu parti üyeleri sadece sözlü ve yazılı propaganda yapmış, kurulduğundan bu yana şiddet eylemlerine karışmamıştır. Ortadoğuda kuracağı sözde hilafet devleti için 1960'larda Türkiye'yi eyalet ilan etmiş, bu tarihten sonra Türkiye'de adını duyurmuştur. Günümüzde halen Türkiye'de çok az sayıda sempatizanı bulunmaktadır (Elmas, 2008).

1.6.6. 1980 - 1990 Arası Dönemde İslami Kesimde Görülen Devlet Söylemi ve Dini Farklılaşma Alanları

1960'lerden önce daha çok kırsal alanda yer alan, şehirlerde fazla görünür olmayan cemaat ve tarikatlar tarafından bireylerin dindar ve donanımlı Müslümanlar olarak yetiştirilmesiyle dolaylı yönden bir toplumsal dönüşüm amaçlanmış, toplumun dönüşmesiyle devlet yönetiminin doğal olarak dönüşeceği düşünülmüştür. Bu anlamda 1970'lere kadar İslami kesimi temsil eden tarikat ve cemaatler genel olarak toplumsal dönüşümde tümevarımcı bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bu amaçla dergiler, kitaplar ve gazeteler vasıtasıyla bireyi eğitmek için sohbet ve metin merkezli bir yol izlemiştir. İslami içerikli dergiler ve kitaplar mahalli toplantılarda bir grup lideri eşliğinde metin olarak takip edilmiştir. Böylelikle dindar kesim, darbe ve muhtıralarla rutin olarak önü kesilen siyasal partiler yerine dernek, vakıf gibi sivil oluşumlar içinde mobilize olma yolunu tercih etmişlerdir.

İslami kesim içinde cemaat ve tarikatlardan siyasi duruşlarıyla ayrılan aktivist İslamcı hareketler özellikle 1970'lerden sonra tümevarımcı yaklaşımdan farklı olarak siyasi ve toplumsal dönüşümde yukarıdan aşağıya doğru(tümdengelimci) bir metodu tartışmaya başlamışlardır. Bu yıllar dünyada komünizm, sosyalizm gibi devrimci hareketlerin yaygınlaştığı yıllardır. 1980'lere doğru dünyadaki devrimci-ideolojik hareketlerin rüzgârından Türkiye'deki aktivist İslamcı kesimde etkilenmiştir. 1979'da komşu ülke olan İran'da gerçekleşen "İslam Devrimi" ise bu devrimci rüzgarın şiddetini artırıcı bir etki yaratmıştır.

İran İslam Devrimi Türkiye'deki radikal İslamcı gençler açısından, devleti ele geçirmek suretiyle dönüşümün sağlanacağına ilişkin büyük bir motivasyon sağlamıştır (Yıldırım, 2015: 124; Bulut, 2005: 923). 1960'lerden sonra İslam dünyasından yapılan tercüme eserler ve İslamcı hareketlerin çıkardığı dergiler yoluyla keskinleşen İslamcı kesim, İran devrimiyle birlikte devletin doğrudan ele geçirilerek toplumun iktidar yoluyla dönüşümünün mümkün olabileceğine inanmışlardır. Bu bağlamda geçmişten bu yana devlet idarecilerinin olumsuz tutumlarına karşı sabır ve temkini esas alan, dönüşümü zamana yayan geleneksel hakim söylem, 1980'lere doğru daha devrimci bir söyleme doğru kaymaya

başlamıştır. Mert'in de belirttiği gibi, İran Devriminin hemen ertesinde Türkiye'de radikal-eleştirel bir rüzgâr esmiş, İslâmî kesimin yayın organlarının birçoğu İran devrimine sempatiyle yaklaşmış, bazı radikal çevreler devrimin ilk on yılını hararetle destekleyen bir dil kullanmışlardır (Mert, 2005: 414). Nitekim dönemin İslamcı yayınlarından *Tevhid Gazetesi* ilk sayısının çıktığı 1979 yılında şu manşetle okur karşısına çıkmıştır: “*İran’da Zafere Duacıyız*” (bkz. www.idp.org.tr/dergiler/tevhid). Bu bağlamda 1980’den sonra Türkiye’deki İslamcı kesimin fikir ve eylem açısından İran İslam Devrimi’ne sıcak bakması ve düşünce olarak bu devrim sürecini idealleştirmesi, İslamcı kesimin devlet yönetimine ilişkin taleplerini ve söylemlerindeki değişikliği göstermektedir. Dolayısıyla 1970’lere kadar genel olarak milliyetçi, muhafazakar, maneviyatçı, gelenekçi, devletçi din anlayışlarına sahip olan dindar kesim, 1960’lardan sonra İslam dünyasından yapılan tercümelemlerin etkisiyle Seyyid Kutup ve Mevdudi’nin “İslam devleti” söylemini sahiplenmiş, 1980’lere doğru İran İslam Devrimi’nin rüzgarıyla daha eylemci ve siyasal İslamcı hareketlere dönüşmüştür. Bu bağlamda İran devrim süreci Türkiye’deki İslamcı camianın söylemlerinde sertleşmelere neden olmuştur. Bu dönemde “*Şeriat Devleti*”, “*İslami gençlik*”, “*İslami hareket*”, “*Tevhid Mücadelesi*”, “*Tevhidi uyanış*”, “*İslami şuur*” gibi tamlamalar dönemin İslamcı dergilerin kapaklarında söylem olarak sık görülmektedir (bkz, www.idp.org.tr/dergiler).

1980’lere doğru Türkiye’de Sokak olaylarının artması ve sağcı, solcu, milliyetçi görüşe sahip Üniversiteli gençlerin kavga ve çatışmalarda kaybedilmesi askerinin yönetime el koymasıyla sonuçlanmıştır. 12 Eylül darbesi sağcı veya solcu fark etmeksizin sahada olan bütün ideolojik fraksiyonları bıçak gibi kesmiş, bir anda sokak kavgaları ve ölümler de durmuştur. Darbeden sonra solcular ve milliyetçilerle beraber İslamcı kesim darbenin etkilerine maruz kalmıştır. İslamcı gençlik içinde görülen İran devrimine benzer dönüşüm hayalleri, 1980 askeri darbesinin gerekçelerinden birisini oluşturmuştur. Bu bağlamda 1980 askeri darbesi devlete talip olan siyasal-aktivist dini grupların muhalif söylemlerini ve aktivist duruşlarını bertaraf etmiştir.

1980 darbesinden önce devleti ve toplumu koruma refleksiyle komünizmle mücadele refleksi içinde olan İslamcı ve milliyetçi kesim, darbeden sonra devlet kademelerinden, üniversitelerden ötelenmiş, partileri kapatılarak iktidar çevresinden uzaklaştırılmış ve hapislerde yatmışlardır. Bu durumun etkisiyle 1980 askeri darbesinden sonra İslamcılar ve ülkücüler devlete küskün bir tavır almışlardır.

İslamcıların devlete olan bu küskünlüğü ileriki yıllarda onunla dolaylı yönden mücadelenin olumlanmasına yol açan bir etki yaratacaktır. Şentürk'e göre 1980 darbesinin ertesindeki tartışmalar İslamcı kesimdeki milliyetçi-muhafazakar anlayışın zayıflamasına neden olmuş, devleti önceleyen Osmanlı anlayışı yerini, devleti sorgulayan bir anlayışa bırakmıştır (Şentürk, 2015: 633). Türkiye'deki İslami hareketler tercüme eserlerin ve İran devriminin etkisiyle hakim devletin mutlak anlamda İslami görülmemesinin zeminini hazırlamıştır. Bu dönemden sonra İslamcı camia içindeki egemen anlayış; toplumun dönüşümü için tek tek bireylerin eğitilmesi yerine, siyasi araçlar yoluyla doğrudan devlet yönetimine (iktidara) gelerek toplumsal dönüşümün sağlanması esas olacaktır.

1980 darbesinden sonraki yıllarda İslamcı gruplardan bazıları devlet yönetimine olan talep nedeniyle siyasi partilerde mobilize olmuşlar, darbeden sonra kurulan ve genellikle kendi görüşlerine yakın olan veya kendini ifade imkanı bulduğu irili ufaklı sağ partilere yakınlaşmışlardır. Bu bağlamda ana akım dindar camia için daha önceleri toplumsal talepleri dile getirmek için tercih edilen siyasi partiler, 1980'den sonra devlet yönetimine ulaşılmasında makul araçlar olarak görülmeye başlanmıştır. Bazı dini gruplar ise devlet yönetimini ötekileştirerek siyasi ve demokratik araçları kullanmayı reddetmişlerdir. Bu gruplar zamanla tekfiri bir çizgiye kayarak dini açıdan radikalleşme ve savrulma yaşamışlardır.

1.6.7. 1980'ler Türkiye'sinde Selefi Anlayışın Nüveleri

İslamcı kesim içinde 1970'lerde kullanılmaya başlanan *Daru'l Harp*, *Daru'l İslam* ve *hakimiyet* kavramları 1980 askeri darbesinden sonra bazı dini gruplar tarafından yeniden ve daha yoğun tartışılmaya başlanmıştır. Bu aslında İslam

dünyasından gelen selefi cereyanın Türkiye’de canlılığını koruduğunu göstermektedir. Tartışmanın mihenk noktasını; *Türkiye İslam beldesi midir, küfür beldesi midir?* sorusu oluşturmaktadır. Çünkü bu soruya “*Türkiye daru-l harptir*” cevabı verildiği takdirde, hakim devlet otoritesiyle mücadele edilmesinin (şer’i hukuk açısından) mümkün olabileceğine dair kapı aralanacaktır. Cemaat ve tarikat çevreleri hakim devleti sorgulayan bu anlayışa olumlu bakmaz iken, aktivist dini grupların bir kısmı bu fikirleri dergilerde ve gazetelerde işlemeye çalışmıştır. “*Devletin İslamiliği*”ni sorgulayan bu selefiyeci anlayışın yankıları toplumda zaman zaman küçük dalgalar şeklinde karşılığını bulabilmiştir. Yıldırım’ın belirttiği gibi 1980’lerde İstiklal Marşı okunduğunda ayağa kalkılma, saygı duruşu ve istiklal marşı söyleme konusunda konulan tavır, Andımız’ın reddedildiği, Atatürk kelimesinin kullanılmadığı, Anıtkabir’in niteliğinin sorgulandığı bir dönem olarak tüm radikal fikirler İslamcı kesimin geneline yayılmıştır (Yıldırım, 2015: 263).

Özellikle 1980’lerden sonra Türkiye’deki laik eğitimi beğenmeyen aileler çocuklarını Mısır, Pakistan, Suriye, Suudi Arabistan, Ürdün gibi ülkelere eğitim için göndermeye başlamışlardır. Ezher’de öğrenim gören çok sayıda Türk öğrenci bu süre içerisinde Ezher’de örgütlenen İhvan hareketi ile de tanışma imkanı bulmuşlardır (Bırışık, 2013: 391). O dönemin İslami camiasında Mısır el-Ezher Üniversitesi mezunu olmak talep edilen bir imajdır. Koca’nın belirttiğine göre o dönemlerde Suudi Arabistan tarafından Orta Asya ve Balkanlar gibi Hanefi kültür havzasına mensup ülkelere pek çok öğrenci karşılıksız yüksek burslarla okutulmuş, bu öğrencilerin bir kısmı kendi ülkelerine birer "selefi misyoner" ve "Osmanlı/Türk tarih ve kültürü düşmanı" olarak dönmüşlerdir (Koca, 2015 : 57). Bu ülkelere giden öğrenciler Türkiye’de ülke çapında belli bir etki ve çoğunluk oluşturmaları bile, Türkiye’deki İslami kesimin bir kısmının kendi ülkesini beğenmediğini bu nedenle yönünü İslam ülkelerindeki selefi hareketlere çevirdiğine işaret etmesi bakımından önemlidir.

Aynı tarihlerde İslam ile tarihi-toplumsal köklerinin ayrılması mümkün olmayan Türkiye Cumhuriyeti yönetimini, küfür beldesi (daru’l harp) olarak değerlendiren mikro ölçekli selefi din anlayışları İslami kesim içinde yavaş yavaş

mayalanmaya başlayacaklardır. Bu noktada Türkiye’den Orta Doğu ve Asya’daki İslam ülkelerine doğru öğrenci hareketliliği ile Türkiye’deki İslami kesim içindeki selefi anlayışların yükselme eğilimi göstermesinin aynı döneme denk gelmesi dikkatleri cezbetmektedir. Çünkü İslam ülkeleri ile meydana gelen bu etkileşim neticesinde selefi din anlayışları bazı kesimler tarafından olumlanmış ve benimsenmiştir. Kur’an-ı Kerim meallerinin bu dönemde hiç olmadığı kadar yoğunluk kazanması¹², küfür ve hüküm ayetlerini ezberleyen, sohbetlerde bu ayetleri öne çıkaran eğitimcilerin yaygınlaşması, *İslami davet* ve *irşad* kavramlarının sık kullanılması, Ortadoğu’da yükselen selefi düşüncenin 1990’lar Türkiye’sinde yaygınlaşmasıyla ilişkilidir.

Bu dönemde Türkiye’deki selefi düşüncenin ivme kazanması bazı kırılmalara neden olmuştur. Özellikle 1980’lerde dış konjonktürde İran Devrimi ve Afgan Cihadı, iç konjonktürde ise 12 Eylül darbesiyle tasfiye edilen ve cezaevlerinin ağır koşullarında radikalleştirilen Sünni-Hanefi-Nakşi damar, Anadolu’nun yerleşik din anlayışında kırılmalara neden olmuştur. 12 Eylül askeri darbesinden sonra Türkiye’deki resmi din eğitiminde “mezhepler üstü din eğitimi” şeklinde bir yöntem hayata geçirilmiştir. Bu yöntem Diyanet ve İlahiyatlarda genel bir din çerçevesi olarak benimsenmeye başlanmış, Eş’ari-Şafi ya da Hanefi-Matüridiliğin merkezinde yer aldığı geleneksel Sünnilik terk edilerek Selefiliğin başrol oynadığı bir din anlayışı tercih edilmeye başlanmıştır (Demir, 2015). İslamcı kesimde 1960’lardan sonra okunmaya başlanan Mevdudi ve Kutub’un eserlerindeki selefi anlayış, 12 Eylül ihtilaliyle sekteye uğrsa bile, yankılarını 1980’lerden sonra yine devam ettirmiştir. Bu dönemde Fransa’da eğitim gören İranlı yazar/sosyolog Ali Şeriatî’nin Türkçeye çevrilen kitapları İslamcı gençlerin motivasyonunu yükselten bir misyon icra etmiştir. Özellikle Şeriatî’nin *Medeniyet ve Modernizm* (1980), *İnsanın Dört Zindanı*(1984), *Dine Karşı Din*(1987) ve *Ebuzer*(1987) gibi ismini burada sayamayacağımız birçok kitabı İslamcı gençler arasında sık okunan kitaplar

12 - Seksenli yılların ortalarına doğru telif veya tercüme tefsir ve meallerin yayımında bir hareketlilik gözlenmektedir. Süleyman Ateş, (1975), Ahmet Davutoğlu (1981), Abdullah Aydın, İsmail Cerrahoğlu, Talat Koçyiğit, Celal Yıldırım’ın meal çalışmaları, Mevdudi, Kâşânî, Hicâzî, Râzî, Said Havva ve Seyyid Kutub ve İbn- Kesir’in tefsirlerinin yeni tercümesi bu dönemdeki meal çalışmalarındaki hareketliliği göstermektedir (bkz., Abay, 2012).

olmuştur. Dolayısıyla çevirilerle İslam dünyası ile kurulan yakın temas neticesinde Ortadoğu'daki sömürgecilik sonrası kurulan ülkelerde ortaya çıkan selefi din anlayışı Türkiye'de kendine alan açmış, 1980'den sonra gerçekleşen öğrenci transferleriyle canlılığını sürdürmüştür. Günümüzde İslami kesim içinde varlığını devam ettiren bazı selefi din anlayışlarının kökenleri buralara dayanmaktadır. Halen bu selefi gruplar devlet, hakimiyet, laiklik gibi yönetime ilişkin konularda, 1970-80'li yıllarda mayalanan “*İslam beldesi-küfür beldesi*” söyleminden beslenmeye devam etmektedirler.

1.6.8. 1990'larda İslami Kesimde Farklılaşmayı Kırıkleyen Olaylar

1990'lı yıllara doğru dünyada soğuk savaş dönemi kaybolmaya yüz tutmuş, “*yeni dünya düzeni*” söylemi gündem oluşturmaya başlamıştır. Dünyadaki küreselleşme, liberalizm, çoğulculuk ve sivil toplum ekseninde yaşanan tartışmalar Türkiye gündemini hususen de İslami kesimin gündemini etkilemiştir. Bu doğrultuda küreselleşme, liberalizm, çoğulculuk, medeniyet, insan hakları, sivil toplum, laiklik konularını içeren tartışmalara İslami kesimin entelektüelleri aktif olarak katılmıştır. Bu konulara ilişkin o dönemdeki “Medine vesikası”, “Medeniyetler Çatışması” ve “Tarihin Sonu” gibi tartışmalar hatırlanabilir. Nitekim bu dönemde kitle iletişim araçlarında görülen hızlı gelişme ve yayılma İslami kesimde de etkisini göstermiş, dini içerikli dergilerin yanı sıra entelektüel içerikli dergiler ve akademik yayınlarda da bu kavramlar işlenmiştir. Buna eş olarak 1993'ten sonra İslami kimliği belirgin olan televizyon kanalları kurulmuş, ekranlarda İslamcı aydınlar anılan entelektüel tartışmalarda yer almışlardır.

Dindar kesimde görülen liberalizm ve çok kültürlülük tartışmaları Turgut Özal'ın iktidarda olduğu dönemde ortaya koyduğu dünyaya açılma politikası sonucu meydana gelen ekonomik ve sosyal serbestleşmenin bir yansımasıdır. Şöyle ki; bu toplumsal serbestlik sayesinde İslamcılar kimlik olarak ekonomik ve siyasal alanda kendilerini ifade imkanı bulmuşlardır. Çünkü Özal Milliyetçi, muhafazakâr ve liberal kanattaki farklı toplumsal eğilimleri aynı çatı altında buluşturmuştur (Köker, 2006: 288). Bu farklılıkların buluşmasının verdiği rahatlık ortamı Türkiye'de öteden beri

görmezden gelinen Kürtler ve Alevilerin de tartışmalara katılmalarını ve kimliklerini ifade imkanı bulmalarını sağlamıştır. Nihayetinde 80'lerdeki sağcı-solcu tartışmalarına 90'larda alevi-sunni, Türk-Kürt tartışmaları eklenmiştir.

1990'lı yılların Türkiye'sinde önemli toplumsal farklılaşma noktalarından birisini, basın-yayındaki çeşitlilik ve dindar kesimin ekonomik zenginliği fırsata dönüştürme çabası oluşturmuştur. Özal'ın liberal ideolojisinde sembolleşen konjonktürde, eşitlik ve adalet arayan toplumsal kesimlerde -özellikle yeni yeni şehirleşen kırsal kökenli dindar kesimde- İslami hareket, sivil toplum kuruluşlarıyla kütleli büyüme ivmesi göstermiştir. Özal'ın kamu politikası sayesinde devlet mekanizması karşısında sivil toplum kuruluşları güçlenmiş ve İslami kesim sivil toplum oluşumlarında kendini yeniden ifade imkanı bulmuştur. Bu dönemde dindar kesimi oluşturan çeşitli dini gruplar kendine ait gençlik oluşumları, özel okullar, üniversite yurtları, dergiler, gazeteler, finans bankaları kurmuşlardır. İslami kesim bu dönemde modern hayatın ekonomik ve sosyal imkanlarını sonuna kadar kullanmaya başlamıştır. "*Müslümanlar dünya nimetlerinin en iyilerine layıktır*" söylemi etrafında şekillenen bu gelişmeler dini grupların ayrışmasında ve çoğalmasında kendini hissettirmiştir. Dini gruplar içinden dini yorumlamadaki farklı sesler kendi dergilerini, TV'lerini, radyolarını, gazetelerini çıkararak farklılıklarını ortaya koymaya başlamışlardır. O dönemlerde dindar kesim içindeki ayrışmaları faizsiz finans bankacılığı, başörtüsü ile öğrenime devam edilip edilmeyeceği, kadınların kamuda çalışması, demokrasinin şura ile ilişkisi gibi halen güncelliğini koruyan tartışmalarda görmek mümkündür. Bu tartışmalar İslami kesimin devlet anlayışında yeni bir aşamaya geçildiğini, dahası devlete yakınlaşmaya başladığını göstermektedir. 1970'lerden sonra görülen demokrasi ile İslam arasında yaşanan gerilimler, 1990'lardan sonra demokrasinin olumlanmasına doğru kaymıştır. Bu dönemde demokrasiyi İslam'daki "şura" kavramı ile açıklama çabaları İslami kesimin demokratik düzen anlayışını olumlamaya başladığını göstermektedir. Bunun yanı sıra İslamcılar tarafından demokrasinin olumlanması ve iktidara yakınlaşmada araç olarak görülmesi İslamcılarının devlete olan talepkarlığına işaret etmektedir.

1990'larda demokrasinin olumlanması, ekonomik değişimler, liberal

anlayışlar, ılımlı İslam söylemleri İslami kesimin geneline hakim olurken, 1980'lerdeki selefi anlayış biçimleri toplumdaki varlığını korumuşlardır. Bu selefi anlayışlar 1990'lardan sonra kısmen törpülenmiş olmakla birlikte, dip dalga halinde toplumda varlığını devam ettirmişlerdir. “*Hak geldi, batıl zail oldu*”, “*Hakimiyet Allah'ındır*”, “*Tek yol İslam*”, “*Hak yol İslam*” gibi söylemlerin taraftar bulması İslami kesimde selefi anlayışın devam ettiğini gösteren işaretlerdir.

1990'lardan sonra İslami kesimdeki selefi çizgiyi anlamak bakımından Müslüman coğrafyalarda meydana gelen bazı olayların Türkiye'deki yansımaları ipuçları vermektedir.

1993 yılında Bosna-Hersek'te meydana gelen savaşı Türkiye'deki İslami kesim yakından takip etmiştir. Bosna savaşıyla birlikte Türkiye'deki birbirinden farklı dini gruplar Bosnalı Müslümanlara nakdi yardım için seferber olmuşlardır. Camilerde, derneklerde, Kur'an kurslarında, mahalle sohbetlerinde Bosna-Hersek için yardım kampanyası başlatılmıştır. Bu yardımlaşma nedeniyle tarikat ve cemaat yapısı içindeki dini grupların ortak bir paydada buluştukları görülse bile her grup kendi kimliğini öne çıkarmaya çalışmıştır. Toplanan yardımların kurumsal bir mekanizma yerine dağınık dernek ve vakıflarda toplanması bu durumu açıklamaktadır. Ayrıca toplanan nakdi yardımların devlet mekanizmaları yerine, sivil aracılık yöntemleriyle nakledilmesi dini grupların dağınıklığını göstermesinin yanında, devlet organlarına tam olarak güvenmediklerinin de işaretidir.

1990'ların ortalarında dini grupların İslam coğrafyasına olan yardım seferberliği ümmetçilik anlayışının zayıf bir damar olarak canlılığını koruduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü yardım toplama amacına yönelik vurgularda “*Müslüman coğrafya*”, “*Ümmetin mazlumlari*”, “*Uyan ey İslam Ümmeti*”, “*Bosna Kan Ağlıyor*” söylemleri İslami kesimdeki ümmet anlayışını uyandırmaya yönelik vurguları göstermektedir. Türkiye'de İslami kesimin Bosna Savaşı'ndaki yardımlaşma seferberliğinde ümmetçi bir söylem etrafında mobilize olmasındaki ana etken bu savaşın bir “*İslam-küfür*” savaşı olarak okunmasıdır. Balkanlar'daki Osmanlı bakiyesi olan Bosna-Hersek'teki savaş “öteki” kabul edilen Batı ülkeleri tarafından görmezden gelinmiş, bu yüzden Sırp ve Hırvatlar ile Batılılar

özdeşleştirilmiştir. Dolayısıyla Bosna Savaşı İslamcı kesim tarafından “*hilal ile haç*”ın savaşı olarak görülmüştür. Bu anlamda geçmişten bu yana Batı’ya karşı sömürgecilik, emperyalizm gibi birçok noktada olumsuz söylemi bulunan İslamcı kesim içinde Batı karşıtlığı söylemleri yeniden yükselme eğilimi göstermiştir.

Bosna savaşıdan sonra 1994-1996 yılları arasında gerçekleşen Çeçenistan’ın Rus ordusu tarafından işgali Türkiye’deki İslami kesimdeki seferberlik duygusunun devamlılığını sağlamıştır. Geçmişten bu yana siyasi ve stratejik olarak Osmanlı Devleti’nin karşısında yer alan Ruslar, Türkiye’deki dini kesimler tarafından Çeçenistan’da zulmün ve işgalin temsilcisi olarak görülecektir. Öyle ki 1996 yılında Çeçenistan’daki savaş hakkında Türkiye’de “*Ümmetin Onuru Çeçenistan*” adlı bir haber-yorum dergisi yayınlanacaktır (bk. Çeçenistan Dergisi, 1996). Bu anlamda Bosna ve Çeçenistan savaşlarıyla birlikte İslami camianın söylemlerinde sertleşme eğilimi görülecek, cihat, diriliş, ümmet, küffar, şehitlik, gibi söylemler yoğunlaşacaktır. Nitekim bu söylemler İslami kesimde pratik karşılığını bulacak, Çeçenistan işgaline Türkiye’deki İslamcı gençler arasından savaşçı olarak katılanlar olacaktır.

1990’larda Türkiye’de İslami kesimin söylemlerinde görülen bu sertliğe Filistin’de öteden beri süregelen İsrail ablukası, Sovyet ordusunun Afganistan’a müdahalesinin etkisi de bulunmaktadır. Bu dönemde yeni yeni parlayan ve İslamcı gençliğin dinlediği ezgi-marş gibi (İslami) müziklerin hakim söylemi, dönemi anlamamıza ışık tutmaktadır. İleriki yıllarda *Yeşil pop* olarak adlandırılacak bu müzik türünde inkılap, şehadet, intifada, mücahit, zafer, cihat, direniş, diriliş gibi işlenen temalar İslamcı kesimdeki keskinleşmenin işaretlerini vermektedir. Bu ezgilerdeki “Büyük şeytan Amerika”, “Siyonist Yahudiler”, “yıkılsın tağutlar”, “batıl düzen” söylemleri İslami kesimdeki batı karşıtlığını gösteren söylemlerdir. Ayrıca yeşil müzikte görülen bu söylemler İslamcı gençliğin yurt içindeki meselelerden daha fazla, İslam dünyasındaki meselelere dikkatlerini çevirdiğini göstermektedir. Çünkü hali hazırda Türkiye sıcak bir savaşın içinde değildir. İslamcı kesimde görülen bu tablo 1970’lerdeki tercüme hareketlerinden sonra, ümmetçilik anlayışının verdiği motivasyonla, İslami kesimin yönünü İslam dünyasındaki gelişmelere çevirmesinin

sonuçlarını göstermektedir. Çünkü bu müziğin dinleyici kitlesini genelde selefi anlayışın nüvelerini barındıran, Mevdudi, Seyyid Kutup, Said Havva, Ali Şeirati kitapları okuyan, batıcı laik-devlet uygulamalarını pek olumlu olmayan, “İslam devleti”, “İslam Davası” ve “ümmeğin birliği” söylemini benimseyen İslamcı gençler oluşturmaktadır.

İslami kesimdeki bu selefilik damarını belki Şu açıdan daha iyi anlamak mümkün olabilir. İslami kesim tek parti döneminden bu yana baskılar yaşamış, takip edilmiş, bazı dönemler tehdit olarak görülmüş, bu nedenle tedirgin bir karaktere bürünmüştür. Bu tedirgin karakter nedeniyle İslami kesim kendi ülkesi içinde dile getirmekten imtina ettiği söylemleri ve eleştirileri İslam dünyasında meydana gelen gelişmeler üzerinden ifade etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Müslüman coğrafyalardaki savaşlar ve karışıklıklara karşı umursamaz tutum takınıldığı düşünölen laik devlete karşı, tek parti döneminden bu yana oluşan olumsuz hafızanın pekişmesine yol açmıştır. Çünkü dünyanın büyük devletleri tarafından gerçekleştirilen İslam ülkelerinin işgaline karşı devletin bir şey yap(a)madığı, Şayet İslam devleti, İslam Birliği veya hilafet makamı olsaydı yapılabileceğine dair zihinsel alt kodlar bulunmaktadır.

Dolayısıyla 1990’larda Müslüman coğrafyalardaki işgaller ve savaşlar Türkiye’deki İslami kesimi ezilmiş ve çaresiz bir psikoloji içerisine sürüklemiş, bu çaresizlik kendini marş ve ezgilerde açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla tek parti döneminden bu yana dindarların devlet tarafından ötelendiği, ezildiği yönündeki genel kanı belirtilen konjonktür nedeniyle dindarlar tarafından içselleştirilmiştir. Diğer taraftan Filistin’deki İsrail işgali, İnan-İrak savaşı, Körfez Savaşı, Bosna-Hersek ve Çeçenistan’ın işgali, İslami kesim içindeki Batı karşıtlığı söyleminin ve öteki-biz(Batılı-Doğulu) arasındaki mesafenin artmasına neden olmuştur. İslami kesimde devlete ve “dış odaklar”a karşı oluşan bu muhalif söylemler ve tutumlar ileriki yıllarda Refah Partisi’nin toplumsal düzeyde revaç bulmasını sağlayacaktır.

1.6.9. İslam Devleti Söyleminden Demokrasi ve Çoğulculuk Söylemine Geçiş

Cumhuriyet döneminde İslami kesimin söylemlerinde “İslam devleti” kurma ideali 1960’lardan sonra başlayan Mısır ve Pakistan merkezli tercüme hareketlerinden sonra gündeme gelmiştir. Hasan el Benna, Seyyid Kutup, Mevdudi’nin eserleri Türkçeye tercüme edilmiş, 1980’li yıllarda İhvan ve Cemaat-i İslami düşünürlerinin eserlerine İran İslam Devrimi’nin etkisiyle başta Humeyni, Ali Şeriatî olmak üzere Şii kökenli İslamcılarının eserleri de eklenmiş, bu tercümelemler de Türkiye İslamcılığı üzerinde ciddi etkiler oluşturmuşlardır (Maviş, 153). İslamcılar üzerinde yankısını bulan devrimci-selefi söylem 1990’lara kadar devam etmiş, 1990’dan sonra İslami kesim düşünsel olarak yeni bir evreye girmiştir.

Dünyada yaygınlaşan post modern söylemin etkileri 1990’lar Türkiye’inde görülmeye başlanmış, çoğulculuk, liberalizm, demokrasi, insan hakları gibi kavramlar entelektüel tartışmalara konu olmuştur. Türkiye’deki İslamcılar Pakistan, İran, Libya, Sudan, Tunus gibi ülkelerdeki devlet tecrübelerini “*İslam devleti*” söylemi etrafında yeniden tartışmaya başlamışlardır. Geçmişe oranla fikri düzeyi yüksek tartışmalara İslamcı kesimin entelektüelleri akademik üsluplu metinlerle katılmış, “*İslam devleti*” söylemi post modern kavramlar üzerinden yeniden tanımlanmaya başlanmıştır.

Bu dönemde İslam dünyasının çağdaş fikri ve siyasi düşünürlerinden yapılan çeviriler yoğun olarak görülmüştür. Bu düşünürlerin başında Hasan Hanefi, (Mısır) Muhammed el-Cabiri, (Fas) Fazlurrahman, (Pakistan) Raşid Gannuşi, (Tunus) Hasan Turabi, (Sudan) Muhammed Arkoun, (Cezayir) Abdulkerim Suruş, (İran) Muhammed Hüseyin Fadlallah (Lübnan) gibi kişiler gelmektedir (Yıldırım, 2015:143; Maviş, 2017: 155). Bu düşünürlerin etkileri Türkiye’deki ilahiyat çevrelerinde ve İslamcı entelektüel ortamlarda karşılık bulmuş, “*İslam devleti*” anlayışı entelektüel düzeyde sorgulamalara tabi tutulmuştur. Bu sorgulamalar neticesinde 1970’lerde gelişen ve 1980’lerde zirve dönemini yaşayan “*İslam Devleti*” söyleminde aşınmalar ve yumuşamalar meydana gelmeye başlamıştır.

İslamcı söylemin temelini oluşturan devlet ve yönetim ile ilgili meseleler,

çağdaş İslam düşünürlerinin etkisiyle “itikad” zemininden çıkarılarak “içtihat” zemininde tartışılmaya başlanmıştır. Bunun sonucu olarak geçmişteki İslam Devleti inancı kutsiyetini yitirmiş, demokrasi İslamcılar arasında meşruiyet zemini kazanmış, insan hakları, özgürlükler, çoğulculuk vb. konularda batılı argümanlar savunulmaya başlanmıştır (Maviş, 2017: 155).

1990’larda bu tartışmalar yapılırken İslami kesimin entelektüellerinde içtihat, şura, meşveret, Medine Vesikası gibi kavramlar Osmanlı’nın son dönemindekine benzer şekilde yeniden gündeme gelmiştir. 1980’lerde demokrasiyi “küfür, şirk” gibi itikadi kavramlarla dışlayan İslamcı kesim, bu dönemde demokrasiyi meşrulaştırmaya ve İslam’la demokrasi arasında bağ kurmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla 1990’lardan sonra İslam dünyasının önderlerinden yapılan tercümelerin etkisiyle devlet “İtikadi” bir mesele olmaktan çıkarılmış, yukarıda belirtilen dini kavramlar eşliğinde siyasi bir mesele olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu bağlamda çoğulculuk, diyalog, çok kültürlülük, insan hakları gibi batı orijinli kavramlar sahiplenilmeye başlamıştır. Bu durum İslamcı kesimin ekonomik bakımdan zenginleşme ve siyasi bakımdan iktidara yaklaşma sürecinde, geçmişten bu yana muhalefet söylemi geliştirilen devlet mekanizmasıyla entegrasyonu sağlamaya yönelik çabalarını göstermektedir. Çünkü Pakistan, Tunus, Cezayir, Sudan gibi İslam ülkelerinde İhvan-ı Müslimin çizgisine yakın siyasal-dini gruplar tarafından demokrasi tecrübe edilmiştir. Bu bağlamda, İslam dünyasında demokrasinin kanalları kullanılarak devlet yönetimine ulaşılması, Türkiye’deki İslami camia tarafından demokrasinin olumlanmasına yol açmıştır. 1995 yılında İslami camiayı oluşturan tarikat, cemaat ve diğer dini grupların Refah partisine desteğinin geçmiş yıllar itibarıyla daha yoğun olması bu tespiti doğrulamaktadır.

1.6.10. İslami Söylem ve 28 Şubat Sürecinde Türkiye’de Dini Gruplar

İslami kesim 1990’ların ortalarında Bosna ve Çeçenistan savaşları ile birlikte kendi içinde mobilize olurken, aynı zaman aralığında kamuoyunda ve medyada siyasal İslam’ın sembolü olarak imlenen Refah Partisi’nin yükselmesi

tartışılmaktadır. Bu dönemde İslami kesimin ev sohbetlerinde tefsir ve hadis konularının yanı sıra güncel siyasi konular da sık konuşulmaktadır. Bu toplantılardaki temel konuları, Kur'an ve Sünnet çizgisinde bir yaşamın bireye ve topluma nasıl yansıtılacağı meseleleri oluşturmaktadır. Dönemi anlatan en popüler söylem “*İslam'ı hayata hakim kılmak*” olarak ifade edilebilir. Bu doğrultuda İslami kesim tarafından İslam'ın hayata hakim kılınması için yönetimin başına geçmek ve partiler aracılığıyla iktidara ulaşmak ana hedef olarak belirlenmiştir.

Bu noktada şu anlayış gözden kaçırılmamalıdır. Siyasal-İslamcı kesimin 1995'ten sonra rejimi değiştirmeye yönelik söylemleri bulunsa bile, İran'dakine benzer radikal bir devrim iddiası bulunmamaktadır. En azından böyle bir devrim ortamının mevcut olmadığı, mikro söylemler bulunsa bile dindar kesimin bütününe bu anlayışın genelleştirilemeyeceği belirtilmelidir. Taslaman'ın belirttiği gibi devleti çatıarak ele geçirmeye ve toplumu “yukarıdan-aşağı” düzenlemeye yönelik eğilim, Türkiye'deki İslami kesimin içinde hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi bulamamıştır. Bu yönde eğilim gösteren örgütler olmuşsa da bunların etkisi çok sınırlı olmuştur (Taslaman, 2011: 181). Çünkü bu dönemde İslami kesimde ütopyik, devrimci ve tek tipçi İslam devleti söyleminden farklı kültürlerle bir arada yaşamayı esas alan demokrasi evresine geçilmiştir.

İslami kesimde bir zamanlar “*küfür*” olarak görülen Demokratik düzenin partileri 1990'lardan sonra iktidara ulaşmanın kabul edilebilir araçları olarak görülmeye başlanmıştır. Bu anlayışlar İslami kesimin devleti kendisinin yönetmek istediğini gösteren işaretlerdir. Aslında bu anlayış Selçuklu ve Osmanlı kültüründeki, devleti sahiplenen geleneksel Sünni-İslam karakterinin halen baskınlığını koruduğunu göstermektedir. Bu dönemdeki İslami kesimin genel karakteristiğini “devlet bizimdir, fakat yöneticiler bizim görüşümüzden değildir, öyleyse yönetime biz hakim olmalıyız” anlayışı oluşturmaktadır. Bu anlamda 1960'lardan sonra selefi anlayışın getirdiği devlete karşı geliştirilen muhalefet anlayışı alt çizgi olarak devam etmekle birlikte, İslami kesimin iktidara ve devlet kurumlarına yakınlaşmasıyla devlet yeniden sahiplenilmeye ve içselleştirilmeye başlanmıştır. Yıldırım'ında ifade ettiği gibi zaten geçmişten bu yana tarikat ve cemaatlerin devlete bakışları

“sahiplenici” olmuştur (Yıldırım, 2017:148).

1990’ların ortalarından itibaren İslami kesimdeki bu siyasi atmosfere ek olarak kırsal bölgelerden şehre gelen (görece) yoksul kitleler, ticaretle söz sahibi olmaya başlayan Anadolu kökenli esnaflar ve iş adamları, üniversitelerde öğrenim gören İslamcı gençler kendi toplumsal sorunlarını çözmek amacıyla iktidar taleplerini seslendirmeye başlamışlardır. Çünkü hali hazırdaki devletin yönetim anlayışı İslamcı kesimin sorunlarını (örneğin başörtüsü) çözmek gibi bir kaygı taşımamaktadır. Bu bağlamda Refah Partisi iktidara gelmeden önce siyasi söylemini Batı karşıtlığı, İslam dünyasındaki zulümler, başörtüsü meselesi ve toplumsal adalet kavramı (Adil Düzen) üzerine kurmuş böylece farklı kimliklerden oluşan dindar kesimi bir çatı altında örgütlenme yoluna gitmiştir. Bu durumun etkisiyle farklı anlayışlara sahip dini grupların çoğu Refah Partisinin Batı karşıtlığı söylemi ile bir araya gelmişlerdir. 1990’lı yıllarda İslamcı kesimdeki söz konusu muhalefet söylemini iyi kullanan Refah Partisi seçmen tabanını genişleterek iktidara yaklaşmıştır. Nitekim 1995 yılında Refah Partisi meclisteki birinci parti olacak ve İslamcı aktivist gençlik arasında devlet-yönetim talepleri doruğa çıkacaktır. Akabinde yapılan genel seçimlerde (1996) Refah-Yol hükümeti kurulacak ve siyasal İslamcı camia beklediği iktidara kavuşma arzusunu kısmi de olsa (koalisyon hükümetiyle) gerçekleştirecektir. Tabi ki aynı zamanda dönemin medya organlarında “siyasal İslam” tartışmaları gündemin zirvesinde yerini alacaktır.

Refah Partisi’nin iktidara yürüme sürecinde kullandığı Batı karşıtlığı söylemi aslında geçmişte kalan Osmanlılık söyleminin bir uzantısına benzemektedir. Yavuz’a göre bazı İslami hareketler ütopyik paradigmalarını Asr-ı Saadet devri olarak almışlarsa da, Refah Partisi bunun yerine paradigma olarak Osmanlı dönemini vurgulamıştır (Yavuz, 2005: 302). Nitekim Refah-Yol iktidarının ilk aylarında Necmettin Erbakan “başbakan” sıfatıyla yurt dışı gezilerini başta İran olmak üzere Doğu ve Afrika ülkelerine yapacak, D-8 oluşumu (İslam Ülkeleri Kalkınma Birliği) kuracak, tarikat ve cemaat liderlerine başbakanlık konutunda iftar daveti verecektir. Bu seyahatler ve girişimler Refah-yol hükümeti pratiğinde Osmanlılık ve Batı karşıtlığı söyleminin bir uzantısı olarak okunabilir.

İktidara gelmeden önce Refah Partisine bütün dini gruplar seçmen olarak tam destek vermediği halde laik-cumhuriyetin koruyuculuğunu yasal olarak kendisine vazife addeden Türk Silahlı Kuvvetleri “siyasal İslam” söylemi ile bütün dini grupları laikliğe karşı bir tehdit unsuru olarak görmüştür. Bu dönemde Milli Güvenlik Kurulu ülkedeki dini grupları birinci tehdit olarak kabul etmiş, “irtica tehdidi” söylemini kullanarak kamu kurumlarında, medya ve iş çevrelerinde “irtica tehdidini yok etme” girişimlerinde bulunmuştur. Bu dönemde küçük bir dini grup olan ve toplumda pek bilinmeyen *Aczmendiler* medya aracılığıyla öne çıkartılmış, Müslüm Gündüz, Ali Kalkancı ve Fadime Şahin gibi isimler üzerinden Türkiye’de irtica tehdidinin yükseldiği ve askeri müdahalenin elzem olduğu kamuoyuna kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada istihbaratın öncelendiği modern dünyada daima suiistimale açık olan kapalı dini grupların, medyanın da desteğiyle darbenin meşrulaştırılmasında araç olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bu olayların akabinde Anayasa Mahkemesi tarafından Refah Partisi “*Laikliğe aykırı eylemlerin odağı haline geldiği*” gerekçesiyle kapatılmıştır. İslami kesime ait bir çok vakıf ve derneğe ait yurtlar mühürlenmiş, sekiz yıllık kesintisiz eğitime geçilerek Kur’an kursu sayıları dolaylı yünden azaltılmaya çalışılmıştır. İmam hatip ve meslek liselerine katsayı uygulaması getirilmiş, imam hatip lisesi mezunlarının TSK’ya, Emniyete ve devletin üst kademelerine atanması engellenmiştir. Kurucularını askeri erkanın oluşturduğu Batı Çalışma Grubu (BÇG) adlı bir oluşum marifetiyle kamu kurumlarındaki dindar kişiler “fışlenmiş”, başörtülü çalışanlar soruşturmalar geçirmiş, askeri personelin eşlerine başörtüsü yasağı getirilmiş, yükseköğretimdeki başörtülü öğrenciler derslere alınmamıştır. 1997 yılından sonra dini gruplara, dindar kesime ve kamudaki dindarlara yapılan ve irtica tehdidini söndürmeye yönelik bu uygulamalar “28 Şubat Post modern Darbesi” olarak tarihe geçmiştir.

28 Şubat darbesiyle birlikte Laiklik ilkesi devletin temel güvenlik meselesi haline getirildiği, laiklik üzerinden oluşturulan “irtica tehdidi” ile İslami sembollerin (başörtüsü) ve İslami söylemin kamusal alanda gücünün kırıldığı (Taslaman, 2011: 252), giderek dindar kesimin faaliyet alanlarının baskılandığı görülmektedir. Bu

anlamda 12 Eylül 1980 darbesiyle merkezi kurumlardan ötelenen İslamcı kesim, 28 Şubat süreciyle birlikte tekrar sindirilmiş ve devlet yönetimine ilişkin söylemleri, umutları akamete uğratılmıştır. Bu bağlamda devlet yönetimine talip olduğu düşünülen dini-siyasi grupların dernekleri, vakıfları irtica tehdidiyle kapatılmış ve kamusal alandan uzaklaştırılmıştır. Partiler aracılığıyla devlete eklenerek İslami dönüşümün sağlanacağını düşünen İslamcı kesim hayal kırıklığına uğramış, nihayetinde parti metodunu sorgulamaya başlamıştır. Sonuç olarak 28 Şubat sürecinde “irticai tehdit” söylemi ile dindar kesimin büyük bir kısmının devlet yönetimine ve bürokrasiye uzanan kolları budanmıştır.

İslami kesimin büyük gruplarından olan Süleymancılar ve Nurcular 1990’dan sonra açıktan siyasi tartışmalardan uzak durmuşlar, sistemle doğrudan hesaplaşma içine girmedikleri için 28 Şubat sürecinde doğrudan mağduriyet yaşamamışlardır. Bu gruplar kendi çıkarları doğrultusunda farklı dönemlerde farklı siyasi partileri desteklemişler, doğrudan sisteme talip olma gibi siyasal-devrimci bir tutum içerisine girmemişlerdir. Nurcular ve Süleymancılar devlet yönetimine ilişkin açıktan ve aktivist siyasi talepleri bulunmadığı için 28 Şubat sürecinde “siyasal İslam tehdidi” sınırlarının dışında tutulmuş, askeri ve Kemalist bürokrasi tarafından tehlike unsuru olarak görülmemiştir. Dolayısıyla bu gruplar kurumsal bir darbe sürecine maruz kalmamışlardır. Bu noktada Türkiye’deki dindar kesim içindeki gruplarda görülen dini ve siyasi farklılaşmaların 28 Şubat sürecinde laik - Cumhuriyet iradesi tarafından dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

1.6.11. 2000’li yıllarda Türkiye’de Dini Gruplar ve Dini Farklılaşma

1997 post modern darbe sürecinde Refah Partisinin iktidara eklenme aşamasında ona destek veren dini kesimler, Laik-Cumhuriyeti koruma refleksiyle hareket eden askeriye tarafından *siyasal İslam tehdidi* olarak görülmüş ve bir takım müdahalelere maruz kalmıştı. 28 Şubat sürecinde meydana gelen uygulamalar İslami kesimde birçok kırılmayı beraberinde getirmiştir. Kentel’e göre Türkiye’de 1990’larda kendine güven duyan İslâmî hareketin 28 Şubat 1997’de devreye sokulan ve “siyasal İslâm’a” karşı sürdürülen savaşla birlikte, İslami hareket hem çatışmacı özelliğini, hem de kendine duyduğu güveni büyük ölçüde kaybetmiş ve yeni bir

aşamaya geçmiştir (Kentel, 2004: 723). 28 Şubat sürecinden sonra İslami kesimdeki siyasal söylemin keskinliği kaybolacak, dindarlar arasında daha korkulu, temkinli ve tedirgin bir durum kendini gösterecektir. Özellikle toplumdaki genel din anlayışı hızla liberalleşme eğilimi gösterecektir. Cihad, mücadele, mücahede, şeriat, tevhid, ihya gibi İslami kavramların yerini Özal döneminden bu yana entelektüel ortamlarda ilgi odağı olan küreselleşme, demokrasi, özgürlük, eşitlik, çok kültürlülük, diyalog, insan hakları gibi batılı kavramlara bırakacaktır. İslami kesim kendisine yapılan adaletsiz uygulamaları bu kavramları kullanarak savunmaya ve savuşturmaya çalışacaktır. Bu dönemde İslami çevrelerde ılımlı İslam projesinin kendisine zemin bulduğu bir anlayış hakim olacak, bu dönemden sonra “*İslami hareket*”, “*İslam devleti*”, “*Şeriat devleti*”, “*İslam anayasası*” gibi söylemler buharlaşacaktır.

28 Şubat süreciyle birlikte bürokrasiden, siyasetten ve sermaye çevrelerinden uzaklaştırılan İslamcı kesim partileşme aracılığıyla iktidara uzanmanın fayda getirmediğini düşünmeye başlamışlar, sivil toplum örgütleri altında faaliyetlerini sürdürmeye çalışmışlardır. 28 Şubat sürecine kadar siyasal-dini söylemler aracılığıyla mevcut sisteme yapılan muhalefet, askeri ve bürokratik müdahaleler sonrasında düşünce kuruluşları, (think-tank) araştırma merkezleri altında yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde şehirlileşmiş tarikat ve cemaatlerin eğitim üzerine yatırımları artmış, *Müslüman bireyin* modern eğitimi üzerine yoğunlaşmıştır. Başörtüsünden mağdur olan ve akademik başarısı yüksek olan öğrenciler ücretleri karşılanarak Avrupa ülkelerine üniversite eğitimi için gönderilmiştir.¹³ Özellikle eğitim üzerine yoğunlaşan cemaatler yüksek lisans ve doktora burslarıyla modern ve geleneksel bilgi donanımlı Müslüman yetiştirmek için seferber olmuşlardır. Bu bağlamda İslami kesim 28 Şubat süreci uygulamaları ile baskılınsa dahi ara çözüm yolları kullanarak toplumsal alandaki varlığını ve eylemselliğini devam ettirmeye çalışmıştır.

2000’li yılların başlarına gelindiğinde İslami kesim genel olarak kentli ve entelektüel bir dil kullanmaya başlamıştır. Bu “*kentli Müslüman*” dilinin yankısı

13 - İstanbul merkezli ÖNDER İmam Hatipliler Derneği başörtüsü ve katsayı engeli ile karşılaşan öğrencileri yurt dışına göndermek için ön ayak olmuş ve bir çok öğrenci Avusturya, Hollanda gibi ülkelere öğrenim için gitmiştir.

TV’lerde, gazetelerde ve dergilerde hissedilmeye başlanmış; küreselleşme, post modernizm, liberalizm, çok kültürlülük, gibi tartışmalar hız kazanmıştır. İslamcı kesimin entelektüelleri tarafından bu konuların tartışıldığı dipnotlu ve kitap gibi kalın dergiler (Bilgi ve Hikmet, Tezkire, İslamiyat) bu dönemde çoğalmıştır.

1990’lardan sonra toplumsal alanda görünürlüğü artan ve toplumun her alanında söz almaya çalışan kentli Müslümanlar, 28 Şubat’la birlikte Kemalist seçkinler tarafından kültürel ve ekonomik olarak dışlanmıştı. Kırsal kökenli ve ortak İslami değerleri benimseyen “*kentli Müslüman sınıf*” 2002 yılında yapılan seçimlerde yeni kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (Ak Parti)¹⁴ seçimlerden üstünlükle çıkmasını sağlamıştır (Yavuz, 2005: 347). Bu bağlamda 2000’li yıllardan sonra İslami kesim içindeki din anlayışlarını anlayabilmek için Ak Parti’yi odaya çıkaran toplumsal koşullara göz atmak gerekmektedir.

Ak Parti’yi bütünüyle İslami kesimin partisi olarak adlandırmak yanlış olmakla beraber, İslami kesimin büyük çoğunluğunun destek verdiği bir parti olduğu söylenebilir. Ak Parti, kendisini resmi bir bildiri ile “muhafazakar-demokrat” kimliğe sahip bir parti olarak tanımlamıştır (Parti Programı, 2002). Bu anlamda Ak Parti sert ve çatışmacı dini-siyasi söylemler yerine daha yumuşak ve toplumu kucaklayıcı bir dil kullanmayı tercih etmiş, toplumun diğer kesimlerini dikkate alan söylemler geliştirmiştir.

Merkez-sağ partisi olma amacı güden Ak Parti’nin, muhafazakar-demokrat bir söylemle İslami kesimle birlikte toplumu oluşturan yelpazedeki diğer kesimleri (özellikle milliyetçi, muhafazakar, liberal) tek bir şemsiye altına almaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Taslaman’ın da belirttiği gibi Ak Parti liberalizm ile muhafazakârlığın sentezini yapmaya çalışan bir partidir (2011: 173). Yıldırım’a göre Türkiye’deki toplumsal kesimler 28 Şubat gibi askeri müdahalelerin yaşanmaması, 1980 öncesine geri dönüş korkusu ve maddi kazanımlarını kaybetme endişesiyle Ak Parti’nin yükselmesinde başat rol oynamışlardır (2015: 10-11). Dolayısıyla Ak Parti

14 - Adalet ve Kalkınma Partisi isim kısaltmasını resmi olarak “Ak Parti” olarak belirlediğinden, çalışma içerisinde bu kısaltma kullanılmıştır (www.akparti.org.tr).

28 Şubat sürecinde örselenen dindar sağ kesimleri, merkeze yakınlaşan Anadolu kökenli sermaye sahiplerini, 2001 ekonomik krizinden etkilenen ve ekonomik rahatlık arzulayan kesimleri, toplumsal eşitlik arayan liberal kesimleri ortak paydada buluşturmuştur. Bu ortak seçmen paydası Ak partiyi iktidara taşımıştır.

Farklı anlayışlardaki toplumsal kesimleri muhafazakar-demokrat dairesi içinde toparlayan Ak Parti'nin siyasi anlayışı Türkiye'deki dini gruplar açısından önemlidir. Ak Parti 28 Şubat sürecinde yükselen askeri-bürokrasinin devlet merkezindeki egemenliğini zayıflatmak amacıyla sivil toplumun gücünü artırmaya yönelik çabalar içinde olmuştur. Bu noktada dernek kurma işlemlerinin resmi olarak rahatlamasıyla sivil toplum kuruluşları toplumsal alanda daha fazla görünmeye başlamıştır. Toplumun her kesiminden dini, siyasi ve kültürel gruplar dernek, vakıf gibi sivil toplum oluşumlarında kendilerini göstermeye başlamışlardır. Bu anlamda Ak Parti Avrupa Birliği'ne uyum süresinde çıkardığı yasalar ve pratik uygulamalarla, sivil toplum kuruluşlarının önünü açmış, 28 Şubat sürecinden sonra birikmiş olan dinsel, ekonomik ve toplumsal tazyiki boşaltmaya çalışmıştır.

Bu dönemde sivil toplum kuruluşlarının önü açıldıkça, toplumda geniş bir tabana, aktivasyon enerjisine ve ekonomik sermayeye sahip olan İslami kesim içinde etkin farklı dini gruplar, illegal yapılarını legal bir görünüme çevirmişlerdir. Bu dini gruplar güçlerini arttırma ve kurumsal kimliklerini sağlamlaştırmada aracı resmi kuruluşlar olan vakıflar, dernekler gibi sivil kuruluşlara yönelmişlerdir. Bu vakıflar ve dernekler, "İslami" bilinç ve kimlik inşasının ortamları olmuşlar böylece modern demokrasinin sivil toplum kuruluşlarına güç kazandıran ilkeleri, Türkiye'deki İslami hareketlerin güç kazanmasının ve sistemin içinde kurucu ideolojiye muhalefetin güçlenmesinin aracı olmuşlardır (Taslaman, 2011: 179, 245). Diğer taraftan 2004 yılından sonra geçmişte fedakârlık ve adanmışlık örüntülerinin yer aldığı İslami dernek ve vakıf oluşumlarına, iktidarla kurulan angajmanlık ilişkileri damga vurmaya başlamıştır. Bu bağlamda geçmişteki İslami sivil toplum örgütlerindeki "*dava adamı*"nın yerini, günümüzde "*imkanlarım ne olacak*" diyen insan kaynağına bırakmıştır (Özet, 2018: 107). Dolayısıyla 1990'lardan bu yana devlete talepkar olan cemaatler, tarikatlar ve diğer dini gruplar Ak parti aracılığıyla devlet yönetimiyle,

bürokrasiyle yakın ilişki içine girmişlerdir. Diğer bir deyişle demokrasiyi olumlayan, gerektiğinde savunan Muhafazakar/İslami kesim, araçsal iktidar ilişkileriyle hem devleti sahiplenmeye başlamış, hem kurucu ideolojiden bağımsız hareket alanı oluşturmuşlar, hem de finans ve insan kaynağı olarak dönüşüme uğramışlardır.

1.6.12. Günümüz Toplumunda Dini Farklılaşma Eğilimleri ve Selefî Gruplar

2007 yılında yaşanan Cumhurbaşkanlığı krizi, Cumhuriyet Mitingleri, “Ergekon Davası” süreçleri İslami kesimde bir kaygıya neden olmuştur. 28 Şubat dönemine göre dini açıdan rahatlama yaşayan İslam’i kesim eski günlere geri dönme endişesiyle birbiriyle kenetlenme içine girmiş, geçmişe göre daha politik bir dil kullanmaya başlamışlardır. Bu anlamda Siyasal alanla organik bağ içine giren farklı dini grupların birçoğu genel seçimler öncesinde mevcut Ak Parti iktidarını destekleyen açıklamalar yapmışlardır. Dolayısıyla dini gruplar hem 2002 yılından sonra elde ettikleri sosyal ve ekonomik kazanımlarını koruma refleksi içinde olmuşlar, hem de kendi toplumsal hareket alanlarını genişletmeye çalışmışlardır. Bu noktada araçsal iktidar ilişkileri, dini grupların politikleşmesi zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Bu dönemdeki farklı dini yapıların iktidar ilişkileri İslami kesimin derinlerinde mevcut olan devleti sahiplenme ve yönetime ortak olma arzularıyla açıklanabilir.

Diğer taraftan mevcut devlete ve iktidar ilişkilerine kökten muhalefet çizgisi geliştiren İslami kesimdeki keskin anlayışlı selefî gruplar 2005 yılından sonra gayri resmi örgütlenmelerini bir kenara bırakarak dernek kurma yolunu tercih etmeye başlamışlardır. Bu toplumsal açılım selefî gruplar için alışılmadık ve beklenmedik bir durumdur. Anlaşılan o ki, AK parti iktidarı ile dini-toplumsal talepleri olan bütün gruplar gibi, selefî anlayışlı gruplar da toplumla entegrasyon sürecine girmeye başlamıştır.

Ekonomik gelişimin yükselmesi, kozmopolit kent hayatının yaygınlaşması, medya araçlarına erişimin kolaylaşması ve dini grupların medya araçlarına olan rağbeti selefî anlayışların faaliyetlerini görünür biçimde gerçekleştirmelerini

tetiklemiştir. İlaveten 2002'lerden sonra sivil toplum kuruluşlarının ve dini özgürlüklerin yaygınlaştırılması yeraltındaki selefi anlayışların toplumsallaşmasına motivasyon sağlamıştır. Bu bağlamda toplumun görünmez alanlarında yaşayan selefi din anlayışları yavaş yavaş gürbüzleşmeye başlamışlardır. Dolayısıyla dini farklılıkları rahatlıkla ortaya koymanın verdiği özgürlük ortamı, toplumsal alanın kenarında veya yer altında konuşlanan farklı selefi gruplar için canlandırıcı bir etkiye neden olmuştur.

Bu durum aslında toplumun kenarında bulunan keskin görüşlü selefi gruplar için bir dönüşümün de habercisidir. Çünkü keskin din söylemini kullanan selefi anlayışlar için mevcut devletin bütün kurumlarından uzak durmak esastır. Devlet organlarıyla ilişki yalnızca “zaruri” durumlarda gerçekleştirilebilir. Fakat 2005 yılından sonra farklı dini gruplar üzerindeki siyasi ve bürokratik baskının azalması selefi gruplardaki keskinliği zayıflatıcı bir etkiye neden olmuştur. Bu etki neticesinde selefi anlayışlar inorganik bile olsa devlet kurumlarıyla ilişki içerisine girmişlerdir. Örneğin kendi görüşlerini yansıtan kitapları ve dergileri yayımlarken Kültür Bakanlığı'na ait resmi bandrol kullanmaya başlamışlardır. Kitap satış noktalarını kalabalık çarşı merkezlerine kurmaya başlamışlar, grubun örtülü faaliyet merkezleri dernekleştirilerek, görünür bir levha altında çalışmaya başlamışlardır. Ayrıca selefi grupların kenar mahallelerde bulunan merkezlerine ek olarak çarşı merkezlerinde faaliyet veya ibadet merkezi açmaya başlamışlardır. Bu dolaylı ilişkiler selefi kökenli dini grupların devlet organları ile kısmen barışmasına ve bu anlayışların toplumsallaşma eğilimine işaret etmektedir.

Fakat selefi grupların bu toplumsallaşma eğilimleri katı din söylemlerinde çok fazla yumuşama ve esneme getirdiği söylenemez. Katı selefi anlayışlarda gördüğümüz modern devlet ve mevcut hakimiyet karşıtlığı, güncel siyasete ve kültüre karşı geliştirilen tavır ve tasavvuf karşıtlığı hem söylem düzeyinde hem de pratik düzeyde kullanılmaya devam etmektedir. Buradan hareketle şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Günümüz toplumunda aşırı veya ılımlı farklı yapılarıdaki dini kesimler liberal ortamın verdiği güvenle farklı biçimlerde tavırlar geliştirmişlerdir. Çok partili dönemden bu yana merkeze yakın ve kitlesel olarak

geniş olan dini gruplar (cemaatler, tarikatlar, aktivist-siyasal İslamcılar) toplumsal yapıları gereği iktidarla araçsal ilişki içerisine girmişler, nihayetinde siyasallaşma eğiliminde olmuşlardır. Toplumun alt katmanlarında veya kenarında bulunan selefi kökenli küçük gruplar, siyasetten ve iktidar ilişkilerinden uzak durmakla birlikte, şehirleşmeye ve kendi kabuklarından dışarı çıkmaya başlamışlardır. Dolayısıyla bu gruplar yavaş yavaş toplumsallaşma eğilimi göstermişler, devlet organları ile dolaylı yönden ilişki içine girmeye başlamışlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

METODOLOJİ

2.1. Araştırmanın Konusu

Toplumsal yaşamda karşılık bulabilen dini grup şekilleri özellikle tarikat yapıları Cumhuriyetin kurulmasından önce de bulunmaktaydı. Fakat ülkemizdeki farklı yapılara sahip dini grup biçimleri Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana faaliyetlerini toplumda örtük biçimde icra etmektedir. Çünkü Cumhuriyetin ilk yıllarında (1924) çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim ve öğretimde birliğe gidilmiş, Şer'iyye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılmasına dair kanun ile vakıflar birleştirilerek devletleştirilmiştir. Bu kanunlarla birlikte din eğitiminin devletin kontrolünde gerçekleştirilmesi amacına yönelik olarak medreseler, tekke ve zaviyeler kapatılmış, tarikatlar yasaklanmıştır.

Cumhuriyetin kuruluşu üzerinden fazla zaman geçmeden çıkarılan bu kanunlarla birlikte, Selçuklu ve Osmanlı tecrübelerinde vakıflar aracılığıyla yürütülen din eğitimi ve öğretiminin yalnızca devlet kurumları tarafından verilmesi kararlaştırılmıştır. Osmanlı'da din eğitimi veren medreseler ve tarikat gibi dini yapılar Cumhuriyetle birlikte kanunen kapatılmasına rağmen bu kurumlar fiilen kapanmamış, toplumda varlığını sürdürmüştür. Nitekim, medreseler ve tarikatlar gibi geleneksel kurumlar Cumhuriyetin ilk döneminde devletin doğrudan denetleme imkanının güçleştiği kırsal bölgelerde fiilen (*de facto*) devam etmiştir. Kırsal bölgelerde varlığını örtük biçimde devam ettiren bu dini yapılar 1950'lerden sonra göç hareketleri ile birlikte şehir merkezlerinde biçim değiştirerek görünmeye başlamıştır.

Günümüzde bu dini grup yapıları modern toplumun örgütlenme biçimlerinden olan sivil toplum kuruluşları altında çalışmalarını sürdürmeye çalıştığı görülmektedir. Dini gruplar, modern dönemde kentleşmenin, demokratikleşmenin ve medya araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte sivil toplum örgütlerini faaliyetlerini ve

üye sayılarını artırmak amacıyla işlevsel kullanmaya başlamışlardır. Bu gruplar, dernekler ve vakıflar aracılığıyla dini faaliyetlerini devlet ve toplum tarafından kabul edilebilir düzeyde yapabilme imkanına kavuşmuşlardır. Halen farklı yapıdaki dini gruplar ülkemizin farklı bölgelerinde, farklı din söylemleriyle etkinliklerini yarı resmi kabul edilen sivil toplum kuruluşları vasıtasıyla sürdürmektedir.

Araştırma alanı olan Konya'nın özgül yapısı içindeki dini grup kümelerinin genellikle dernekler, vakıflar, eğitim akademileri, öğrenci yurtları, öğrenci evleri gibi ortak toplumsal mekanlarda teşkilatlandıkları görülmektedir. Yönetim merkezi Konya dışında bulunan geleneksel ve modern formlara sahip birbirinden farklı dini örgütlenme tipolojilerine Konya şehir merkezinde rastlamak mümkündür. Bu anlamda Konya ilinin geniş bir yelpaze içerisinde birbirinden farklı noktalarda düşünen din anlayışlarına ve dini yöneliş biçimlerine ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır. Söz konusu durum Konya'nın geçmişten tevarüs eden kendine özgü geleneksel yaşam biçimiyle, modern hayatın imkanlarını özümseyen toplumsal yapısının bir göstergesidir. Bu nedenle modern yaşam ile geleneğin harmanlandığı Konya, toplumsal yapısı itibariyle, içinde yaşadığı insanlar için dini-kültürel zenginliğe elverişli bir ortam hazırlamaktadır. Konya'nın modern olsun, geleneksel olsun bütün dini uçlanmaları barındırabilen yapısı nedeniyle selefi anlayışların rağbetine neden olmaktadır. Nitekim Konya il merkezi birçok selefi anlayışın yuvalanması ve palazlanması için kuluçka vazifesi görmeye devam etmektedir. Bu bağlamda bir alan araştırması olan elinizdeki çalışmada, Konya merkezindeki selefi anlayışlar bir örneklem üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, Konya merkezinde bulunan selefi anlayışa sahip bir grubun ana akım din anlayışından farklılaşma nedenlerini ve bu grubun din anlayışını anlamaya yönelik bir çalışmadır.

2.2. Araştırmanın Amacı

Aynı dinin çatısı altındaki inananlar, aynı kutsal kitaba ve peygambere iman etmelerine rağmen, dini metin okumalarını ılımlı, köktenci, liberal, geleneksel veya modern zihin kalıplarıyla okumaktadır. Bu okuma farklılıkları zamanla toplum içinde farklı dini ekoller ve din anlayışları biçiminde ortaya çıkmaktadır. Post modern

anlayışların egemenlik alanının genişlediği günümüz toplumunda birbirinden farklı çizgide düşünen din anlayışları ortaya çıkmıştır. Toplumun kenarında veya yeraltında yaşayan bu dini yapılar 2000’li yıllardan sonra liberal-demokrat bir ortamın verdiği rüzgarla yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamışlardır. Birbirinden farklı biçimdeki din anlayışlarının görünürlüğünün arttığı önemli bölgelerden birisi de Konya ilidir.

Bu bağlamda Konya’daki genel dindarlık biçiminden ayrılan bir grubun devlete ilişkin söylemlerini, din anlayışı bakımında farklılaşma eğilimlerini ortaya koymak çalışmanın genel amacını oluşturmaktadır. Konya’nın sosyal yapısı içinde varlığını devam ettiren dindarlık tiplerinden olan selefi din anlayışlarındaki hakim din algılamalarından farklılaşan yönlerini ve bu farklılaşmaların nedenlerini tespit etmek çalışmanın özel amaçlarındandır. Ayrıca Konya ilinin geçmişten bu yana süregelen hakim dindarlık formlarından bağımsız olarak farklılaşan selefi anlayışların, şehirlileşme ve toplumsallaşma sürecinde geçirdiği değişim ve dönüşümleri tespit etmeye çalışmak çalışmanın diğer amaçlarındandır.

2.3. Araştırmanın Önemi

Son yıllarda devlet kurumlarının dini yapılara olan mesafesinin ortadan kalkması ya da bu mesafenin geçmiş yıllara oranla hayli azalması, kısmi dini özgürleşmeye, dini grupların faaliyet yapma imkanlarının genişlemesine yol açmış gözükmektedir. Bu durumun bir neticesi olarak küçük ölçekli geleneksel, modern veya selefi anlayışı karakterize eden birbirinden bağımsız dini gruplar dini yaşamın bir parçası haline gelmeye başlamıştır.

Konya şehir merkezinde selefi anlayışa sahip bir grubun yapısını ve söylemlerini inceleyen bu çalışmanın din sosyolojisi alan araştırmalarına katkısının öncelikle bu noktada ortaya çıkacağı düşünülmektedir. Türkiye’de ve İslam dünyasında selefi din anlayışını irdeleyen konulara TV oturumlarında, gazete ve dergi haberlerinde geniş yer verilmesine rağmen, konu hakkında sağlıklı ve derinlikli akademik bilgiler edinilememektedir. Çünkü ulusal medya gündeminde selefi anlayışlara ilişkin konulara öneminden dolayı değil, popülerliğinden ve cazibesinden

dolayı yer verilmektedir. Dolayısıyla “reyting” amacı taşıyan ve bölük pörçük bilgiler paylaşan gündeme ilişkin haberler, selefi dini gruplar hakkında bilgi kirliliğine yol açmaktadır.

Selefi eğilimli dini gruplar ile ilgili zaman zaman akademik toplantılar ve alan çalışmaları yapılmakla birlikte, bu çalışmalar ülke genelindeki dini yapıların çeşitliliği düşünüldüğünde yeterli düzeyde olmadığı tahmin edilebilir. Konya merkezinde faaliyet gösteren Palevi grubu ile ilgili şu ana kadar yayınlanmış akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Konya'nın geçmişten gelen geleneksel yapısı ve modern yaşam öğelerini içselleştiren karakteri içinde etkinlik gösteren Palevi grubu hakkında tanıtıcı, açıklayıcı bilgilerin ve dini söylem farklılığının ortaya konulması bu çalışmanın önemini ortaya çıkaracaktır. Bu anlamda Konya özelinde faaliyetlerini sürdüren selefi anlayışlı bir dini grup hakkında, nitel bir çalışma yapmak suretiyle, din sosyolojisinde daha önce yapılan farklı selefi dini grup araştırmalarına katkı sunacaktır.

Ayrıca geçmişten bu yana Sünni-Maturidi-Hanefi çizginin öngördüğü din anlayışını benimseyen toplumun din anlayışından farklı bir çizgi geliştiren selefi din anlayışlarının incelenmesi -özellikle “Arap Baharı”nın getirdiği yeni süreçlerde- önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu alan araştırmasından elde edilecek bilgi, değerlendirme ve tespitlerin din anlayışı ve dini hayatın çeşitliliği hususunda önemli olacağı düşünülmektedir.

2.4. Araştırmanın Yöntemi

Toplumsal olaylar veya insan eylemleri çok karmaşık bir yapıya sahiptir. Modern toplumlarda farklı bileşenlerin etkisiyle artma eğilimi gösteren bu karmaşık yapıların açıklanabilmesi ve isabetli tespitlerin yapılabilmesi için sosyal-bilim araştırmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Sosyal-bilim araştırmalarında genel anlamda nicel ve nitel olmak üzere iki yaklaşım kullanılmaktadır. Kısaca; gözlem ve ölçümlerin tekrarlanabildiği araştırmalara nicel veya sayısal araştırma; insan ve toplumların davranışlarının ve tutumlarının değişimlerini, nedenlerini anlamaya yönelik yapılan araştırmalara da nitel araştırmalar denilmektedir.

Bir alan araştırması olan bu çalışmada, sosyal olayları kendi doğallığı içinde inceleme imkanı veren (Yıldırım ve Şimşek, 1999:19), kişilerin bakış açılarından yaşam dünyalarını betimleme amacı taşıyan (Toker, 2008:59) nitel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Çünkü nitel araştırma, araştıran kişiye sınırlı olay ve olguların derinliğine yoğunlaşma imkanı sunmaktadır. Bu bağlamda Konya il merkezinde yapılan bu çalışmada incelenen dini grubun “kapalı grup” niteliği taşıması nedeniyle nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çünkü toplumla bütünüyle entegrasyonunu tamamlayamamış, gruba giriş ve çıkışın ancak liderin onayıyla olabildiği kapalı dini gruplar hakkında sağlıklı veriler elde etmenin en uygun yollarının nitel araştırma yöntemleri olduğu düşünülmektedir.

Konya şehir merkezinde küçük ölçekli bir selefi anlayışlı grup olan Alaaddin Palevi grubu ile ilgili facebook, twitter, sanal blog ve forum gibi internet ortamındaki paylaşımları incelenmiştir. Araştırma boyunca gruba ait bu sanal paylaşımlar ve web sitesi takip edilmiştir. Çalışma süresince grubun yayımladığı kitaplar, risaleler, farklı konularda yayınlanan makaleler toplanmıştır. Grup liderinin farklı zaman aralıklarında gerçekleştirdiği birçok konferans ve dini toplantı kaydına ulaşılmıştır. Grup ile ilgili söz konusu yazılı ve görsel dokümanlardan elde edilen verilerin ötesine geçmek amacıyla içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Çünkü birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları düzenleme ve yorumlama (Yıldırım ve Şimşek, 1999: 259) ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Dokümanlardan ulaşılan betimlemeleri, yorumlamaları kanıtlamada ve temellendirmede içerik analizinden yararlanılmıştır. Dolayısıyla görüneni aşma hedefi güden içerik analizi tekniğiyle (Bilgin, 2014:8) gruba ilgili ilk bakışta belirgin olmayan temalara ve boyutlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Gruba ait yazılı dokümanlar detaylı olarak gözden geçirilmiş, görsel dokümanlar teker teker izlenmiştir. Bu dokümanlardan tümevarımcı bir analiz yöntemiyle kavram haritası ortaya çıkarılmıştır. Farklı konuların yer aldığı kavramlardan, grup lideri ile mülakat yapmak amacıyla bir kavram seti oluşturulmuştur. Görüşmede hangi kavramlar üzerinden hangi konuların konuşulacağı hususunda önceden hazırlık yapılmıştır. Görüşme öncesinde tema ve

kavramlar üzerinden hazırlık yapıldığı için grupla ilgili görüşmeler yarı yapılandırılmıştır.

Lider ve üyelerle görüşmeler grubun yerleşkesinde bulunan eğitim merkezine şahsen katılmak suretiyle gerçekleştirilmiştir. Grubun kurumsal işleyişi, üyeler arası ilişkileri doğal ortamlarında gözlemlenmiş, grup üyelerinin konuşma biçimleri, davranışları ve hangi konuya nasıl tepki gösterdiklerini anlamak amacıyla katılımlı gözlem tekniği kullanılmıştır. Grupla ilgili gözlemler sonucunda betimleme, tanımlama ve açıklamalara gidilmiştir.

Grup liderine ve üyelerine ulaşmak ülkenin içinde bulunduğu koşullar nedeniyle uzun zaman almıştır. Fakat grup lideri ile tanıştıktan sonra belli aralıklarla görüşmeler yapılmış, bu görüşmeler sonrasında konuşulan konular yazıya dökülmüştür.

Görüşmede grup liderinin belli kavramlar üzerinden sorulan sorulara verdiği cevaplar, güvenilirliği kontrol etmek amacıyla grup liderinin kitapları ve diğer yayınları ile karşılaştırılmıştır. Grubun din ve toplum görüşü ile ilgili sorular grup üyelerinden bazılarına sorulmuş buradan grup hakkında genel kavramlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Grup liderinin ve üyelerin söylemlerini yorumlayabilmek ve kullanılan ifadelerin altında yatan anlamları ortaya çıkarmak amacıyla eleştirel söylem analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışmada yorumlayıcı bir bakış açısı ile dini grubun yapısı ve zihniyetinin yanı sıra, grup üyelerinin özellikle toplum içinde kendilerini nasıl tanımladıkları, toplum hakkındaki düşünceleri ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

2.5. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu çalışma Konya il merkezi sınırları içerisinde bulunan selefi din anlayışına yakın Alaaddin Palevi grubuna yönelik olarak gerçekleştirilmiştir. Bir nevi kapalı grup olarak nitelendirilebilecek bir dini gruba yönelik yapılan bu özgün çalışma, Palevi gurubunun dini yapısını ve söylemlerini irdeleyen nitel bir çalışmadır. Çalışmanın özgül bir dini gruba yönelik olarak yapılması nedeniyle Konya evrenini temsil edecek bir örneklem grubu söz konusu olamamaktadır. Çünkü nitel paradigmaya ilişkin metodolojide, toplumsal alan için elde edilen bilgilerin

genellenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bunların bilimsel nitelik taşımalarında genellenebilirlikleri değil, ilgili oldukları toplumsal dünyayı kendi derinliği ve zenginliği içerisinde verebilme kapasitesi etkili olmaktadır (Toker, 2008: 60). Yıldırım ve Şimşek'in de belirttiği gibi nitel araştırmalar genellemeci ve indirgemeci olmadığından, nitel araştırmalardan elde edilen sonuçların evrene genelleme amacı bulunmamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 1999:64; Toker, 2008:60). Bu bağlamda araştırmanın evrenini yalnızca Konya'da faaliyet gösteren Alaaddin Palevi grubunun sınırları oluşturmaktadır.

Konya sınırları içindeki diğer selefi gruplar dikkate alındığında, çalışmanın evreni bu gruplara teşmil edilebilir. Fakat selefi grupların kendi sosyal grup kozaları içinde hem dini yönden hem toplumsal yönden bağımsız hareket ettikleri için, bir grubu diğeriyle ilişkilendirmek tutarsızlık gösterebilir. Bu nedenle diğer selefi grupları çalışmanın evrenine dahil etmenin doğru olmayacağı kanaatine varılmıştır. Ancak örneklem grubu ile ilgili değerlendirme ve tespitler yapılırken Konya'daki diğer gruplara ilişkin yer yer benzerliklere ve farklılıklara değinilecektir.

Alaaddin Palevi liderliğindeki grubun yönetim merkezinin bulunduğu yerleşkede gruba bağlı genel üye sayısı zaman zaman değişiklik göstermekle birlikte, yaklaşık 25-30 civarındadır. Yerleşke dışında gruba doğrudan bağlı olmayan üye sayısı daha fazla olmakla birlikte, bu üyelerin toplam sayılarını tam olarak tahmin edebilmek mümkün değildir. Üyelere ulaşmanın zorluğundan dolayı çalışmanın yürütülmesi aşamasında farklı zamanlarda ve farklı sayılarda liderle birlikte yaklaşık 15 örnekleme doğrudan görüşme imkanına ulaşılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinde en sık tercih edilen yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinde örneklem büyüklüğü 6-12 arasında olduğu belirtilmektedir (Başkale, 2016:27). Çünkü nitel araştırmada örneklemin sayıca çokluğundan ziyade, daha az sayıdaki örneklemden elde edilecek verinin genişliği ve derinliği önemlidir (Yıldırım ve Şimşek, 1999:115). Bu bağlamda araştırmanın farklı zamanlarında farklı sayılarda grup üyesi ile görüşmeler yapılmış ve araştırma ile ilgili veriler elde edilmiştir. Dolayısıyla nitel bir araştırma olan bu çalışmanın örneklem büyüklüğünde doyum noktasına ulaşıldığı düşünülmektedir.

2.6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma grubunun ülke çapında ve yurt dışında bağlantıları olmakla birlikte, konuşlandığı yer, yönetim merkezi ve ana etkinlik alanı Konya ili olduğundan araştırma alanı yalnızca Konya şehir merkezi ile sınırlı tutulmuştur. Fakat çalışma içerisinde yeri geldiğinde grupların hinterlandını ve dinsel etki alanını tanıma açısından grubun yurtiçi ve yurtdışı bağlantı biçimlerine değinilecektir. Konya merkezinde benzer din anlayışına yakın mikro ölçekli dini grupların varlığı bilinmekte olup, bu dini gruplar araştırma alanına dahil edilmemiştir.

Araştırma grubunun (eğer varsa) illegal örgütlerle olan bağlantıları, devletin güvenlikle ilgili birimlerinin alanına giren bilgileri, faaliyetleri araştırma konusunu ilgilendirmediğinden araştırmanın dışında tutulmuştur. Bu bağlamda çalışma sosyolojik bir alan araştırması olduğundan, güvenlik ve istihbarat birimlerine bilgi aktarma veya grup içinden istihbari bilgi toplama gibi bir amaç/işlev taşımamaktadır.

2.7. Araştırma Soruları

Araştırma yapılacak grup hakkında daha önceden yapılmış bir çalışma bulunmadığından grubun genel yapısını tanımak ve keşfetmek için araştırma sorularına ihtiyaç bulunmaktadır. Araştırma soruları hazırlanmadan önce grup ile ilgili görüntülü ve yazılı yayınlar elde edilmiştir. Bu dokümanlar taranmış, daha sonra bazı ön bilgilere ulaşılmıştır. Elde edilen bu verilere dayanarak çalışmanın başlangıcında, “Neden?” “Niçin?” ve “Nasıl” soruları ile yola çıkılmıştır. İlerleyen aşamalarda açık uçlu sorular geliştirilerek grup hakkında bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

1 - Cumhuriyet döneminde din alanında farklılaşmaları ortaya çıkaran faktörler nelerdir?

2 - Selçuklu ve Osmanlı'nın toplumsal ve dini tecrübesine sahip olan ülkemizde selefi din anlayışları toplumda niçin zemin bulabilmektedir?

- 3- Ülkemizde selefi din anlayışını besleyen yerli ve yabancı dini kaynaklar nelerdir?
- 4- Günümüzdeki selefi grupların din söylemleri toplumda ötekileştirici, dışlayıcı ve ayrıştırıcı bir fonksiyon icra etmekte midir?
- 3- İç ve dış yönelimli göç hareketleri Konya'nın dindarlık yapısında farklılaşmalara neden olmuş mudur?
- 4 - Geleneksel yaşam öğelerini modern yaşam ile harmanlayan Konya bölgesinde selefi din anlayışları yaygınlaşmakta mıdır? Eğer yaygınlaşıyorsa hangi etkenler bu duruma katkı sağlamaktadır.
- 5 - Kent kültürünün yaygınlaşmasıyla toplumsal alanda birbirinden farklı kimliklerin ortaya çıkması selefi din anlayışlarının yaygınlaşmasını etkilemekte midir?
- 6 - Konya ilindeki selefi din anlayışları, hakim din anlayışlarında ne gibi farklılaşmalar meydana getirmektedir ve bu anlayışlar hangi farklı söylemlere sahiptir?
- 6- Konya toplumunda Selefi din anlayışını besleyen toplumsal şartlar ve tarihi arka plan mevcut mudur?
- 7 - Konya ilinde selefi anlayışa sahip dini gruplar beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarını nasıl temin etmektedir
- 8 - Konya'daki selefi gruplar doktrin olarak hangi dini merkezlerden ve hangi coğrafyalardan beslenmektedir?
- 9- Selefi din anlayışına sahip gruplarla diğer dini gruplar arasındaki dini, siyasi, kültürel farklılıklar nelerdir?

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALAN ARAŞTIRMASININ BULGULARI VE YORUMLAR

3.1. ARAŞTIRMA GRUBUNUN GENEL ÖZELLİKLERİ

İç Anadolu Bölgesinin başkent Ankara'dan sonra iki milyonu aşan nüfusuyla en yüksek nüfus yoğunluğuna sahip olan vilayeti Konya'dır. 1990'lı yıllara kadar Konya ili sosyal, kültürel, ekonomik ve mimari açıdan geleneksel bir Anadolu şehri görünümüne sahipti. Bu tarihten sonra serbest piyasa ekonomisinin dünyada ve Türkiye'de yaygınlaşmasıyla birlikte Konya'da ticaret ve organize sanayi gelişmiş, imalat ve inşaat sektörü yaygınlaşmıştır. Konya'da meydana gelen ekonomik alandaki gelişmelere ek olarak sağlık hizmetleri, ulaşım, eğitim imkânları ve sosyo-kültürel aktiviteler zenginleşmiştir. Söz konusu şehirleşme süreçlerinin tetiklemeyle Konya merkezinde göç yoluyla kendine yer edinen bir nüfus kitlesi oluşmuştur. Fakat bu göç hareketleri Konya'nın geleneksel sosyal yapısında aşırı deformasyona neden olmamış, modernleşme ve kentleşme süreçlerinde toplumsal alanda yüksek düzeyli bir zafiyet oluşturmamıştır.

Modernleşmenin yansımaları Türkiye'nin her yerinde olduğu gibi Konya halkı üzerinde de görülmektedir. Mevcut yaşamı seküler değerler üzerinden inşa etme pratiği Konya'da da kendini hissettirmektedir. Konya şehri oluşturduğu birliktelikle kültürel, dini ve etnik farklılıkları ortak bir potada buluşturmasıyla kendine özgü bir yapıya sahiptir (Koyuncu, 2011: 192). Nitekim farklı dini ve etnik kimlikleri ortak bir potada buluşturduğu görülen Konya tarikat, cemaat ve farklı dini grup tiplerinin talepkar olduğu bir şehirdir. Farklı anlayışları temsil eden dini gruplar yerleşme, barınma ve kitlesel genişleme alanı olarak Konya ilini tercih etmektedirler. Bunun yanı sıra, kaynağı özel teşebbüs olan dernek ve vakıflara ait hastane ve eğitim kurumlarının da aynı etmenlerden dolayı diğer illerden gelerek Konya'nın hizmet sektörüne yatırım yaptıkları görülmektedir. TED Koleji, Doğa Koleji, Başkent Üniversitesi Hastanesi, Medicana hastanesi gibi kurumların varlığından bu durum anlaşılmaktadır.

Koyuncu'nun ifadesine göre göç alan bir kent olan Konya sağlık, eğitim, sanayi, ticaret ve istihdam imkanları açısından gelişmiş, sosyo-kültürel aktiviteler açısından zengin, muhafazakar kimliğe sahip bir kent görünümündedir (Koyuncu, 2011: 190). Geniş ve düz bir ovada kurulmuş bir şehir olan Konya'ya yüksek bir konumdan bakıldığında, plazaların, gökdelenlerin, alışveriş merkezlerinin yanında, her sokak başında yükselen cami ve minarelerin varlığı bu değerlendirmeyi işaretlemektedir. Ayrıca dünyaca tanınan Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin türbesi, Selçuklu ve Osmanlı kültürüne ait mimari yapılar, tarihi camiler ve türbeler Konya'nın muhafazakar kimliğini şekillendiren belirgin sembolleri oluşturmaktadır.

Benzer biçimde Konya'nın tarihi ve kültürel geçmişinden tevarüs eden muhafazakar kimliği de modern dönemdeki dinsel ve seküler yapıları sosyal çatışma ortamına sürüklemekten ortak bir paydada buluşturabilmesine imkan sağlamaktadır. Konya bu yönüyle çok farklı yelpazedeki anlayışların çekim merkezi haline gelmiş, dini grupların yanı sıra siyasi, kültürel ve etnik grupların da rağbet ettiği bir şehir olmuştur. Son 25 yılını Konya'da geçiren herhangi bir kişi şehrin gelişmesine paralel olarak birbirinden farklı etnik ve dini kültürel unsurların ortaya çıktığını, birbirinden bağımsız dini yapıların ve küçük çaplı dini grupların yapılaştığına büyük ihtimalle şahitlik etmiştir.

Son yıllarda Konya genelindeki farklı uçlardaki dini grupların görünürlüğü, nicel bakımdan artışı ve bu grupların din söylemlerindeki üslubu bazı devlet yetkililerinin, siyasi liderlerin ve kanaat önderlerinin dikkatini çekmiş olmalı ki, 2013 yılından bu yana TV ekranlarında, gazete ve dergi köşelerinde Konya ili bu yönüyle sık gündeme gelmektedir. Öyle ki medya organları Konya'daki dini yapılarla ilgili sağlıklı bilgiler elde edinmek ve dini yapılardaki değişimleri, dönüşümleri ve farklılaşmaları anlayabilmek adına akademik çevreleri, ilahiyatçıları göreve davet etmektedirler.

Dolayısıyla farklı platformlarda Konya ilinin dini grup çeşitleri ile ilgili gündem oluşturması, katı selefi gruplarla ilişkilendirilmesi akademik bakımdan araştırılmasını gerekli kılmış ve bu yönelim araştırmaya başlanması hususunda önemli bir motivasyon sağlamıştır. Araştırma alanının tercih edilmesinde, 1990

yılından bu yana Konya’da yaşamamız etkili olmuştur. Alaaddin Palevi grubunun araştırma grubu olarak tercih edilmesinde ise grubun Konya merkezine uzun yıllar önce göç yoluyla gelmesi ve toplum içinde selefi din söylemini kullanması büyük etken oluşturmuştur. Ayrıca 1996 yılında Konya’ya yerleşen Alaaddin Palevi, Konya’nın geleneksel dini yapısından ayrılan bir din anlayışıyla ve devlete ilişkin muhalefet söylemleriyle dikkatleri üzerine çekmektedir. Çalışmanın bu bölümünde Alaaddin Palevi grubunun örgütsel yapısı ve din anlayışının genel özellikleri ele alınacaktır.

3.1.1. Alaaddin Palevi kimdir?

Grubun doğal kurucusu konumunda olan Alaaddin Palevi, bir kitabının girişinde yazdığı özgeçmişinde, 1968 yılında Muş iline bağlı Karabey köyünde doğduğunu belirtmektedir. Asıl memleketinin Elazığ’ın Palu ilçesi olduğunu ve Palu’da doğduktan sonra babasının Muş’a göç ettiğini ifade etmektedir (Palevi, 2017c). Dedelerinin Elazığ-Palu’lu olmasından dolayı kendisinin (ileride açıklanacağı üzere) Palevi lakabını aldığını belirtmektedir. Kimlikteki ismi Alaaddin İncetepe’dir. Palevi, resmi soyadını kitaplarında, günlük yazılarında ve bulunduğu ortamlarda kullanmamakta, “Alaaddin Palevi” ad ve soyadını kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Grup içerisinde, Konya’daki medrese çevrelerinde ve medya organlarında “Palevi”, “Şeyh Palevi”, “Alaaddin Hoca” ve “Palevi Hoca” lakabıyla tanınmaktadır. Palevi bazı kitaplarında ve makalelerinde mahlas olarak “Şeyh Alaaddin Palevi” mahlasını kullanmayı tercih etmektedir.

Geleneksel medrese müfredatındaki dini ilimlerde icazeti olan ve ilim erbabınca saygın görülen kişilere medrese çevrelerinde şeyh veya molla denilmektedir. Palevi, kendi medresesinde eğitim veren en üst konumdaki kişi olduğundan ve kendi çevresinde “ilim sahibi” kabul edildiğinden şeyh unvanı ile anılmaktadır. Türkiye’deki geleneksel tarikat liderleri unvan olarak “şeyh” unvanı ile anılırlar da, Palevi’nin grup yapısı ve din anlayışı dikkate alındığında tarikat yapısıyla bir ilişkisi bulunmamaktadır. Hatta yazılı ve görsel dokümanlarda Palevi’nin yer yer tasavvuf karşıtlığına ilişkin sert söylemleri bulunmaktadır.

Grubun üyeleri ve çevresi tarafından kabul edilen ve yaygın olarak kullanılan bir adlandırma olduğu için çalışma içerisinde çalışma grubunu “Palevi Grubu” olarak isimlendirmek uygun bulunmuştur.

Alaaddin Palevi, Konya ili, Meram İlçe Merkezine bağlı eski adıyla Resil köyü, yeni adıyla Yenibahçe Mahallesi kırsalında bulunan yerleşkede tek katlı müstakil bir evde ikamet etmektedir. Bu mekan şehir merkezine 25 km. uzaklıktadır. İkamet ettiği ev ile medrese binası aynı yerleşke içerisinde. Yenibahçe mahallesinin Gödene-Çayırbağı tarafına düşen geniş bir bahçelikte üç katlı bir binada çalışmalarını ve eğitim faaliyetlerini sürdürmektedir. Resmi kayıtlarda derneğin merkezi bu bina gözükmektedir. Grubun faaliyet merkezi yerleşim yeri dışında yer aldığından şehir merkezinden toplu ulaşım aracı bulunmamaktadır. Hatlı şehir otobüsü ise Yeni Mahalle merkezine kadar gelebilmekte, buradan özel araçla ve yaya olarak medreseye ulaşılabilir. Bu faaliyet merkezi aynı zamanda Palevi grubunun ana medresesi olarak işlev görmektedir. Palevi'nin Konya merkezinde ve Karaman il merkezinde medreseleri bulunduğunu, fakat 15 Temmuz 2016 darbe sürecinde bu medreselerin kapatıldığını belirtmektedir. Evli olan Palevi, 5 çocuk babasıdır.

Palevi, üzerinde bulunduğu medrese arazisinin ilk geldiği yıllarda Konya Belediyesi tarafından kendisine ilim öğretmesi için tahsis edildiğini belirtmiştir. Yaklaşık 30 dönüm olan bu bahçede meyve ve sebze tarımı yapılmaktadır. Bahçivanın belirttiğine göre takribi 500 adet kiraz ağacı ve 200 adet elma ağacı bulunmaktadır. Bu bahçeden elde edilen gelir medresenin ihtiyaçları için harcanmaktadır. Medrese bahçesinde tarım yapılması ve elde edilen gelirin grubun genel giderleri için harcanması, Güneydoğu medreselerinde görülen temel ihtiyaçların karşılanma yöntemine benzemektedir. Benzer şekilde Konya'nın Kayacık mahallesinde bulunan Adıyaman-Menzil tarikatına bağlı Seyda Muhammed Konyevi grubu da medrese bahçesinde tarım ve hayvancılık yaparak medresesine gelir sağlamaktadır. Bu anlamda Doğu ve Güneydoğu medreselerinde tanık olduğumuz iâşe ve ibate kültürü göç yoluyla Konya'ya gelen gelen Palevi Grubu'nda da görülmektedir.

3.1.2. Alaaddin Palevi'nin Dış Görünümü

İnsanlar arasındaki şekil ve mesaj ilişkisi konusunda Türkiye'deki dini grup yapılanmalarında zengin veriler elde etmek mümkündür. Türkiye'de 1950'lerden sonra başlayan göç hareketleriyle şehirlileşen cemaat ve tarikat oluşumları dış görüntüleri üzerinden kendi grup kimliklerinin diğer gruplardan farklı olmasına önem vermiş, her grup kendi ideolojisini yansıtan bir görünüm tercih etme gayreti içinde olmuştur.

Cübbe ile ceket, Sarık ile şapka, şalvar ile pantolon farklı imajları temsil ederler. Bu bağlamda namazda dua ederken ellerin birleştirilmesi yada ayrı tutulması dini bir eylemden daha fazlasını ifade eder. Bu dini eylem o grubun diğer gruplardan farklılığına işaret eder. Bu anlamda Türkiye'deki farklı anlayışlara sahip dini oluşumlar gibi Alaaddin Palevi grubu da diğer gruplardan farklılığını belirtmek için dış görünüme önem vermektedir.

Alaaddin Palevi elbise olarak genellikle geniş şalvar üzerine uzun bir cübbe giymektedir. Başına genellikle geleneksel görünümlü takke giyen Palevi, bu takkenin üzerine serpuşa benzeyen uzun bir bez sarmak suretiyle kendine has bir sarık tarzı oluşturmaktadır. Buradaki sarık tarikat gruplarında aşına olduğumuz sarıktan farklıdır. Palevi kendi yerleşkesinin içinde Doğu'daki medrese geleneğindeki mollalar gibi giyinmekte, sarıksız, takkesiz, başı açık toplum içine çıkmamaktadır. Ortak kullanılan sosyal mekanlara çıktığında, konferansa veya kitapçılara gittiğinde aynı şekilde giyinmektedir. Palevi'nin kendine has giyim tarzını sosyal yaşamın ortak alanlarında bile devam ettirmesi bu görünümü özellikle tercih ettiğini göstermektedir. Bu imajıyla Konya'daki diğer din anlayışlarında görülen giyim kuşam tarzından kendisini ayıran Palevinin, kendisi ile ilgili dış dünyaya medrese mollası veya alim imajı vermeye çalıştığı ifade dileyebilir.

Palevi'nin medresesindeki talebeler Palevi gibi giyinmeye özen göstermektedir. Medrese talebeleri arasında sakalını tıraş eden kişiye rastlanmamıştır. Fakat sakalların çok uzun bırakılmadığı gözlenmiştir. Sakal bırakmak grup içerisinde şekilsel temel kurallardan biri olarak görülmektedir. Saçlar

da aynı şekilde uzun bırakılmayıp, genellikle kısa tutulmaktadır. Palevi sakalının kısalığı ile -son yıllarda ekranlarda sık gördüğümüz- DAEŞ gibi cihatçı-tekfirci gruplardan, sakalının kısalığı ile de bazı tarikat gruplarından ayrılmaktadır. Palevi'nin bunu kontrollü olarak yaptığı söylenebilir. Kendisi ile yapılan bir görüşmede “Kaplancılar” grubundaki gençlerin saç, sakalı uzun ve dağınık kişiler olduğunu belirtmiş, insanların bu görüntüden korkacağını söyleyerek bu görüntünün yanlışlığını beyan etmiştir.

Çevremizdeki insanların dış görünüşü, giyim tarzı, oturuş şekli, kullandığı aksesuarlar, onların fikirleri hakkında bizlere ipuçları verir. Bazı kişiler kullandıkları eşyalarla diğer insanlara sembolik mesajlar gönderirken, bazıları ise kullandıkları elbiseler aracılığıyla kendi fikrinden olmayan diğer insanlarla arasına fiziki barikatlar koyar. Örneğin satanist bir kişinin giyim tarzı bizlere onun hakkında bilgiler verir ve satanist olmadığımız için onunla yan yana olmak istemeyiz. Bu bizim onunla aramızdaki sosyal sınırı belirler. Buna karşın aynı giyim tarzına sahip olduğumuz insanlarla daha rahat iletişim kurarız. Bu anlamda toplum içinde giydiğimiz elbiseler bazı insanlarla aramızda sosyal mesafe oluştururken, bazı insanlara da sosyal yakınlık hissi verir. Palevi yukarıda belirtilen imajı ile kendi dinsel-toplumsal kimliğini ifşa ederken aynı zamanda diğer insanlarla ve dini gruplarla arasına bir sosyal mesafe oluşturmaktadır. Sarıkaya'nın da belirttiği gibi; zihniyet farklılıkları sonucu oluşan gruplar, gündelik dinî hayatta kendilerini diğerlerinden başka gösteren ve diğerlerini de “öteki” olarak algılayan dinî pratikler üretirler. Bir başka deyişle dinin pratik alanında farklı tutum, davranış ve tecrübeler benimserler (Sarıkaya, 2008: 28). Bu anlamda Palevi kendi anlayışına göre dini değerleri dikkate almayan “modern” görünüme sahip insanlarla arasına şekilsel ve dini pratik olarak mesafe koyduğu belirtilebilir. Dolayısıyla Palevi, toplumsal imajındaki farklılığı açıkça ortaya koymak suretiyle hem toplumsal sınırlarını kendi belirlemekte, hem de toplumun genel görünümünden bilinçli olarak ayrılmaya çalışmaktadır.

3.1.3. Alaaddin Palevi'nin Eğitim Hayatı ve Hedefleri

Alaaddin Palevi Güneydoğuda halen mevcut bulunan farklı medreselerden eğitim aldığını belirtmiştir. Palevi'nin farklı medreselerden icazet alması, hem onun farklı dini ilimler öğrenmesini sağlamış, hem de bölgede ve medrese çevrelerinde tanınmasını yardımcı olmuştur. Yaklaşık 15 yıllık medrese eğitimini Güneydoğuda meşhur olan Bitlis-Norşin medresesinde eğitimini tamamlamıştır. Palevi, Kur'an ve tecvidi kendi köyünün hocasından öğrendiğini, sonra Güneydoğu bölgesindeki medreselerde on beş yıl medrese eğitimi aldığını, kişisel web sitesinde belirtmektedir. (alaaddinpalevi.com , 05.04.2015). Bu medreselerde Arapça, sarf, nahiv, mantık, belagat, akaid, fıkıh ve usul-ü fıkıh gibi ilimlerde eğitim almıştır (Palevi, 2017b:3).

Alaaddin Palevi günümüzün modern okullarında örgün eğitim görmemiştir. Yapılan görüşmede Bitlis Norşin medresesinde öğrenci iken ilkokulu dışardan bitirdiğini ifade etmiştir. Ayrıca 2005 yılında Mısır'daki El-ezher Üniversitesinden mezun olduğunu belirtmiştir. Palevi'nin ana dili Kürtçe olup, iyi derecede Arapça bilmektedir. Medresedeki derslerin ve kitapların Arapça olması ve reddiyelerde kullandığı Arapça kaynaklar nedeniyle Arap diline ve geleneksel İslami ilimlere vukufiyeti bulunduğu anlaşılmaktadır. Konferans verecek düzeyde Türkçe konuşmasına rağmen Türkçe edebi yönünün zayıf olduğu görülmektedir. Bu nedenle kitaplarını önce Arapça yazmakta, daha sonra bu kitaplar talebeleri tarafından Türkçe'ye çevrilmektedir. Ayrıca Palevi'nin Mısırlı Seyyid Kutub'un kardeşi olan ve Türkiye'de de tanınan akademisyen ve yazar Muhmmet Kutup'tan ders aldığı bildirilmekte (Dinçkan, 2104), bu bilgiyi kendisi de doğrulamaktadır.

Yakın geçmişte ulusal bir gazetede yayınlanan röportajında; Güneydoğu medreselerinde sarf, nahiv, mantık, belagat, akait, fıkıh ve usulü-fıkıh gibi ilimleri okuduğunu, en sonunda Said Nursi'nin eğitim gördüğü Bitlis'in Güroymak ilçesindeki "Norşin Medresesi"nden icazetini aldığını bildirmektedir (AA, 23.12.2015). Palevi Güneydoğunun norşin gibi tanınan Medreselerinde çeşitli hocalardan din ilimleri tahsil ettiğini sık sık vurgulamaktadır. Türkçe yayınlanan kitaplarının önsözünde Güneydoğu bölgesindeki medreselerde yaklaşık 15 yıl eğitim

gördüğünü ve en son Norşin Medresesinden icazet aldığını belirtmektedir (Palevi, 2017b:3) Bilindiği üzere medrese geleneğinde bir hocanın veya talebenin ilmi bakımdan vukufiyeti, tahsil ettiği ilim dallarının çeşitliliği, ders aldığı hocaları ve bu hocaların bulunduğu medreselerin geleneği dikkate alınarak anlaşılabilir. Bu yüzden Palevi özgeçmişindeki eğitim sürecini anlatırken Bediuzzaman Said Nursi'nin icazet aldığı medreseden ilim tahsil ettiğine özellikle vurgu yapmaktadır. Çünkü Said Nursi Cumhuriyet döneminde iman ve ilim üzerine yaptığı çalışmalarıyla başta Doğu ve Güneydoğu bölgesi olmak üzere Anadolu'nun birçok bölgesinde hem halk tarafından hem de şeyhler tarafından saygın kabul edilen bir kişidir. Bu noktada Palevi, Said Nursi'nin sembolik imajına göndermede bulunarak, aldığı medrese eğitiminin önemini belirtmeye çalışmaktadır. Yapılan görüşmede Palevi kendisinin ilmen ve fikren Said Nursi'nin yolunda olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Palevi, Diyanet İşleri (eski) Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez ile aynı medrese hocalarından ders aldığını da belirtmektedir. Said Nursi'ye ve Diyanet İşleri (eski) Başkanı'na yapılan bu sembolik göndermeler Palevi'nin "alim ve din önderi" sıfatıyla toplumda ve dini camiada kabul görme ve öne çıkma amacına yönelik göndermeler olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle Palevi toplumda öne çıkmış İslam önderleri ile ünsiyet oluşturmakta, bu ünsiyet sayesinde toplumda "din alimi" sıfatıyla tanınmaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Palevi, Said Nursi'nin dünya görüşünü beğendiğini, izini takip ettiğini belirtmekle birlikte Said Nursi ile din anlayışı bakımından benzerliklerinin az olduğu, en azından söylemleri itibarıyla onun devlet ve siyaset anlayışından farklı bir çizgide yer aldığı burada ifade edilmelidir.

Palevi gençliğinde medrese eğitimi aldıktan sonra Suriye-Şam bölgesindeki medreselere giderek burada altı yıl kaldığını daha sonra Konya iline geldiğini, ilmi çalışmalarını halen Konya'da sürdürdüğünü belirtmektedir (Memleket Gazetesi, 23.12.2015). Suriye'de altı yıl eğitim gördüğünü kendisi ile yaptığımız görüşmede teyit etmiştir. Bilindiği gibi Cumhuriyetin ilk döneminde çıkarılan Tevhidi Tedrisat Kanunu'yla medreseler kapatılmış ve fiili olarak devam eden medreselere baskılar yapılmıştır. Fakat Güneydoğu medreseleri nüfuz edilmesi zor bölgelerde bulunması ve Suriye-Irak bölgesindeki medreselerle öğrenci alışverişi gerçekleştirmesi nedeniyle bu baskıların etkisi Güneydoğu medreselerinde zayıf kalmıştır (Kara,

2002: 75-79). Palevi Güneydoğu medreselerinin bu özelliği nedeniyle Suriye bölgesindeki medreselerde eğitim gördüğü anlaşılmaktadır.

Palevi'nin Suriye'de hangi medreselerde eğitim gördüğü, hangi dini yapılarla ilişki içerisinde olduğu ile ilgili detaylı bilgi elde edilememiştir. Suriye ve Şam bölgesi (Bilad-üş Şam) geçmiş yüzyıllarda İslam'ın medeniyet inkişafının çeşitli evrelerinde önemli bir merkez olmuştur. Özellikle Şam'ın fethinden sonra bu bölge İslam'ın ilim merkezi haline gelmiş, ilim çevrelerinde “Şam ekolü” olarak nam salmıştır. Selefî alimlerden olan 13. Yüzyılda yetişmiş İbn-i Teymiyye ve 18. Yüzyılda yaşamış İbn-i Abidin Urfa ve Şam bölgesinde yetişmiş din alimlerindedir. İleride açıklanacağı üzere Palevi'nin din anlayışına bu alimlerin din anlayışları yön vermiştir.

Cumhuriyet kurulduktan sonra (Tek parti döneminde) medreselerin kapatılmasıyla zor günler yaşayan Güneydoğu medreselerindeki talebeler Suriye'deki medreselere eğitim için giderek bir çıkış yolu bulmaya çalışmışlardır. Suriye'de halen Güneydoğu'daki medrese ve tarikat anlayışını devam ettiren, bu medreselerle organik bağı olan medreseler bulunmaktadır. Bu organik bağ nedeniyle günümüzde Suriye'de cereyan eden savaş nedeniyle Suriye'deki medrese hocaları Türkiye'deki medreseleri bir sığınak olarak görmüşler ve bu mekanlara sığınmışlardır. Suriye ve Türkiye medreselerinin etkileşimleri bu yüzden önemlidir.

Bu bağlamda Palevi ilmi kariyerini sıralarken Suriye-Şam bölgesinde gördüğü eğitime özel vurgu yapmakta, Şam bölgesindeki ilmi zenginlikten faydalandığını belirtmektedir. Aşkın'ın Güneydoğu medreseleri ile ilgili yaptığı çalışmada, günümüzdeki Güneydoğu medreselerinde tarikat ve tasavvuf anlayışını tasvip etmeyip bu anlayışlardan uzak durmaya çalışan önemli sayıda din önderi (seyda) bulunmaktadır. Bu medrese hocalarının büyük bir bölümü bölgedeki ve Suriye'deki medreselerde eğitim almaktadır (Aşkın, 2018: 187). Bu noktada Palevi'nin, İbn-i Teymiyye'nin yaşadığı coğrafi bölgedeki ilim geleneğini devam ettiren Suriye-Şam medreselerinde 6 yıl eğitim alması tesadüf olmasa gerektir. Çünkü İbn-i Teymiyye'de görülen devlet karşıtı söylem ile Palevi'de görülen modern devlet karşıtı söylem aşağı yukarı birbiriyle örtüşmektedir. İleride görüleceği üzere

Palevi, öne sürdüğü devlet ve din anlayışını temellendirirken İbn-i Teymiyye'nin yaşadığı zamanda ayetlere getirdiği yorumları alıntılar yapmak suretiyle karşıt söylemine dayanak olarak kullanmaktadır.

Palevi'nin çalışmalarında kaynak olarak kullandığı kitaplara bakıldığında Kur'an, Hadis ve Fıkıh ilimlerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. "Peygambersiz Bir Din" isimli kitabında Yaşar Nuri Öztürk, Mustafa İslamoğlu, Hayrettin Karaman, İbrahim Sarmış gibi araştırmacı-yazar ve ilahiyatçıların görüşlerine reddiye olarak yazdığı metinlerden bu durum anlaşılmaktadır (bkz. Palevi, 2011: 139-257). Ayrıca Palevi'nin günümüz medyasında ve akademik çevrelerde tartışılan popüler dini konulara getirdiği açıklamalarda farklı ayetleri ve hadisleri sıralaması, ayet ve hadislere selef alimlerinden örnekler getirmesi Kur'an ve Hadis ilimlerine ilişkin bilgisini de göstermektedir.

Görüşmede kendisini bir "*ilim talebesi*" olarak tanımlayan Alaaddin Palevi; "*Güneydoğu'daki birçok medrese mollası İlahiyat eğitimi almaktadır. Siz Türkiye'de neden ilahiyat eğitimi almıyorsunuz?*" sorusuna; Suriye-Şam'da doktora yapma peşinde olduğunu, Suriye savaşının çıkması nedeniyle doktora konusunu ertelediğini belirtmiştir (Görüşme, 25.05. 2018). Halen Pakistan'da doktora yapmayı düşündüğünü kendisinin 30'dan fazla kitabı bulunduğunu, bu kitaplardan bir imtihana girerek doktorasını alabileceğini belirtmiştir.

Palevi modern anlamda lisans ve lisansüstü eğitimini Türkiye yerine Suriye veya Pakistan'da yapacağını ifade etmektedir. Kanaatimize göre Palevi Türkiye Cumhuriyetini küfürle itham ettiği için Suriye veya Pakistan'daki üniversitelerden diploma almayı planlamaktadır. Çünkü Palevi istediği takdirde tıpkı Güneydoğu medreselerinde olduğu gibi liseyi açıktan tamamlayabilir, açık öğretimden ilahiyat eğitimi alabilirdi. Fakat modern okullarda eğitim almayı tercih etmediği için Palevi'nin Türkiye Cumhuriyeti'ne ait lise ve lisans diploması bulunmamaktadır. Bu nedenle Suriye ve Pakistan'da bulunan üniversitelerde geçmiş yıllarda Güneydoğu ve Şam medreselerinden aldığı icazetin (diplomanın) geçerli olacağını düşünerek bu yolu izlediği anlaşılmaktadır.

Palevi doktorasını ise Fıkıh alanında yapacağını, fıkıh alanında doktorayı bitirdikten sonra Türkiye'den denklik alabileceğini belirtmektedir. Bu noktada Palevi'nin eğitim kariyerinin nihai hedefinde Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri bulunmaktadır. Çünkü akademik ünvana sahip İlahiyat hocalarını, özellikle ekranlarda öne çıkan din bilginlerini ilmi olarak kendisinden aşağıda görmektedir. Konuşmalarında ve yazılarındaki İlahiyat hocaları hakkındaki değerlendirmeleri ve yazılı reddiyeleri bunu açıkça göstermektedir.

Palevi; *“Diyanet İşleri Başkanlığını, Din İşleri Yüksek Kurul’unu neden tercih etmiyorsunuz?”* sorusunu şöyle cevaplamıştır.

“Diyanet imamları fakir Anadolu insanının parasını alıyorlar, ama hakkı söylemiyorlar, bu vebaldir. Burası (Diyanet’i kastediyor) ayrı bir çiftliktir. Ben Diyanetin altına hoca olarak girmem, çünkü orada hakkı söyleyemem. “Vıg” desem hemen beni içeri(karakola) alırlar. Ama ilahiyat olabilir, orası farklıdır. Diyanete İmam yetiştirmekten daha önce eli kalem tutan ilahiyatçı yetiştirmeyi tercih ederim. Medreseyi kur, git ilahiyatta da ders ver. İlahiyatı diyanete göre daha hür görüyorum. Bu ilmi ilerletir. Ama asıl olan medresedir.” (Görüşme, 25.05. 2018).

“İmkanım olsa şimdi doktora yapmaya çalışırım. Oğlum şu an açıktan imam hatip okuyor. İnşallah onu ilahiyatta doktora yapıncaya kadar okutacağım. İlahiyattan alakayı kesmemeli. İlahiyata girmedik yanlış yaptık. Bunu kabul ederim.”

“45 yıl ilim için koşturdum. 45 senelik birikimim vardır. Gece gündüz ezberleyerek Kur’an-i çalışmalar neticesinde geldim. İmkan verseler İlahiyatta ders vermek isterim. Ben bir ilim talebesiyim. Nerde bir alim var onları ziyaret ettim. İki gün evvel Suriye’de Muhammed Ali es-Sabuni’nin yanındaydım. Elini öptüm ama onun her dediğini kabul eder miyim; hayır.”

Görüldüğü gibi Palevi medreselerden ve farklı ilim adamlarından aldığı geleneksel bilgi birikimine güvenmektedir. Konuşmalarında kendisini ilmi bakımdan ilahiyat hocalarından üstün görmekte, ilmi yetkinlik itibarıyla zaman zaman onları küçümsemektedir. Kendisindeki bu güven dolayısıyla modern resmi eğitim kurumlarından olan İlahiyat Fakültelerinden lisansüstü eğitim almaya sıcak

bakmaktadır. Bu noktada Palevi'nin İlahiyat diplomasına sahip olma gayreti içinde olduğu, bu diplomalarla hem topluma, hem İlahiyat hocalarına kendisini ispatlamaya çalıştığı söylenebilir. Burada Palevi'nin din ve dünya görüşü ile ilgili bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce burada çelişkiden ziyade bir değişimden bahsetmek mümkündür. Palevi hem yaş olarak ilerlemiş, hem de 20 yıl öncesi itibarıyla kendi kabuğundan çıkarak toplumsal alana, ilim çevrelerine daha fazla girmeye başlamıştır. Toplumdan kendini soyutlayan gruplar, toplumsal alana dahil oldukça devlet organlarıyla, ve diğer toplum bireyleriyle iletişim kurmaya başlar. Bu toplumsal ilişki biçimleri kişilerin davranışlarında ve tutumlarında yumuşama, fikirlerinde esneme, diğerlerine karşı hoşgörülü davranma gibi durumlar ortaya çıkarır. Bu durum, insanoglunun tekdüze, bireysel ve sabit yapı bir varlık olmadığını, bilakis sosyal şartlara göre değişiklik gösterebilen yapıya sahip bir varlık olduğunu göstermektedir.

Görüşmelerden anlaşıldığı kadarıyla önceleri resmi din eğitimine reddiyeci bir tavrı bulunan Palevi toplumsal alana daha fazla dahil olduğunda zamanla fikirlerinde değişim, yumuşama ve esnemenin olacağı öngörülebilir. Bu insani bir durumdur. Buradan hareketle geçmişte toplumsal alandan kendisini soyutlama gayreti içinde olan Palevi'nin yavaş yavaş topluma entegre olmaya başladığı söylenebilir. Çocuklarını İlahiyat Fakültesi'ne göndermeyi talep etmesi bu öngörüye desteklemektedir. Ayrıca Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan medrese-mektep ikileminde medrese geleneğinde yetişmiş biri olarak mektep eğitimini yavaş yavaş olumladığını göstermesi önemlidir.

Palevi İlahiyat Fakültelerini Diyanet kurumuna göre çalışmaya daha elverişli bulmaktadır. Her iki kurumda doğrudan devlete bağlı olmasına rağmen İlahiyat Fakültelerinde çalışmaya, bu okullarda ders vermeye olumlu bakmaktadır. Bu bağlamda genel olarak toplumun kenarında konumlanan bir dini grup olan Palevi Grubu'nun şehirleşme eğiliminin artması, toplumla iletişiminin kuvvetlenmesi ve grubun devlet organlarıyla yakınlaşmaya başlaması Palevi'nin keskin ve aşırı söylemlerinde törpülenmelere neden olduğu söylenebilir.

3.1.4. Güneydoğu Medreselerinden Bir Farklılaşma Örneği: Palevilik

19. yüzyılın ilk yarısında Mevlana Halid-i Bağdâdî ile oluşan Nakşibendiliğin Hâlidîyye kolu hemen hemen bütün Arap topraklarında, Türkiye’de ve Kürtler’in yoğun olduğu bölgelerde yayılma alanı bulmuştur. Halidilik özellikle Kürtler’in yoğun olarak yaşadığı Kuzey Irak’ın dini hayatı üzerinde özel bir etkiye sahip olmuştur (Öngören, 2011b: 102). Halidilik ekolünün önemi sadece sosyal yaşamda dinin ihyasını değil, siyasal yaşamda da bir ihyayı savunmasıdır (Weismann, 2007: 87). Halidiliğe göre, Müslüman yönetici şeriata uyduğu müddetçe kendisine itaat edilir (Şengül, 2008: 90). Bu bağlamda siyasete ve devlet ilişkilerine talepkar olan, çatışma ve ötekileştirme yerine toplumsal uyumu önceleyen Halidilik, bu özelliği nedeniyle Türkiye’nin farklı bölgelerine halen yaygınlığını korumaya devam etmektedir.

Halidiliğin kurucusu Mevlana Halid-i Bağdadi, ilme ve dini eğitime önem vermiş, Halidilik’te “*ilim olmadan tarikat olmaz*” anlayışı egemen olmuştur. Yani tarikat şeyhi aynı zamanda ilim erbabıdır. Bu nedenle Nakşibendiliğin Halidî-Müceddidî kolunda şeyhler aynı zamanda ulema olmak zorundadırlar. Bu bağlamda Mevlana Halid-i Bağdadi’nin şeyhlik için ilim öğrenmeye öncelik vermesi Güneydoğudaki Nakşi-Halidî tarikat şeyhlerinin aynı zamanda medrese kurmaları sonucunu doğurmuştur. Güneydoğu’da Halidî şeyhleri tarafından kurulan ve günümüzde bazıları illegal olarak, bazıları ise Kur’an Kursu şeklinde varlığını örtülü olarak devam ettiren medrese geleneği halen devam etmektedir. Doğu ve Güneydoğu’da bulunan bu medreselerin en meşhurları Norşin, Tillo ve Ohin medreseleridir. (Şengül, 2008: 90-94). Bu medreselerden mezun olan (icazet alan) öğrenciler molla, şeyh veya seydanın yönlendirmesiyle Doğu bölgeleri başta olmak üzere yurdun çeşitli bölgelerine bu medreselere bağlı küçük medreseler kurmaya devam etmektedirler.

Cumhuriyet kurulduktan sonra hilafetin kaldırılması ve laik devlet anlayışının uygulamaya konulması medrese geleneğinde bazı farklılaşmaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. 1925 yılında Doğu ve Güneydoğu’da gerçekleşen Şeyh Said isyanı hem devlet merkezinin doğu illerine, hem de doğu insanının merkeze bakışında bir

kırılmaya yol açmıştır. Niteliği ve çıkış sebepleri itibarıyla halâ tartışılan Şeyh Said isyanı sonrasında başta Şeyh Sait olmak üzere onlarca şeyh idam edilmiş ve isyana katılmayan birçok şeyh de isyana katılmış ya da katılmayı düşünmüş olabilecekleri ihtimaliyle sürgüne gönderilmişlerdir. Bu durum Cumhuriyet yönetimiyle şeyh aileleri arasında bir kırılmaya yol açmıştır (Şengül, 2008: 116). Bunun yanı sıra tek parti döneminde gerçekleşen harf devrimi, dinde Türkçeleştirme çalışmaları, medreselerin kapatılması, devletten bağımsız din eğitiminin yasaklanması Güneydoğu medreselerindeki mollaları, seydaları, şeyhleri yetkisiz bırakmış, onları toplumun kenarında kalmaya zorlamıştır.

Şeyh Said isyanında yaşanan bu hadiselerin sonucunda Güneydoğu'daki Halidi medrese geleneğinde farklı bir anlayış ortaya çıkmıştır. Aşkın'ın tespit ettiği gibi; Güneydoğu'da devlete karşı muhalefeti olumlamayan, siyasete talepkar olan, devlet memuriyetine sıcak bakan Halidi-Nakşiliği devam ettiren medreselere "Taği"¹⁵ geleneği denmiştir. Taği geleneğinden farklı bir kanatta ise devlet yönetimine muhalif bir söylem geliştiren, "Palevi"¹⁶ geleneği meydana gelmiştir. Palevi ekolüne mensup şeyhler, seydalar ve mollalar tek parti döneminde baskılara maruz kalmışlardır. Bu baskılar nedeniyle Paleviler'in resmi kurumlar ile iletişime geçmeleri devlet tarafından engellenmiş, devlet kurumları ile aralarındaki mesafe açılmıştır.

Nakşibendiliğin devlet anlayışını devam ettiren Taği geleneğinde bir şeyhin veya seydanın işareti ve izni ile farklı bölgelerde medrese açılırken, Paleviler'de belli bir işaret veya silsile gözetilmemektedir. Bu anlamda Güneydoğu'da Şeyh Said'in söylemini ve izini takip eden Palevilik, cumhuriyet döneminde dini-siyasi sebeplerle Halidilik anlayışından farklılaşan bir yoruma denk düşmektedir.

Şeyh Said'in medrese geleneğini takip eden *Palevi Medreseleri* cumhuriyet döneminde Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan ve muhalif söyleminden dolayı hareket

15 - Mevlana Halidi Bağdadi'ye (Nakşibendi-Halidi) mensup Abdurrahman-ı Taği'nin (1831 – 1886) üstlendiği halifelik ile bölgede başlayan medrese ve tekke kolu. Halidi ekolü geçmişten bu yana genellikle devletle iyi ilişki geliştirmeye çatışmadan kaçınan itaati olumlayan bir karaktere sahiptir.

16- Nakşibendi-Halidi şeyhi ve müderrisi olan Şeyh Said'in (1865 -1925) Elazığ'a bağlı Palu ilçesinde doğmasından ve medresesini burada kurmasından dolayı halefleri bu lakabla anılmıştır.

alanı bulamayıp genelde kırsal alanlarda kendisine zemin bulabilmiştir. Palevi geleneğini takip eden medreseler, cumhuriyet dönemi ile birlikte gerek şeyhlik unvanının yasaklanmasından gerekse de şeyhlik geleneğini devam ettiren Palevi sülalesinin hem siyaset hem de farklı sekülerleşme parametreleri sergilemeleri ile gündün güne azalmıştır. (Aşkın, 2018:196-198). Bu medreseler özellikle 28 Şubat dönemine kadar sıklıkla baskılara maruz kalmıştır. Bazı medrese merkezleri sadece bu kurumun devamını sağlamak için gözden uzak kırsal yerleri tercih etmişlerdir. Ohin (Koyunlu, Mutki/Bitlis) medresesinin şehir merkezinde iken gördüğü baskılardan dolayı dağlık bir köye taşınması dikkat çekmektedir.¹⁷

Dinsel muhalif bir söylemin öbeklendiği “*Palevi*” ekolüne bağlı medreseler sayıca azalsa bile yurdun çeşitli bölgelerinde varlığını devam ettirmektedir. Çalışmanın örneklemini oluşturan ve halen Konya’da medrese çalışmalarını sürdüren Alaaddin Palevi grubu, lakabından da anlaşılacağı üzere Güneydoğu medreselerindeki dini ve siyasi kırılmalardan ortaya çıkan Palevi geleneğini sürdürmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi Alaaddin Palevi Güneydoğu’dan göç yoluyla Konya’ya yerleşen ve hem köken, hem de zihniyet olarak Palevilik anlayışını sürdüren bir medrese hocasıdır. Burada dikkat çekici nokta Alaaddin Palevi'nin Şeyh Said'in soyundan geliyor olmasıdır. Alaaddin Palevi'nin Şeyh Said'in soyundan gelmesi ve onun muhalif din anlayışını sürdürmesi idealleştirdiği aşırı selefî söylemin içeriği hakkında bize ipuçları vermektedir. Alaaddin Palevi ile yapılan görüşmede yukarıda belirtilen Güneydoğudaki iki medrese geleneğinin varlığını doğrulamıştır. Palevi’ye bu iki gelenekten hangisine yakın olduğu sorulduğunda;

“Benim dedelerim Palevi’dir. Biz Palevi okuluna bağlıyız. Fakat Güneydoğudaki Paleviler benim fikirlerimin çoğunu kabul etmezler.” demiştir (Görüşme, 2018).

Alaaddin Palevi'nin hakim din söylemiyle Güneydoğu medreselerindeki Palevilerin hakim söylemi büyük oranda örtüşmektedir. Palevi'nin kitaplarında ve konferanslarında mevcut sisteme karşı geliştirdiği dini söylemlerde belirtilen muhalif damar açıkça görülmektedir. Güneydoğu’daki “*Palevi*” mollaları ve şeyhleri genel

17 - Palevi geleneğini sürdüren Güneydoğu’daki medrese mollaları ile yapılan çalışma için (bkz. Aşkın, 2018)

itibariyle muhalif bir dini damarı temsil etmektedirler. Alaaddin Palevi hem nesep, hem de gelenek olarak bağılı olduğu bu muhalif damardan bağımsız değildir. Ayrıca Palevi'nin geçmiş yıllarda medrese kurmak ve öğrenci yetiştirmek amacıyla yerleştiği Yozgat, Bursa gibi vilayetleri terk etmek zorunda kalması, muhalefet anlayışının ön plana çıktığı Güneydoğu Paleviler'iyle düşünsel yakınlığının varlığını desteklemektedir.

Palevi Güneydoğu'daki "Palevilik" ekolünden geldiğini belirtmekle birlikte birçok noktada onlardan ayrıldıklarını söylemektedir:

"Paleviler senelerce dağlarda vur-kır yapmıştır. Bu yanlıştır, savaşla olmaz, ilimle güzel konuşmayla olur. Vuruculuk, kırıcılık küçüklükten beri beynimden bile geçmez. Amacım okuyalım, okutalım karşıdakini rencide etmeyelim. Kur'an'da "gavlen leyyinen" diyor."

Palevi'nin bu ifadeleri hakim muhalefet düşüncesinin çatışma ve kavga yerine fikirle olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Burada Alaaddin Palevi devletle çatışma ve kavga gibi eylemlerle işinin olmadığını belirterek şiddet ile arasına çizgi çekmeye çalışmaktadır. Palevi, üzerindeki bu olumsuz imajı izale etmekte başarılı olamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü 2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaşta ortaya çıkan marjinal selefi kökenli DAESH örgütüne ideolojik yakınlığı iddiasıyla emniyet birimlerince kendisine silahlı terör örgütü muamelesi yapılmış, sorgulanmış ve akabinde serbest bırakılmıştır (bkz. Memleket, 2015). Fakat Alaaddin Palevi silahla işinin olmadığını, kendisinin ilim talebesi olduğunu görüşmelerde, kendisi ile yapılan tv programlarında, sohbetlerinde, vaazlarında sık sık vurgulamaktadır. Bu anlamda medya ve emniyet birimleri tarafından kendisine ait olumsuz algıdan Palevi'nin rahatsız olduğu ve bu algıdan kurtulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Alaaddin Palevi'nin söylemlerindeki mevcut laik sistem aleyhtarlığı nedeniyle çok defa emniyet birimlerince takibata uğramış, bazen gözaltına alınmış, kovuşturmalara maruz kalmıştır. Bu bağlamda Palevi'nin emniyet birimlerince takibata uğraması, gittiği vilayetlerde gözetim altında tutulması, söylemlerinde görülen mevcut sistem karşıtlığı ile açıklanabilir. Diğer taraftan Palevi'ye karşı

yapılan bu takibat ve medyada yapılan olumsuz değerlendirmeler Palevi'deki sistem karşıtlığı fikrini beslediği söylenebilir. Çünkü Palevi ile bire bir yapılan görüşmelerde devletin kendisini dışladığını haksız yere tutuklattığını dile getirmektedir. Geçmişte Doğu bölgesinde kurduğu kendi medresesinde terör örgütünün kendisini zor durumda bıraktığını, örgüt baskısından kaçarak Batı illerine geldiğinde ise emniyet birimlerinin baskısı altında olduğunu belirtmektedir.

Palevi'nin mücadele yönteminde Şeyh Said'in muhalif dini tavrı göze çarpmakla birlikte, çatışma ve kavga yerine ilim öğrenme ve öğretme yöntemiyle mücadeleyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Gittiği illerde kendi dini fikriyatını inşa ettiği medreseler kurması ve bu fikriyata göre öğrenci yetiştirme çabaları ilim ile mücadele yöntemini tercih ettiğini göstermektedir. Kanaatimizce Palevi grubu hakkında silahlı terör örgütü değerlendirmesi yapmak, sağlam bilgiye ve kuvvetli delile dayanan bir değerlendirme değildir. Çünkü tutuklama ile ilgili hakkındaki iddiaların sübut bulmaması ve serbest bırakılması iddiaların asılsızlığı ile ilgili olabilir.

3.1.5. Alaaddin Palevi'nin Basılmış Eserleri

Alaaddin Palevi'nin Arapça bilgisinin, Türkçe dil bilgisinden daha iyi olduğu kitaplarının yazım dilinden anlaşılmaktadır. Eğitim müfredatının Arapça olduğu medreselerde öğrenim görmesi ve bu medreselerde hoca olması nedeniyle eserlerini Arapça olarak neşretmektedir. Palevi'nin Türkçe yazılmış eserleri genelde öğrencileri tarafından Arapça aslından Türkçe'ye çevrilmiş eserlerdir. Palevi'nin eserleri her kitapçada bulunmamaktadır. Eserleri Konya'daki bazı selefi görüşe yakın kitapçılarda ve bazı internet kitap sitelerinde satışa sunulmaktadır.

Palevi kitap başlıklarında "istismar" kelimesini sık kullanmaktadır. Örneğin; "İstismar Edilen Kavramlar", "İstismar Edilen 40 Ayet", "İstismar Edilen 40 Hadis" gibi. Palevi'nin hakim düşüncesine göre din, günümüzün "*modern insan*"ları ve sistemleri tarafından tahrif edilmiştir. Bu nedenle istismar kelimesini yazılarında ve konuşmalarında sık kullanmaktadır. Bu kavramlar ile kitap isimlendirmelerini çarpıcı

hale getirmeye çalıştığı da görülmektedir. Diğer açıdan Palevi, kitap başlıklarında “istismar” kelimesini kullanmayı tercih etmekle, kendisine “Hakiki İslam’ın koruyucusu” gibi konumlandığı veya kendisini topluma bu şekilde sunmaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü Palevi, itikat noktasında yanlış bir yön izlediğini düşündüğü günümüz toplum yöneticilerini ve bireyleri ilk dönem İslam tarihinden örnekler getirerek “hakiki iman”a çağırmaktadır. Dolayısıyla Palevi, kitap isimlendirmelerini kendi dini görüşünü açığa çıkaran ve tanıtan mesajlarla gerçekleştirme gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

Palevi'nin Türkçe yayımlanan kitapları ve içerikleri hakkında aşağıda kısaca bilgiler verilecektir. Buradaki temel amaç derinlikli bir tahlilden ziyade, kitaplar hakkında genel bilgiler vermektir. Çünkü Palevi'nin söylemi ile ilgili detaylı bilgiler bulgular bölümünde verilecektir. Palevi'nin basılmış kitapları sırasıyla aşağıya çıkarılmıştır.

- Mühim Soruların Cevabı.

İlk baskısı 2008 yılında Nokta Ofset tarafından Konya’da yayımlanan bu kitap, 201 sayfadır. Kitabın bütünü soru-cevap şeklinde düzenlenmiştir. Kitabın kurgusunda, her hafta düzenlenen sohbetlere yeni katılan ve selefi düşüncüyü merak eden bir öğrenci sohbet hocasına sorular sormaktadır. Bu sorularla öğrenci selefi anlayışı tanımaya çalışmaktadır. Palevi'nin Türkçe yayınlanan ilk kitabıdır.

Kitabın konu edindiği sorular gündelik hayattan seçilmiş sorular olmayıp, günümüzdeki tekfirci-selefi ideolojinin kullandığı hakimiyet, laiklik, demokrasi, tevhid, şirk, küfür, tağuti sistem gibi konuları ihtiva eden özenle seçilmiş soruları ihtiva etmektedir. Bu soruların tematik şemasına bakıldığında; küfür düzende yaşamak, parlamentoya girmek, küfre düşme meseleleri, tağuti düzende kimlik taşımak, teşride Allah’a ortak koşmak, oy kullanmak, şirk düzende görev almak, şirk düzende metin imzalamak, darul harb, tasavvuf, kafirlere benzemek, Cuma namazı, tağuti düzende çocukları okula göndermek gibi konular yer almaktadır.

Bu konular günümüzdeki katı selefi grupların tartıştıkları ve gündemde tutmak için özel çaba sarf ettikleri konulardır. Bu sorularla tekfir ideolojisi kitap

içinde kurgulanan hoca-öğrenci diyalogundaki soru ve cevaplarla öğrenciye (dolayısıyla okuyucuya) telkin edilmeye çalışılmaktadır.

Kitabın her konu başlığı bir sorudan oluşmakta, bu soruya metin içinde detaylı olarak cevaplar verilmektedir. Bu noktada kitabın üslubunda okuyucuya telkini esas alan diyalektik bir metot tercih edilmiştir. Kitabın önsöz bölümünde kitabın yeni başlayanlara yönelik yazıldığı (burada yeni başlayan, selefi ideolojiyi yeni öğrenmeye başlayan anlamına gelmektedir) ve toplumu Kur'an ve sünnet ışığında aydınlatmak amacını taşıdığı belirtilmektedir.

Kitabın metin kurgusunda, öğrenci tarafından sorulan sorulara hoca tarafından verilen cevaplar öğrenciyi başarılı bir şekilde ikna ettiği görülmektedir. Her sohbetin sonunda hocaya göre “kafası karışık” olan öğrenci düşünce olarak tatmin olmuş olarak evine dönmekte, gelecek hafta yapılacak sohbeti özlemle beklemektedir (bkz., Palevi, 2008: 15, 22, 24, 59, 62, 75).

Bu noktada kitap içindeki selefiligi yeni öğrenmeye başlayan gencin durumunun gerçekçi olmaktan ziyade ütöpik ve kurgu ürünü olduğu ifade edilebilir. Çünkü psiko-sosyal olarak bir insanın içinde doğduğu toplumu, yönetim sistemini, hakim din anlayışını sohbet ortamında aktarılan bilgilerle bir çırpıda silip atması, eski anlayışını bırakması ve onu anında karşıt fikir kabul etmesi gerçekçi gözükmemektedir. Şayet öyle bir durum söz konusu olsaydı Alaaddin Palevi tarafından her hafta Konya’da gerçekleştirilen sohbetler sonucunda Palevi grubunun büyük bir hacime ulaşması gerekirdi. Fakat reel durum değerlendirildiğinde Palevi grubunun toplumda halen küçük ölçekli bir grup olarak varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

- İstismar Edilen Kavramlar.

İlk baskısı 2011 yılında basılan kitap 396 sayfadır. Palevi bu kitabında temel dini kavramlar sözlüğü gibi kurgu tasarlamıştır. Kitabın giriş bölümünde ilah, rab, şirk, din, hakimiyet, kavramlarını ayet ve hadisler eşliğinde incelemektedir. Bu kavramlardan sonra, tağut, demokrasi, laiklik, darul islam, darul harb ve cihad gibi tekfirci ideolojinin tartışmalarda sık sık kullandığı kavramları açıklamaktadır.

Kitabın adından da anlaşılacağı üzere yazar bu kavramların zamanımızda hakiki anlamının kaydığını ve istismara uğratıldığını dile düşünmektedir. Bu kavramları açıklarken, kavramların ilk dönem İslam tarihindeki anlamlarına vurgu yapmaktadır. Bu durum bize Alaaddin Palevi'nin düşüncesini kurarken İslam'ın ilk dönemine vurguyu yücelten “özcü” bir yaklaşım kullandığını göstermektedir.

Kitap içindeki kavramlardan birçoğu günümüz selefi grupları tarafından özellikle internet ortamında kaynak olarak kullanılmaktadır. Örneğin tağut, hakimiyet, demokrasi, laiklik kavramları keskin selefi grupların ideolojik yazılarında alıntılanmaktadır. Bu noktada Palevi'nin katı selefi söylemle yoğrulmuş kitapları diğer selefi grup üyelerine ideolojik olarak dayanak sağlamaktadır.

Kitapta dikkat çeken bir husus da, Palevi'nin tasavvuf kavramı ile ilgili görüşleridir. Palevi'ye göre günümüzdeki tasavvuf anlayışı sapkınlıklarla maluldür ve dinden oldukça uzaklaşmıştır. Bidat ve hurafeler tasavvufu bozuma uğratmış, cihat anlayışından uzaklaştırmıştır. Doğu Anadolu'daki şeyhlerin birçoğunun beşeri sistemlerle amel eden parlamentoda vekillik yaptığını, hayatlarının demokrasiye göre tanzim ettiklerini üzümler ifade etmektedir. (Palevi, 2014: 318). Asıl tasavvufun Kur'an ve Sünnetin ışığında kişinin maneviyata önem veren tasavvuf olduğunu, fakat günümüzdeki tarikatların Kur'an'dan ve sünnetten uzak olduğunu belirtmektedir (Palevi, 2014: 325). Böylece Palevi günümüz tarikat çevreleri ile arasında net bir mesafe koymaktadır.

- Peygambesiz Bir Din, Akılcılık Akımlarına Reddiye.

2011 yılında ilk baskısı yapılan kitap 360 sayfadır. Palevi bu kitabında sünnetin İslam dindeki yerini ayet ve hadislerden bir araya getirdiği dipnotlarla izah etmeye çalışmaktadır. Kitaptaki dipnotların verilmiş şekli genellikle düzensizdir ve yazarın modern dipnot tekniklerini kullanma gibi bir kaygısının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Dipnotlarda daha çok selef alimlerinin kitapları kaynak olarak gösterilmektedir.

Kitapta Şianın, Haricilerin, Mutezilenin ve günümüzde “Mealciler” olarak adlandırılan kişilerin sünnete ve hadise bakışı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu

ekolün görüşleri ve itikadi anlamda yanıldıkları noktalar kısa kısa alıntılar yapılarak gösterilmektedir. Kitabın ilerleyen bölümlerinde “Akılcılık” kavramının dindeki yeri ilk dönem İslam kaynaklarıyla açıklanmaktadır.

Kitabın dikkat çekici bir yönü ise, modern zamanlarda “akılcılık” akımına kapılarak birçok yazarın dini yanlış anladığını iddia ettiği bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümde Palevi, medyada sık sık gördüğümüz çağdaş yazarların fikirlerini tırnak içinde alıntılarla bu görüşleri, reddiye niteliğindeki yazılarla yanlışlamaya çalışmaktadır. Reddiye yazdığı yazarlar arasında Mustafa İslamoğlu, İbrahim Sarmış, Abdülaziz Bayındır, Hayrettin Karaman, Hayri Kırbasoğlu, Yaşar Nuri Öztürk, Zekeriya Beyaz gibi hoca ve ilahiyatçı kimliğine sahip kişiler bulunmaktadır.

Palevi'nin bu çağdaş yazarların makalelerine ve din görüşlerine reddiye yazarken geleneksel cedel ilmini kullanmaya çalıştığı görülmektedir. Bu reddiye yazılarıyla Palevi ilmi bakımdan derinliğini ispatlamaya çalıştığı gözlenmektedir. Ayrıca bu kitap “medrese” ile “mektep” arasında 150 yıldır devam eden görüş farklılığını ve mücadelesini de göstermesi bakımından önemlidir. Bu anlamda kitap geleneksel medrese eğitimi görmüş bir hocanın, mektepli modern hocalara karşı bir meydan okuması olarak görülebilir.

Sonuç olarak Palevi bu kitabıyla akademik ilahiyat camiasında görünmek ya da görüşleriyle muhatap alınmak istemektedir. Konya’da İlahiyatçılar tarafından düzenlenen bir sempozyuma (Selefilik Sempozyumu, 2015) dinleyici olarak katılması söz konusu görünür olma durumunu teyit etmektedir. Ayrıca yapılan görüşmede imkan verildiğinde kırkbeş yıllık ilmi birikimini ilahiyat Fakültelerinde ders vererek değerlendirebileceğini belirtmiştir.

- İstismar Edilen 40 Ayet.

2015 yılında basılan bu kitap, 262 sayfadır. Palevi bu kitabını yazmaktaki maksadını şu cümlelerle açıklamaktadır. “Çağdaş mürcienin sıklıkla yaptığı gibi kendi görüşüne uymayan ayetleri zahiri manasının aleyhine hiçbir karine bulunmadığı halde zahir manasından uzaklaştırıp teville yeltenmeleridir. Asıl olan ayetlerin zahirine göre hüküm vermektir. Tevil sadece ayetin zahirine muhalif güçlü

bir delilin bulunduğu durumlarda caizdir. Böyle bir delil bulunmadığı halde ayetin zahir manasından uzaklaşmaya tevîl değil tahrif ismini vermek daha uygundur.” (Palevi 2015b: 11)

Palevi günümüzde birçok kişinin bu yanlış “mürchie metodu” kullanarak nice ayetin manasını tahrif ettiğinden dolayı bu kitabı ele aldığını belirtmektedir. Palevi’ye göre İslam tarihi boyunca ayetlere yapılan tahriflerin günümüzde yapılan tahriflerin boyutuna ulaşmadığını, maalesef bu tahrifleri açığa çıkaracak alimlerin sayısının da az olduğu dile getirmektedir (Palevi 2015b: 11). Anlaşılan o ki; Palevi bu açıklamasıyla kendi namına “dinde yapılan tahrifleri açığa çıkararak bir alim” misyonu yüklemekte, İslam dinini bozuk fikirlerden kurtardığını düşünmektedir.

Kitapta, modern düşünürler tarafından istismara uğradığını düşündüğü Kur’an-ı Kerim’den seçilmiş 40 ayeti açıklamaktadır. Bu ayetler genelde tağutu inkar etme, beşeri kanunlara göre yargılanma, İslam’a göre dost ve düşman, müşriklere itaat etmenin hükmü, liderleri rab edinme, Allah’ın kanunlarını değiştirme, şirk ehlini dost edinme, Allah’tan başkasına tabi olma, müşriklerin durumu gibi meseleleri ihtiva eden ayetlerdir. İlgili ayetleri açıklarken İbn-i Teymiyye, Seyyid Kutup, Said Havva, Muhammed Emin Şankiti gibi yazarların görüşlerini tırnak içinde alıntılarla fikirlerini desteklemektedir.

Palevi diğer kitaplarında olduğu gibi bu kitabında da ehl-i rey ile (aklı delil olarak kullananlar) sürekli bir muhalefet içerisinde. Ayetleri yorumlarken aklın verilerini kullananları, ayetleri tahrif eden “mürchie” olarak görmektedir. (Palevi, 2015b: 11)

- İstismar Edilen 40 Hadis.

2015 yılında basılan bu kitap, 270 sayfadır. Alaaddin Palevi kendi ideolojisini destekleyen konulardan seçilmiş 40 hadisi bu kitabında açıklamaya çalışmaktadır. Halk arasında uydurma hadislerin çoğaldığını, bunu ayırt edecek alimlerin çok az olduğu vurgulamaktadır. İslam tarihi boyunca yapılan tahriflerin günümüzdeki boyutlara ulaşmadığını belirtmektedir.

Bidat, sapıklık, zamanın kötülüğü, fitnelere karşı önlem, ehl-i beyt, imamlık meselesi, dinden dönenin hükmü gibi konulardaki hadisleri açıklamaya çalışmaktadır. Bu hadislerin nasıl istismar edildiğini detaylı olarak açıklamaya çalışmaktadır. Paleviye göre “içinde yaşadığımız coğrafyanın insanları hadislerin zayıf veya sahih olduğunu ayırt edecek bilgiye sahip olmadığı” için bu kitabı yazdığını belirtmektedir. Palevi bu kişileri kitabında şia taifesi, mealciler, cahil sofular, bazı yüzeysel ilme sahip gençler, cebriye görüşünü benimseyenler olarak tanımlamaktadır (Palevi, 2015a:10-11).

- Sorulu Cevaplı Fıkıh Usulü.

2014 yılında yayınlanan kitap, 216 sayfadır. Kitabın asıl ismi, El-Cevabu-l Makul An-Ehemmi Mesailil Usul'dür. Palevi bu kitabını Arapça olarak telif etmiş, daha sonra Türkçe'ye çevrilmiştir. Kitap fıkıh usulünün temel konularını detaylara inmeden soru-cevap şeklinde anlatmaya çalışmaktadır. Kitap sade bir dil ve anlaşılır tarzda ele alınmıştır.

Kitap, fıkıh usulüne ilişkin ana konular, fıkhi deliller, fıkhi hükümler, icitihad ve taklid bölümlerinden oluşmaktadır (bkz.2016c).

- Sorularla İslam Akaidi.

2015 yılında basılan kitap 310 sayfadır. Kitabın asıl ismi Fi zilal'il Akide'tül İslamiyye'dir. Kitap Palevi tarafından Arapça olarak telif edilmiş, daha sonra Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Alaaddin Palevi günümüz toplumunda İslam akidesinin tahrif edildiğini, çağdaş mürcie fikriyle beyinlerin kirletildiğini düşündüğü için bu kitabı kaleme aldığını belirtmektedir. Kitabı hazırlarken herhangi bir mezhebi veya cemaati savunmak amacıyla yazılmadığını ifade etmektedir.

Kitabın üslubunda halk diline yakın bir dil kullanılmış olup, dipnot ve kaynak gösterme kaygısı bulunmadığı için ilmi bir kitap olmadığı anlaşılmaktadır. Kitabın ilk bölümünde akide, iman, küfür, riddet, nifak, vela ve bera, tağut, tevhid, itaat gibi konular ele alınmıştır.

Kitabın satırları arasında günümüz toplumunun bozulduğuna ilişkin bilgiler sık yer almaktadır. Günümüz toplumu cahiliye toplumu olarak adlandırmakta, hatta günümüz toplumunu geçmiş dönemdeki cahiliye toplumundan daha kötü olduğu vurgulanmaktadır (s.47)

Alaaddin Palevi'nin akaid meselesi ile ilgili hususi kitap kaleme alması, selefi grupların iman-küfür konularına önem vermelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kitap genel olarak selefi anlayışın doktrinlerini ihtiva etmektedir (bkz. 2015c).

- İmam Ebu Hanife Kimdir?

2016 yılında yayınlanan kitap, 79 sayfadır. Kitabın giriş bölümünde Ebu Hanife'nin ilmi yönü takvası, kişiliği ve yaşadığı dönemde çektiği sıkıntılar anlatılmaktadır. ilerleyen sayfalarda Türk devleti ve halkı tarafından Ebu Hanife'nin mezhebinin tahrif edildiği belirtilmektedir. Türk halkının namaz, oruç, hac gibi ibadetlerde Hanefilik mezhebine uyarken, yasama ve yürütme gibi işlemlerde bu mezhebe uymadığını, Batı kanunlarını taklit ettiğini ifade etmektedir (s.38).

Daha sonra Ebu Hanife'nin akidesi ve tevhid inancı ele alınmıştır. İmam Ebu Hanife'nin tevhidi çizgiden hiç sapmadığını, günümüzde onu takip edenlerin ise tevhidin manasını bilmediklerini, Allah'ın kanunlarına ters düşen demokrasi ve laiklik gibi beşeri sistemleri desteklediğini (s.42) belirtmektedir (bkz. Palevi, 2016b).

- Günümüz Cemaatlerine Nasihatler.

2017 yılında yayınlanan kitap, 77 sayfadır. Kitap küçük hacimlidir. Kitabın içinde ihvan-ı Müslimin, Hizbut- Tahrir, Tebliğ Cemaati, Selefilik Hareketi, sufi hareketler, İrancılar, Hizbullahçılar, Kaplancılar, Süleymancılar ve Nurcular'a yer verilmiştir. Alaaddin Palevi bu grupları kendi görüşüne göre yanlışlarını sıralamaktadır. Daha sonra saydığı dini gruplara nasihatlerde bulunmaktadır.

Palevi, Ümmetin çoğunun demokrasi ve laiklik tuzağına düştüğü, cemaatlerin çoğunun ruhsuz ve taklitçi olduğu, ümmetin şirk amelini işlediği için bu kitabı kaleme aldığını belirtmektedir (s.7).

Bu kitapta dikkat çekici nokta, Alaaddin Palevi'nin kendi dünya görüşünü en doğru düşünce, kendi dışındaki din anlayışlarını yanlış fikir kabul etmesidir. Bu bağlamda Palevi, yanlış olarak kabul ettiği diğer din anlayışlarını kendi “gerçek doğru” suna davet etmektedir (bkz.Palevi, 2017b).

- Fatiha Bizden Ne İstiyor?

2017 yılında yayınlanan bu kitap, 176 sayfadır. Kitabın genel olarak Fatiha suresinin detaylı tefsiri mahiyetindedir. Fatiha suresi açıklanırken tevhid, iman ve küfür kavramları üzerine yoğunlaşmaktadır. Kitapta laiklik, demokrasi ve yasama konuları İman konusu ile birlikte ele alınmaktadır. Bu anlamda Fatiha suresi tefsir edilerek, tekfir söylemine bir kalkan yapılmaktadır. Ayrıca laiklik ve demokrasi ile iştigal edenleri küfür eylem işlemekle itham etmektedir (s. 70,74, 140,153). Kitaptaki konu başlıklarında ayetler açıklandıktan sonra, konunun bağlamı tağut, küfür ve müşrik gibi kavramlara getirilmektedir

- Hz. Peygamberin Haber Verdiği Deccaller.

2017 yılında yayınlanan bu kitap, 51 sayfadan oluşmaktadır. Kitap kıyamet alametlerinden olan deccal hakkında bilgileri içermektedir. Kitapta, deccal nedir, nasıldır, kaç kısma ayrılır, ne zaman çıkar? gibi sorular cevaplanmaya çalışılmıştır.

Kitapta, çağımızdaki düzenlerin tümü “deccalist düzen” olarak tavsif edilmektedir. Demokrasi'nin dünyanın dörtte üçünü kapladığını ve çağımızın deccalinin demokrasi olduğu belirtilmektedir. Demokrasiyi olumlayanlar, özellikle sağcı kesimler deccali destekleyen yardımcılarıdır(s.20). Ayrıca Avrupa ve Amerika'yı idare edenler, batı kanunları, kapitalizm ve demokrasiyi uygulayanlar deccal olarak nitelendirilmektedir (Palevi, 2017a: 28).

- Sorularla Oruç Risalesi

2016 yılında yayınlanan bu kitap, 55 sayfadan oluşmaktadır. Sıradan vatandaş için hazırlandığı anlaşılan bu kitapta, kısa sorular ve kısa cevaplarla oruç konusunda bilgiler verilmektedir. Orucu bozan ve bozmayan durumlar, oruçla ilgili güncel sorular, hilalin görülmesi, itikaf gibi konular ele alınmıştır (Palevi, 2016a).

- Sigaranın Haramlığı Hakkında Kat'i Deliller.

Kitabın yayım tarihi, baskı yeri ve yayınevi belirtilmemiştir. 71 sayfadan oluşan kitapta sadece sigara konusu ele alınmıştır. Sigaradaki zehirli maddeler, sigaranın zararları, sigara içmenin hükmü, sigaranın mekruhluğuna ve haramlığına dair Alaaddin Palevi'nin görüşleri yer almaktadır (bkz. Palevi, 2017d).

3.1.6. Palevi'nin Din Anlayışını Etkileyen Kişiler ve Kullandığı Kaynaklar

İnsan sosyal bir varlık olarak yaratıldığından küçük yaşlardan itibaren sosyal çevresi, geçirdiği eğitim süreçleri ve farklı yaşam örüntüleri insanın genel karakterini, olayları algılama biçimlerini, dünya görüşünü etkiler. İnsan olarak hepimiz geçmişte yaşadığımız farklı tecrübelerle bir fikir ediniriz ve bu fikirler ışığında geleceğimizi inşa ederiz. Buradan hareketle Alaaddin Palevi'nin öğrenim gördüğü medrese çevresinin, eğitim aldığı hocaların, geçmişte yaşadığı dini, kültürel ortamın özgül dünya görüşünün oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

Palevi çocukluk ve gençlik döneminde Elazığ, Muş, Bitlis gibi Güneydoğu illerinde yaşadığından bu çevrenin sosyal ve kültürel yapısından etkilenmiştir. Kürt kimliğinin yoğun olduğu bu illerde ve Güneydoğu bölgesinde tarihsel süreçte öne çıkmış medreselerde eğitim gördüğünden, bu medreselerin ilim anlayışının etkisinin yüksek olduğu görülmektedir.

Palevi, Güneydoğu Anadolu bölgesinin meşhur medrese hocalarından olan Molla Sadreddin Yüksel'in¹⁸ (ö. 2004) öğrencisi olduğunu, ondan ders aldığını beyan

18 Molla Sadrettin Yüksel, aslen Bitlis'in Adilcevaz ilçesindedir. Babası Tahir Efendi (ö.1927). Birinci Dünya Savaşı esnasında Rus ordularının ermeni çeteleriyle birlikte Adilcevaz ve çevresine tasallutu dolayısıyla Tahir Efendi, bir kısım akrabalarıyla birlikte memleketini terk ederek Konya'nın Sarayönü ilçesine yerleşir. 11-12 yaşlarında Arapça tedarisata başlayan Sadrettin Yüksel, Konya'dan ailesiyle birlikte Bitlise geri döner. 1934 yılında Bitlis'in Norşin Nahiyesine gider. Burada, ünlü Kürt Nakşibendi-Halidî meşayihinden Şeyh Abdurrahman Et-Tağî'nin medresesine girer. Norşin ve Ohin medreselerinde okuyarak tedarisatını tamamlar. 1956 yılında Ankara'da Müftülük imtihanını birincilikle kazanır. 1958 senesinde Siirt'in Baykan ilçesi müftülüğüne tayin edilir. Müftülük görevinden istifa edip Norşin'e döner ve medresede ders vermeye devam eder. 1966 yılı sonunda ailesini alarak İstanbul'a yerleşir. 1968 yılında İstanbul Merkez vaizliğine tayin edilir ve 7 yıl vazilik yapar. Sadrettin Yüksel 7 çocuk babası olup, Kürtçe ve Türkçenin yanı sıra ileri düzeyde Arapça ve Farsça bilir. İtikatta Eş'arî, amelde Şafîî olan Yüksel hararetli bir ehl-i sünnet müdafii olup mümkün merteye düşünce ve fetvalarında bu çerçeveye sadık kalmaya özen gösterir. İslam Hukuku alanında geniş araştırmalar yapar, fetvalarını dört mezhep içtihadı ile sınırlı tutar, çok nadir onların dışına çıkar.

etmektedir. Güneydoğu bölgesinin en önemli medreselerinden olan Norşin ve Ohin medreselerinden mezun olan Molla Sadrettin İslami camiada ehl-i sünnet anlayışının savunucusu olarak bilinir (Elçi, 2010). Alaaddin Palevi, Molla Sadrettin'in ders verdiği Norşin medresesinden mezun olduğu için bu medresede Molla Sadrettin'den ders almıştır. Molla Sadreddin'in muhalif söyleme sahip karakteri, sert mizacı, Güneydoğu ve Suriye medreselerinde eğitim alması, dini konularda yazdığı reddiyeleri bakımından Alaaddin Palevi ile yer yer örtüşmektedir. Palevi, yazdığı makalelerde, dini vaazlarında hocası Molla Sadreddin gibi kendisini “gerçek din”in savunucusu olarak görmektedir.

Alaaddin Palevi, 1996 yılında medrese kurmak amacıyla Konya ilini tercih etmesinde Hocası Molla Sadreddin'in talimatı'nın etkili olduğunu belirtmektedir.¹⁹

Anlaşılan o ki, Molla Sadreddin, talebesi Alaaddin Palevi'nin dini ve siyasi açıdan herhangi bir sorun yaşamayacağını düşünerek Konya'da ikameti için referans olmuştur. Nitekim Konya Belediyesi tarafından kendisine medrese için arsa tahsis edilmesi bu referansın etkililiğini göstermektedir.

Molla Sadreddin Yüksel Konya'daki dindar camia içinde saygı duyulan bir molla olmasına rağmen, talebesi Alaaddin Palevi'nin Konya'da toplumun geneli tarafından tanınan, görüşlerine saygı duyulan bir kişi olduğunu söylemek abartılı bir değerlendirme olur. Çünkü Konya'da Palevi'nin ismi genelde katı selefi anlayışa yakın gruplarda ve medrese çevrelerinde bilinmektedir. Palevi'nin gerçekleştirdiği sohbetlere katılımcı sayısının düşük olması bu durumu işaretlemektedir.

Alaaddin Palevi, hocası olduğunu belirttiği Molla Sadreddin'den fikir bakımından ayrılan yönleri bulunmaktadır. Molla Sadrettin'in Nakşibendi-Taği

Bu çizgiyi aşanlara reddiyeler yazar ağır eleştiriler yönelir. Tasavvufa, özellikle Nakşibendî tarikatına ve evliyaullah'a derin bir saygı duyar. Bediüzzaman'dan etkilenir, zaman zaman onunla mektuplaşır, iltifatına ve muhabbetine mazhar olur. 2004 yılında vefat eder. (bkz. Elçi, 2010)

19 - Medrese çevrelerinde “Molla” sıfatıyla bilinen Sadrettin Yüksel Konya'nın Sarayönü ilçesinde doğması (1920) köklü bir ilim anlayışına sahip olması ve 1980'lerde aktivist-İslamcı gençliğin sembol ismi olan Metin yüksel'in babası olması nedeniyle Türkiye ve Konya'daki Milli Görüş çevrelerinde sevilen ve saygı duyulan bir kişi olmuştur.

geleneğine bağlılığı, tasavvufa yakınlık duyan söylemleri ve ehl-i sünnet anlayışına vurgu yapan ilmi yönleriyle Palevi hocasından fikir olartak ayrılmaktadır.

Alaaddin Palevi doğu medreselerindeki talebelik hayatından sonra birçok klasik ve çağdaş fikir adamından etkilenmiştir. Suriye’de altı yıl kalması, farklı medreselerdeki hocalardan eğitim alması ve halen sık aralıklarla Suriye’ye gidip gelmesi farklı fikir adamlarından etkilenmesine neden olmuştur. Örneğin Palevi bir görüşmesinde Suriyeli tefsir alimi Muhammed Ali es-Sabuni ile görüştüğünü beyan etmiştir.

Palevi klasik dönemden birçok farklı alimi eserlerinde kaynak olarak kullanmaktadır. Palevi'nin eserlerinde ve sohbetlerinde kullandığı kaynakları dönemlere ayırarak incelemek onun fikri temellerinin anlaşılması bakımından daha iyi olacaktır.

- Klasik İslam alimleri :

- İbn-i Teymiyye (ö. 1328, Harran-Suriye-Şam)
- İbni Kayyim el Cevziyye (ö. 1350, Suriye-Şam)
- İbni kesir (ö. 1373, Suriye-Şam)

14. Yüzyılda yaşamış ve hoca-talebe çizgisinde devam eden bu alimler selef alimleri olarak bilinmektedir. Günümüzde ötekileştirici ve dışlayıcı bir söylem etrafında tekfirci din anlayışını ideoloji haline getiren gruplar, yukarıdaki selef alimlerinin görüşlerinden beslenmektedir. Özellikle 14. yüzyılda Moğol istilası zamanında yaşamış ve mücadele etmiş olan İbn-i Teymiyye'nin fikirleri zamanımızdaki selefi grup taraftarlarınca sık dillendirilmektedir. Selefi grup bağlıları aşırı fikirleri nedeniyle tutuklandıklarında veya hapse atıldıklarında kendi yaşamlarını İbn-i Teymiyye'nin hayatı ile özdeşleştirmektedirler. Benzer şekilde Palevi selefi eksenli düşüncelerine dayanak oluştururken İbn-i Teymiyye, İbni Kayyim ve İbni Kesir'in fikirlerine sık sık yer vermektedir.

- 19. Yüzyıl selefi alimleri :

- Muhammed Şevkani (ö. 1834, Yemen, Zeydi Alimi),
- İbni Abidin (ö. 1836, Dımaşk- Hanefi alimi)
- İmam Alusi (ö. 1894, Iraklı Tefsir Alimi)

Ehl-i Hadîs'in Selefiliğini yansıtan ve mezheplere olumlu bakmayan din anlayışları bulunan bu alimler Palevi'nin kaynakları arasında yer almaktadır. Bu alimlerin mezhepler üstü görüşleri ve 19. yüzyılda klasik selefiliği öne çıkarmalarından olsa gerektir ki, Palevi bu alimleri görüşlerinin ideolojileştirilmesinde dayanak olarak kullanmaktadır. Aslında bu alimler İslam dünyasında itibar edilen klasik alimler arasında olmasına rağmen, Palevi bu alimlerin görüşlerinin arasından kendi selefi görüşüne yakın olanları almaktadır. Bu anlamda Palevi'nin eklektik bir ilim anlayışının olduğu söylenebilir.

- Çağdaş İslami Hareketin Öncüleri :

- Hasan El-Benna, (ö. 1949, Mısır)
- Ebu'l Ala Mevdudi, (ö.1979, Pakistan-Hindistan)
- Seyyid Kutup, (ö. 1966, Mısır)
- Said Havva, (ö. 1989, Suriye)
- Ramazan el-Buti, (ö. 2013, Şam-Suriye)
- Muhammed Kutub, (ö. 2014, Mısır)

20. yüzyılda İslam ülkelerindeki İslami hareketlerin oluşumunda etkileri görülen bu yazarlar bir dönem Türkiye'deki İslamcı camiada yoğun etkili olmuş, kitapları İslamcılar arasında en çok okunan ve basılan kitaplar arasında girmiştir. İslamcılar 28 Şubat sürecinden sonra idealleştirdikleri İslam devletinin gerçekleşemeyeceğinin anlaşılması üzerine liberal-muhafazakâr-demokrat bir çizgiye kayarak bu görüşleri terk etmişlerdir. Fakat Palevi halen bu yazarların din, devlet ve toplum anlayışından beslenmeye devam etmektedir. Palevi, hâkimiyet, tevhid, davet,

tebliğ, şeriat devleti, hilafet gibi konuları bu yazarların düşüncelerini temel alarak açıklamaya çalışmaktadır.

- Arap kökenli çağdaş tekfirci - selefi yazarlar:

- Muhammed Emin Şankiti (ö. 1973, Moritanya kökenli Suudi Arabistan Alimi)
- Abdülkadir Udeh (ö.1954, Mısır)
- Abdullah Azzam (ö. 1989, Filistin)
- Abdulhey Leknevi (ö. 1886, Hindistan)
- Şeyh Süleyman bin Sehman (ö. 1901, Suudi Arabistan)
- Ahmet Şakir (ö. 1958, Mısır)
- Ebu Muhammed el- Makdisi (Ürdün)
- Ahmet el-Gemari el-Haseni
- Ebu Katade el-Filistini (Filistin)
- Şeyh Muhammed bin İbrahim
- Şeyh Hamid bin Atik (Suudi Arabistan)
- Şeyh Abdurrezzak Afifi (Suudi Arabistan)
- Mustafa Zerka (Suriye)
- Sellah Abdülfettah el Halidi (Ürdün)
- Şeyh Ömer bin Süleyman ed-Demici

Palevi'nin kaynak olarak kitaplarında kullandığı bu isimlere bakıldığında Ortadoğu Arap ülkelerinde Vehhabilik, dışlayıcı selefilik ve tekfirciliğin yaygınlaştırılmasında öne çıkan yazarlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu yazarlar

günümüz Türkiye'sindeki dindar-İslamcı çevrelerde pek okunan ve bilinen isimler değildir. Yalnızca marjinal dini çevreler tarafından tanınan isimlerdir. Bu yazarlar tasavvufa, tarikatlara, cemaatlere değer vermeyerek mezhepler üstü bir çizgide özellikle Ortadoğu Arap ülkelerinde tekfirci din söylemini öne çıkarmaktadırlar. Hatta bu yazarların ve hareket adamlarının kitapları yla tekfir söylemini diğer İslam ülkelerine taşımaya çalışan yazarlar olduğu söylenebilir.

1990'lı yıllardan sonra Türkiye'deki selefi grupların kitaplarını basan yayın evlerinde görülmeye başlanan bu kitaplara ulaşmak mümkündür. Fakat bu kitaplar daha çok selefi çevrelerde okuyucu kitlesi bulabilmektedir. Dolayısıyla bu yazarların Türkiye'de ancak tekfirci-selefi çevrelerde etkili olabildiği söylenebilir. Bu bağlamda Hanefi-Maturidi din anlayışının egemen olduğu Türkiye'de bu yazarların fikirlerinin toplumsal bir hareket oluşturma bakımından ülke genelinde yaygınlık kazanamadığı anlaşılmaktadır.

Ötekileştirici selefi din anlayışı içinde değerlendirebileceğimiz Alaaddin Palevi, selefilığe ilişkin fikirlerinin desteklenmesinde, farklı ortamlardaki dini tartışmalarda yukarıdaki yazarları kaynak olarak kullanmaktadır. Çünkü uç dini düşüncelerin kendisinde zemin bulabildiği Palevi kendi din anlayışını günümüz dünyasında bu yazarlar aracılığıyla savunmaktadır. Devlet, din, demokrasi, laiklik, cumhuriyet, parlamento gibi konularda beyan ettiği görüşlerini bu yazarlara yaslanarak dillendirmektedir. Palevi alışılmışın dışında veya uç görüşlerini bu yazarlar aracılığıyla; “ben söylemiyorum, bakın bu kişiler söylüyor” diyerek kendisine yapılabilecek ithamları sağaltmaya çalışmaktadır.

Ayrıca Palevi'nin yukarıda sıralanan Arap kökenli selefi yazarların din, toplum ve siyaset anlayışını medresesinde dillendirmesi, kitaplar yayınlaması O'nun yerlilikten uzaklaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim 1996 yılından bu yana ideolojik faaliyetlerini Konya merkezinde devam ettiren Palevinin, muhalif selefi din anlayışıyla toplumun genelini veya büyük kısmını etkileyebildiği söylenemez.

3.1.7. Ekonomik Bakımdan Palevi Gurubu

Modern dönemde toplumsal alanda varlığını idame ettiren -dini veya seküler-farklı düşünsel yelpazedeki oluşumların halk tabanında maddi olarak beslendiği kaynakların var olduğu bir vakiydir. Kimi gruplar gayrimenkul gelirleri, kimi gruplar vakıf aracılığıyla, kimi gruplar da gönüllü bağışçılar aracılığıyla varlığını devam ettirmektedir. Aslında Türkiye'nin dini-sosyolojik yapısında dini gruplar yeni oluşmaya başladığında gönüllü bağışçılar, kısmen büyümeye başladığında dernek ve vakıflar, gelişim seyri yükseldiğinde de gayrimenkuller ve ticari etkileşimler vasıtasıyla ekonomik ilişkilerini sürdürürler. Cumhuriyet döneminde görülen cemaatlerin kuruluşu, genişlemesi ve büyümesinde bu durumu gözlemlemek mümkündür.

Palevi grubu söz konusu ekonomik ilişkiler bakımından gönüllü bağışçıların destekleriyle ayakta duran bir dini grup olarak görülebilir. Her ne kadar grubun resmi bir derneği bulunsa da bu derneğin yalnızca faaliyetlerini yasal hale getirmek gibi bir fonksiyona sahip olduğu görülmektedir. Derneğin ve medresenin bulunduğu tarım arazisinde meyvecilik, sebzeçilik ve buğday ekimi yapıldığı görülmektedir. Bu tarım arazisi medrese öğrencileri ve gönüllü bahçıvan tarafından işlenmektedir. Medresenin arazisinde yapılan bu tarımsal faaliyetlerin kısmen ticari amaç taşıdığı görülmekle birlikte, büyük hacimli ticaret imkanı oluşturacak zirai ürün bulunmamaktadır. Bu noktada medrese öğrencilerinin barınma imkanları, gündelik giderleri nasıl karşılandığı gündeme gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla grubun maddi gelirinin büyük kısmı Avrupa ülkelerinden okumaya gelen medrese öğrencilerinin aileleri tarafından karşılanmaktadır Konya'da bulunan ailelerden ve esnaflardan karşılandığı bilgisi olmakla birlikte, bu esnafların kimler olduğu bilgisine ulaşamamıştır.

Alaaddin Palevi'nin yirmiden fazla Türkçe basılmış kitabı satışa sunulsa da bu kitaplardan yüklü gelir elde ettiği söylemek zordur. Çünkü bu kitaplara bütün kitapçı dükkanlarından ulaşamamaktadır. Ayrıca kitaplar belli çevreler tarafından talep edildiği için ülke genelinde büyük bir okur kitesinden söz edilemez. Diğer taraftan Palevi'nin kitapları eşdeğer basım ve kalitedeki kitaplara göre fiyatların daha

ucuz olduğu görülmüştür.

Araştırmamızda Palevi'nin devlet kurumlarından aldığı sabit bir maaşı rastlanmamıştır. Palevi bu ekonomik durumuyla Güneydoğu medreselerinde görülebilen ve ihtiyaçların yöre halkı tarafından karşılandığı medrese geleneğini hatırlatmaktadır.

3.1.8. Alaaddin Palevi'nin Medresesi ve Eğitim Sistemi

Toplumda kendine yer açmak isteyen gerek seküler eğilimli gerek dini eğilimli gruplar ideolojik alt yapı oluşturmak ve fikirlerini yayabilmek için kurumsal bir yapı oluşturması gerekmektedir. Çünkü çeşitli toplumsal gruplar toplumdaki üyelerini kazanabilmek ve kendi etki alanını güçlendirmek için çalışmalarını, söylemleriyle insanlar üzerinde bir aidiyet hissi oluşturmaya çalışırlar. Bu aidiyet duygusunu eğitim, kültür gibi alanlarda oluşmuş kurumları aracılığıyla bireylere ulaştırırlar. Bugün Türkiye'de en ılımlısından, en katısına kadar farklı düşünce yapılarına sahip dini grupların fikirlerini empoze etmek için araçsallaştırdığı eğitim kurumu, vakfi, derneği, öğrenci yurdu veya öğrenci evi bulunmaktadır. Bu gruplar söz konusu kurumlar ve araçlarla toplumsal alanda ideolojik kozalarını oluşturmaya çalışırlar.

Alaadin Palevi Konya'ya geldiğinde, kendi deyimiyle hicret ettiğinde, dünya görüşünü ve fikirlerini yaygınlaştıracığı bir medrese binası inşa etmek ilk işi olmuştur. Palevi'nin inşa ettiği medrese şehrin genel yerleşim yerinin dışında olup, çarşı merkezine yaklaşık 25 km. uzaklıkta yer almaktadır. Medresenin bulunduğu mekanın şehir merkezine uzak bir mesafede tercih edilmesi, geleneksel Doğu ve Güneydoğu medrese geleneğini anımsatmaktadır.

Cumhuriyet döneminde 1950'lerden sonra şehirlerin çevre mahalleleri, gecekondu semtleri dini cemaatlerin ve şehre yeni gelen göçmenlerin ihtiyaç duyduğu toplumsal destek ve uyum mekanizmaları olarak işlev gördüğünden (Çelik, 2012: 303) Alaaddin Palevi de şehirde tutunabilmek, giderek yerleşebilmek amacıyla medrese yeri için şehre göçle yerleşen insanların ikamet ettiği mahallelerden birini tercih etmiştir.

Palevi'nin medresesinde eğitim ve öğretim geleneksel eğitim metotları ve materyalleriyle yapılmaktadır. Palevi'nin kendisi Güneydoğu medreselerinden icazet aldığından ve bu medreselerin usulüyle yetiştiğinden Konya'da inşa ettiği medresenin müfredatı, ders verme metodu, öğretim yöntemi, talebe yetiştirme usulü Güneydoğu medreselerinde olduğu şekildedir. Medresede halen eğitim gören öğrenciler ile yapılan görüşmelerde bu durum gözlemlenmiştir.

Medrese bahçesinin girişinde “*Selam Eğitim ve Yardımlaşma Derneği*” yazan bir levha bulunmaktadır. 2016 yılında gerçekleşen 15 Temmuz darbe girişiminden sonra bu dernek emniyet birimleri tarafından zararlı dernekler içinde değerlendirilmiş, Olağanüstü Hal (OHAL) kapsamında çıkarılan Kanun hükmünde Kararname ile kapatılmıştır (konyayenigün.com, 14.07.2017). Fakat Palevi ile 2018 yılında yapılan görüşmede derneğin zararlı dernekler arasından çıkarıldığını belirtmiştir.

Medrese binasının etrafında geniş bir bahçe yer almakta, bu bahçede ikamet için ikişer katlı evler bulunmaktadır. Bu evlerde medresede ders veren hocaların ikamet ettiği öğrenciler tarafından ifade edilmektedir. 2015 yılında medreseye mülakat için gittiğimde Suriye'deki iç savaştan kaçan ve Palevi'nin medresesinde hocalık yapan göçmen kişiler vardı. 40-45 yaşları arasında bulunan bu hocalar medrese öğrencilerine eğitim verirken, medrese yanındaki evlerde ikamet etmekteydi. Fakat darbe girişiminden sonra derneğin kapatılmasıyla bu hocalar başka yerlere nakledilmiş, nereye nakledildiğine dair bilgi elde edilememiştir.

Medresede halen eğitime devam eden 20 ile 25 arasında öğrenci bulunmaktadır. Öğrencilerin bir kısmı ortaokul, bir kısmı lise, bir kısmı da üniversite yaş aralığında yer almaktadır. Bu öğrenciler devlete ait okullarda örgün eğitim almaktan kaçınmaktadır. Medresede öğrenci olan ve devlete ait okullarda öğrenim görmek isteyen öğrenciler “*açık öğretim*” yöntemini tercih etmektedirler.

Medrese eğitimine devam ederken aynı zamanda modern okullarda açıktan diploma elde etme yöntemi Güneydoğu medreselerinde son yıllarda yaygınlaşan bir durumdur. 2012 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na “Mele” kadrosu tahsis edilmesi

devletin de özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde bu açıktan eğitim yöntemini desteklediğini göstermektedir (bkz. Sabah: 2012). Modern dönemlerde toplumda varlığı devam eden bir çok selefi grup “hakimiyet meselesi”nden dolayı devlet okullarına öğrenci göndermeyi mutlak anlamda reddetmektedir. Dolayısıyla modern eğitim diplomalarına sahip olamadıkları için toplumun geneli tarafından revaç görmemektedir. Medrese eğitimi gören öğrencilerden bazıları “açık öğretim” yöntemini tercih ederek –Güneydoğu’dakine benzer- ara bir yol bulmuş görünmektedir. Bu öğrenciler geleneksel medrese eğitiminin yanında modern eğitim kurumlarına ait diplomalara da sahip olabilmektedir. Fakat öğrenciler bu diplomalarla devlet kademelerinde işe girmeyi şimdilik reddetmektedirler.

Medresede eğitim alan öğrencilerin yarıya yakınının yurt dışında yaşayan Türkiye uyruklu vatandaşların çocuklarından olması dikkat çekmektedir. Almanya, Belçika ve Avusturya gibi Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk kökenli ailelerin çocuklarının Palevi’nin medresesine geldiği görülmektedir. Bu bağlamda Avrupa ve diğer ülkelerde bulunan selefi eğilimli vatandaşlar çocuklarını Palevi’nin medresesine “selefi eğitim” için gönderdiği anlaşılmaktadır. Avrupa ülkelerinden gelen medrese öğrencileri Palevi’nin Avrupa ülkeleri ile organik bağının bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Akgönül’ün tespitine göre; Türkiye’de uzun süre gelişme ve kendini gösterme olanağı bulamayan dini alt yapılı marjinal dayanışma ve ideolojik ağlar Avrupa’ya gerçekleşen işçi göçüyle beraber, özgürlük ortamından yararlanarak var olabilmişler, böylelikle ideolojik temellerini güçlendirmişlerdir. (Akgönül, 2010: 185). Avrupa’da din anlayışı bakımından marjinalleşen Türkiye uyruklu ailelerin bazıları, Konya’daki Palevi’nin medresesine çocuklarını göndererek Avrupa’nın verdiği özgürlük ortamından faydalandıklarını göstermektedir. Bu bağlamda son 15 yıldır Avrupa’da *İslamofobia*, *anti-fundamentalizm* gibi ötekileştirici eğilimlerin yükselmesi nedeniyle, bu ülkelerdeki katı selefi din anlayışına sahip aileler çocuklarını Türkiye’de veya Ortadoğu ülkelerinde bulunan selefi eğitim merkezlerine göndermeye başladığı da söylenebilir.

Medresede bazı dersleri Alaaddin Palevi’nin kendisi bizzat vermektedir. Temel dersleri yaşları genç olan hocalar vermektedir. Bu hocalardan görüştüğüm

arasında Suriye uyruklu hocalar vardı. Palevi'nin Suriye medreselerinde eğitimi aldığı, bu medreselerin bazısında dersler verdiği yukarıda belirtilmişti. Palevi Muhtemelen savaş nedeniyle sıkıntı yaşayan Suriye'deki medrese hocalarını aileleriyle birlikte kendi medresesine getirerek hem onları sahiplenmekte, hem de onlara barınma ve iş imkanı sağlamaktadır. Burada şu husus da belirtilmelidir: Palevi geçtiğimiz yıl çarşı merkezinde bir ev kiralayarak kendi grubuna bağlı ek bir medrese kurmuştur. Bu yeni açılan medresenin hocalarının daha yaşlı kimseler ve ilmi bakımdan daha seviyeli kişiler olduğu gözlenmektedir. Buradaki hocaların bir kaçının Suriye'den geldiğini Palevi'nin kendisi görüşmede ifade etmiştir.

Medrese Öğrencileri ile tanışırken “hafız” olduğumu belirttiğimde öğrencilerin çok şaşırdıkları görülmüştür. Çünkü medrese eğitimi Arapça sarf, nahiv, fıkıh, kelim gibi din ilimleri üzerinedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hafızlık ikinci önceliklidir. Medresede bulunan Arap kökenli hocalara Arapça birkaç soru yönelttiğimde talebeler daha da şaşırdılar. Çünkü onların zihnindeki imaja göre ben sakalı olmayan, başı takkesiz, modern eğitim görmüş, zihni “gerçek dine yabancılaşmış” bir imaj çizmekteydim. Arapçayı nerede öğrendiğimi merak ettiler. Bende medrese eğitimi almadığımı fakat İlahiyat Fakültesinde öğrendiğimi bildirdim. Klasik usulde eğitim alan bu medrese öğrencilerinin, kendileri dışındaki dünya ile bağlantılarının pek fazla olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Medrese öğrencileri sosyal olarak kapalı bir ortamda yaşadıklarından toplumun diğer kesimleri hakkında fazla bilgiye sahip olamadıkları anlaşılmaktadır. Yalnızca hocaları ve arkadaşları tarafından aktarıldığı kadarıyla dış dünya ve toplumun geneli hakkında bilgi sahibi olabilmektedirler. Resmi din görevlilerini, ilahiyatçıları dini bilgi kapasitesi ve Arapça bilgisi bakımından kendilerinden daha alt seviyede görmeleri bunu göstermektedir.

Medrese eğitiminde modern okul sitemindeki hafta sonu, haftalık izin, yıllık izin gibi bir anlayış söz konusu değildir. Bu konuda öğrencilerden biriyle aramızda şöyle bir diyalog yaşanmıştır:

- “Çarşı izniniz ne zaman?”

- “Biz çarşıya gitmeyiz”

- “Fakat ihtiyaçlarınız var, mesela elbise ve gıda ihtiyacınızı nasıl giderirsiniz?”

- “Medresedeki bütün ihtiyaçlarımızı hocalarımız karşılar, başka bir ihtiyacımız olduğunda büyük abilerimize söyleriz onlar gerekli ihtiyacımızı çarşıdan hallederler.”

Görüldüğü gibi öğrencilerin zihninde tatil, çarşı izni, alışveriş, sosyal etkinlik gibi modern hayatın yaşam biçimleri yer almamaktadır. Bu durum 21. yüzyıl toplumunda genellikle merkeze uzak bölgelerde konuşlanan Güneydoğu medrese geleneğinin hala geçerliliğini koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Medresede televizyon, internet gibi modern iletişim araçları bulunmamaktadır. Fakat öğrencilerin bazıları “akıllı telefon” kullanmaktadır. Modern zihin kalıpları dikkate alındığında öğrencilerin toplumdan soyutlanmış bir halde oldukları gibi bir değerlendirmeye varmak mümkündür. Fakat medresedeki öğrencilerin zihin dünyasında toplumun dışında kalmak gibi bir düşünce bulunmamaktadır. Öyle ki öğrenciler toplumun dışında kalmayı, çarşı merkezine gitmemeyi, TV izlememeyi kendileri için olumlu bir durum olarak görmektedirler. Çünkü bu öğrencilerin gördüğü katı selefi eğitim anlayışına göre, modern toplum uygulamaları insanı dinden uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin zihin dünyasında günümüz toplumu “günahkar” varsayıldığından, bu öğrenciler toplumun ortak alanları ve çarşı merkezleri ile doğal irtibatı küfür amelleri ve günah ile ilişkilendirmektedirler.

3.1.9. Alaaddin Palevi’nin Kitle İletişim Araçlarındaki Yansımaları

Günümüz toplumunda varlığını devam ettirmek isteyen dini-seküler dünya görüşleri ve yapılar toplumda var olan keskin rekabet koşullarında kitlelere ulaşmak zorundadır. İnternetin, televizyonun, cep telefonlarının, gazete ve dergilerin günlük yaşam içerisinde başat rol aldığı bir ortamda kitleleri yanına çekmek isteyen bir grup için bu araçların yok sayılması veya bu araçlara mesafe konması mümkün değildir.

(Atacan, 1990: 15) Özellikle internet ortamının sağladığı sınırsız imkanlar günümüzdeki ideolojilerin vazgeçemeyeceği araçlardandır. Palevi grubunun teknik konulara ve internet imkanlarına mesafeli durduğu gözlenmektedir. Fakat son yıllarda yapılan grup faaliyetlerinde ve kitap yayınlarında söz konusu iletişim araçlarına grubun bigane kalamadığı görülmektedir.

Alaaddin Palevi'nin kendi adını taşıyan www.alaaddinpalevi.com uzantılı kişisel bir web sitesi bulunmaktadır. Bu web sitesinde Palevi'nin sesli ve görüntülü sohbetleri, Arapça içerikli dersleri, kitapları ve bazı müstakil güncel konulara ilişkin görüşleri yayınlanmaktadır. Sitenin ana görüntüsünde Palevi'nin Fotoğrafi, kitaplarının kapak resmi ve altında da hayat hikayesi görülmektedir. Anlaşılan o ki Palevi artık internet ortamı ile arasındaki mesafeyi daraltmaya başlamıştır. Palevi çevresine ve toplumun diğer kesimlerine kendi fikirlerini ve din anlayışını tanıtmaya ihtiyacını interneti kullanarak gidermeye çalışmaktadır. Ayrıca kişisel web sayfası aracılığıyla dünyanın farklı yerlerinden fikirlerine ulaşılmasını sağlamaktadır.

Palevi'nin 2015 yılından önce neşrettiği kitaplarda hayat hikayesi yer almamaktadır. Çünkü geleneksel medrese anlayışında ortaya konan eserlerde kişinin hayat hikâyesi yerine, tahsil ettiği ilimler ve eğitim aldığı aldığı hocalar hakkında bilgiler verilir. Fakat Palevi son yıllarda yazdığı kitapların giriş bölümünde ve internet sitesinin ana ekranında hayat hikâyesine, tedris ettiği ilimlere ve eğitim kariyerine yer vermeye özen gösterdiği görülmektedir.

Web sitesinin ana sayfasında Palevi'nin yazmış olduğu kitapların kısa kısa tanıtımı yapılmaktadır. Bu eserler arasında Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler ve Arapça dil bilgisi üzerine yazılmış eserler çoğunluğu oluşturmaktadır. İnternet sitesi yeni kurulduğu için olsa gerek, sitenin ziyaretçi sayısı dikkat çekici yoğunlukta görünmemektedir. Sitenin günlük ziyaretçi sayısındaki sıklık 30-50 arasında olmaktadır. Farklı zaman aralıklarında web sitesine giriş yapıldığında yeni bilgiler eklenmediği ve sayfanın sık güncellenmediği anlaşılmaktadır.

Palevi'nin web ortamında kişisel sayfa açması son yıllarda meydana gelen bir gelişmedir. Palevi'nin web sayfası oluşturmasıyla, ulusal bir televizyona

(beyaztv,02.03.2015) röportaj vermesi aynı yıla (2015) denk gelmektedir. Son zamanlara kadar medyaya uzak durmaya çalışan Palevi'nin, medyaya ve teknolojinin imkanlarına yakınlaştığı görülmektedir. Bu yakınlaşmanın sebepleri arasında, lideri bulunduğu grubun Konya dışında veya ülke dışındaki üyelerine daha rahat ulaşmak, görüşlerini daha fazla insana aktarmak ve toplum tarafından tanınmak olduğu söylenebilir. Nitekim medresesinde bulunan öğrencilerin bir kısmını yabancı uyruklu öğrenciler oluşturmaktadır. Bu noktada dünyanın farklı yerlerine internet vasıtasıyla sesli ve görüntülü kayıtları anında paylaşmak, Palevi için işlevsel görünmektedir.

İnternet arama motorunda Palevi'nin ismi aratıldığında ekranlarda sık görülen hocalara karşı verdiği reddiye kayıtları ve gözaltına alınması ile ilgili haberler öne çıkmaktadır. Medya organlarından (Dinçkan, 23.02.2015; Tan, 02.03.2015) ve bazı grup üyelerinden öğrendiğimize göre Palevi, 19 Aralık 2014 tarihinde "el-Kaide terör örgütü üyesi" olduğu iddiasıyla tutuklanarak on bir ay hapiste kalmıştır. Fakat bu hapiste kalma süresi hüküm giymesi nedeniyle değil, gözaltı nedeniyle olmuştur. Çünkü öğrendiğimize göre, söz konusu davanın sonucunda Palevi beraat etmiştir.

Palevi'nin medresesinde öğrenim gören öğrencilerden birisine Palevi'nin hapse neden girdiği sorulduğunda o şöyle cevaplamıştır:

"Medresemize yurt içinden veya yurt dışından gelen misafirler oluyordu. Bir gün çevremizdeki komşulardan birisi hakkımızda şikayette bulunmuş. Şikayette silahlı kişilerin medreseye gelip gittiği, bu kişilerin medresede silah eğitimi aldığı iddia edilmiş. Bunun üzerine emniyet güçleri helikopter destekli geniş bir operasyon düzenledi. Alaaddin hoca gözaltına alınarak emniyette günlerce sorgulanmıştır. Bu gözaltı süresince hapiste yaklaşık bir yıl kalmış, suçlu bulunmayarak beraat etmiştir."

Palevi'nin Konya'daki medresesine araştırma için ilk gidildiğinde öğrenciler ve belletici konumundaki hocalar yabancı biri olduğum için biraz tedirginlikle karşılaşmışlar, sorularıma genel düzeyli cevaplar vermişlerdi. Bu bağlamda Palevi'nin geniş kapsamlı bir polis baskınıyla gözaltına alınması öğrencilerinde tedirginlik meydana getirdiği ifade edilebilir. Bu tedirginlik nedeniyle medrese dışından gelen yabancı kişilere pek sıcak davranılmadığı gözlenmektedir.

Araştırmaya başlanan yıllarda (2014) Palevi'nin tutuklanması hakkında detaylı bilgi edinilememiş, yüzeysel olarak sadece grup üyesi bir kişiden bilgi edinilmiştir. Fakat 02 Mart 2015 tarihinde hem gazetelerde, hem de TV'lerde Palevi'nin kendisi konu ile ilgili bir açıklamada bulunmuştur. “*Beyaz TV*”²⁰ ekranlarında bizzat kendisinin yaptığı açıklamada: “*Gülen'in çıkarlarına ters düşen açıklamalar yaptığım için bana kumpas kurdular, “paralel yapı” tarafından bana büyük zulüm ettiler, kumpas yaptılar. Bizi El-Kaide'ye bağladılar, Psikolojik olarak büyük bir zulümden geçirdiler, hem hapiste hem dışarıda. Hakkımı helal etmiyorum*” demiştir. (beyazgazete.com, 02.03.2015). Bu açıklamaya göre Palevi; Fetullah Gülen hakkında olumlu düşüncelere sahip olmadığı için “paralel yapı” tarafından hapse atıldığını ve psikolojik olarak kendisine zulmedildiğini belirtmektedir.

Palevi'nin Konya'da bir yerel gazeteye verdiği röportajda; Suriye'ye bağlı Guta'da Fetullah Gülen grubu tarafından düzenlenen bir toplantıya katıldığını, Gülen'in Fikirlerine ters düşen ifadeler kullandığını ve bu yüzden Gülen cemaatinin kendisine kinlendiğini belirtmektedir (Memleket, 23.12.2015). Görüşmede bu bilgi kendisine doğrudan sorulduğunda aynı şekilde teyit etmiştir.

Palevi'nin gazete ve TV'lere röportaj vermesi zamanın koşulları değerlendirildiğinde anlamlı hale gelmektedir. 2011 yılında başlayan Ortadoğu ülkelerindeki kaoslar ve Suriye'de meydana gelen iç savaş nedeniyle el-Kaide, IŞİD, el-Nusra, eş-Şebab, Boko Haram gibi silahlı terör örgütlerinin dünya gündemini işgal etmesi dikkatlerin tekfirici-selefi gruplara yönelmesine neden olmuştur. Otuz yıldır aynı düşünceleri dile getiren Palevi'nin 2014 yılında tutuklanması söz konusu konjonktürel durumla ilgili olabilir. Bu siyasi konjonktürel ortamın getirdiği algı nedeniyle Palevi'nin söz konusu terör örgütleri ile ilişkilendirilmiş olması muhtemeldir.

Palevi'nin terör örgütleri ile ilişkilendirilmesi her ne kadar hapiste yatmasına ve grubun zor günler yaşamasına neden olmuşsa da, medya organlarında dolayısıyla toplumda tanınmasına katkı sağlamıştır. Nitekim Palevi'nin tutuklanmasının

20 - Uydu aracılığıyla uluslararası yayın yapan Beyaz TV, Fetullahçı Terör Örgütü ile ilgili haber ve programlara yoğunluk veren bir kanal olduğu gözlenmektedir. Alaaddin Palevi'nin Fetö ile ilgili yaşadığı mağduriyetten dolayı bu kanala rotörtaj vermiş olması muhtemeldir.

medyada yankı bulması kendisi ve fikirleri hakkında konuşulmasına neden olmuştur. Hakkındaki “örgütçü” imajından rahatsız olan Palevi, bu olumsuz imajı düzeltmek amacıyla gazete ve TV'lere röportaj vermeye başlamıştır. Bu röportajlar Palevi'nin yalnızca kendi küçük grubu içinde etkili olmadığını etkisinin kendi grubunu aşmaya başladığını göstermektedir. Diğer taraftan sohbetleri haricinde kamera önüne pek çıkmayan ve faaliyetlerini kendi çevresinde yaşatmaya devam eden Palevi'nin televizyonlara ve gazetelere demeç vermesi, grubun modernleşme ve popülerleşme doğrultusunda bir evriminin habercisi gibi görünmektedir.

3.1.10. Palevi Grubu'nun Dernekleşme Süreci

Dini gruplar kendi inanç ve kabullerine göre örgütlenmeleri mümkün olmadığı için legal bir görüntüye ancak dernekler aracılığıyla hukuki bir zemine yerleşebilmektedirler. Fakat ülkemizdeki katı din anlayışının egemen olduğu selefi gruplar faaliyetlerini devam ettirmeye çalışırken sistemle herhangi bir resmi ilişkiden azami derecede kaçınmaya çalışmaktadırlar. Bazıları mevcut sistemi “tağuti düzen”²¹ olarak kabul ettikleri için sisteme tabi olmamak adına vatandaşlık kimliği bile taşımamaktadırlar. Bazı mikro ölçekli selefi grupların en önemli kırmızı çizgisinin “küfür düzeniyle her tür bağı koparmak” olduğu söylenebilir. Resmi devlet kurumları ile araya konan bu mesafe günümüzdeki selefi grupların sistemle ilgili en önemli tıkanma noktalarından birisini oluşturmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluşundan kısa süre sonra 03 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla medreseler kapatıldığından günümüzde fiili olarak var olmaya devam eden medreseler faaliyetlerini dernek veya vakıflar aracılığıyla yürütmektedir. Sunar'ın Türkiye'deki sivil toplum örgütleri üzerine yaptığı araştırmaya göre pek çok dinî grup ve cemaat, resmi iş ve işlemlerini yürütebilmek üzere bir vakıf veya dernek kurmuş; zamanla gerçekleştirdiği faaliyetler çeşitlendikçe bu kuruluşların sayısı ve

21 - Tağut hak yoldan saptıran her çeşit varlığa denir. Allah'tan başka tapınan ve hak yoldan saptıran her varlık, put, şeytan, kâhin ve sihirbaz tâğutun kapsamı içinde düşünülmüştür. Tağut günümüzde İslâm karşıtı kabul edilen kişi, kurum, sistem ve anlayışlar için kullanılır olmuştur. (Yurdagür, 2010: 372)

çeşidi de artmıştır (Sunar, 2018:59). Halen Türkiye'deki dini grupların dernek veya vakıf levhası altında faaliyetlerini sürdürmesi, bu dini grupların devlet ile olan ilişkilerindeki resmiyet bağını ve faaliyetlerindeki yasallığı ortaya koyması açısından dikkat çekmektedir. Devlet organları tarafından sivil toplum kuruluşları olarak kabul edilen bu dini gruplar aynı ve nakdi yardım toplama ve bu yardımları dağıtma etkinliklerini dernek ve vakıf aracılığıyla yasal hale getirdikleri görülmektedir.

Konya'da fiili olarak faaliyet gösteren farklı anlayışlara sahip dini grupların dernek veya vakıf çatısı altında faaliyetlerini yürüttüğü bilinmektedir. Palevi grubunun da eğitim, öğretim ve barınma gibi faaliyetlerini dernek çatısı altında sürdürmeye başladığı görülmektedir. Alaaddin Palevi "*Selam Eğitim ve Yardımlaşma Derneği*" adıyla resmi izinli bir dernek kurmuş, bu dernek 15 Temmuz darbe girişiminden sonra "zararlı dernekler" arasında kabul edilerek kapatılmıştır. Palevi ayrıca "*Asrın Gençliğini Aydınlatma Ve Dayanışma Derneği*" adıyla çarşı merkezindeki bir evde dernek kurmuştur. Bu derneğin gençlere yönelik faaliyetler yapmak amacıyla kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu dernek aynı şekilde 15 Temmuz darbe girişiminden sonra zararlı dernekler arasında kabul edilmiş ve kapatılmıştır.

Palevi resmi dernekleşme yolunu tercih etmek suretiyle hem toplum içinde hem de devlet katında kendisine legal bir görünüm kazandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Palevi'nin dernek kurma çalışmasıyla (en azından grubun dış görünümü itibarıyla) sisteme güven verme çabası içinde olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan Palevi grubunun dernekleşme süreci karşıt söylem geliştirdiği mevcut sistemle kısmen de olsa organik ilişki kurması bakımından önemlidir. Modern dünyanın verilerine reddiyeci bir tutum içinde bulunan Palevi'nin, karşı çıktığı dünyanın sivil toplum araçlarından olan dernekleşme yolunu tercih etmesi çelişki barındırmaktadır. Çünkü karşı çıktığı dünyanın araçları ile kendi din anlayışını anlatmaya çalışmaktadır.

Palevi'nin dernekleşme süreci sosyolojik olarak şöyle açıklanabilir: toplumun alt katmanlarında ortaya çıkan mikro gruplar toplumsal alanda görünür olmaya başladıktan sonra resmi organlarla irtibata geçmeleri zorunluluk haline gelmektedir.

İnsani ilişkilerin belli kurallar etrafında cereyan ettiği modern toplumlarda bu reel ve kaçınılmaz bir durumdur. Diğer taraftan bağımsız devletler kendi sınırları içindeki bireyleri etkisi altına alan seküler/dini gruplar resmi denetimden bağımsız hareket etmesine izin vermesi beklenemez. Bu denetleme durumu devlet olmanın gerektirdiği olağan bir vakıadır. Alaaddin Palevi bu durumu bildiğinden olsa gerektir ki; öğrenci sayısının eskiye göre çoğalmas ve faaliyetlerinin zamanla genişlemesiyle dernekleşme sürecine doğru meylettiği görülmektedir.

3.1.11. Din Anlayışında İman-Amel Birlikteliği

İman-amel ilişkisi ilk dönem İslam bilginlerince tartışılmış, bu noktada farklı itikadi mezhepler ortaya çıkmıştır. Hariciler, Mutezile ve Şii mezhepleri ameli, imanın bir parçası saymışlardır. Onlara göre iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel etmektir. Selef alimlerinin bu konudaki farkı ise onlar gibi ameli imanın vazgeçilmez parçası görmemişler, ameli imanın olgunluğunun şartı saymışlardır. Dolayısıyla Selef âlimlerine göre imanı olduğu hâlde günah işleyen veya ameli terk eden kişiler günahkar olur, fakat iman dairesinden çıkmazlar. Fakat amel etmeyen kişileri Hariciler kâfir saymış, Mutezile ve Şia ise iman-küfür arasında bir yerde konumlandırmışlardır (Sinanoğlu, 2000: 213).

Ehl-i sünnet bilginlerinin ortak görüşüne göre amel, imanın parçası, rüknü ve olmazsa olmaz unsuru değildir. Bu sebeple bütün dinî esasları kalpten benimsemiş fakat çeşitli sebeplerle buyrukları yerine getirememiş veya yasakları çiğnemiş olan kimse, işlediği günahı helâl saymadığı müddetçe mümin sayılır (Diyanet İlmihali,2000: 72). Ehl-i sünnet'in genel anlayışına göre “ehl-i kible tekfir edilemez.” temel prensip olmuştur (Yavuz, 2011: 352).

Dini amellerin eksikliğinden dolayı Müslüman bireyin küfürle itham edilemeyeceğine dair anlayış ülkemizdeki Hanefî-Maturidi ekolü benimseyen cemaat ve tarikat gruplarının genelinde egemendir. Çünkü farklı sosyal ve kültürel ağların içinde yaşamını sürdüren insanların hem içsel olarak, hem pratik olarak dine aynı

düzeyde katılımı mümkün değildir. Bu nedenle Hanefi-Maturidi din anlayışı imanla ameli birbirinden ayırmıştır.

Fakat günümüzdeki katı-selefiyeci akımlar iman-amel ayrımını görmezden gelerek ameli imanın bir parçası saymaktadırlar. Amelleri yerine getirmekte zaafı olan müminleri küfürle itham etmektedirler. Bu selefiyeci akımlar, tekfirci eğilimlere mesafeli duran başta Hanefiler, Maturidiler ve Eş'ariler başta olmak üzere geniş Müslüman kesimlere -hiçbir kayıt düşmeden- Mürcie yaftası vurmakta, böylece onları Sünniliğin dışına itmekte, toptan değersizleştirmektedirler. (Büyükkara, 2004: 25). İşcan'a göre günümüzdeki Selefiyeci anlayışların en önemli özelliği iman-amel birlikteliğinin ortaya çıkardığı hayatın her alanını dinin içinde değerlendirerek, din ile toplumsal hayatı, siyaset ve hukukun tam birlikteliğini iddia etmektir. Bu bağlamda katı Selefî ideolojinin önderleri ibadet etmedikleri ya da eksik ibadet ettikleri gerekçesiyle Müslümanları "kafir" saymakta, kafir saydığı kişilerin canlarını ve mallarını helal ilan etmektedirler (İşcan, 2013: 160). Selefî akıma mensup kişi ve grupların risalelerine, görüntülü kayıtlarına ve kaynaklarındaki istidlallere bakıldığında söz konusu dışlayıcı görüşlerini ayet ve hadislerle destekledikleri görülmektedir. (Büyükkara, 2004:29). Bu selefî anlayış biçimlerinin toplumun genelinde egemen olmadığı belirtilmekle birlikte, bu dışlayıcı din söylemini sahiplenen, tekfir meselesini dillerinden düşürmeyen kişiler ve irili ufaklı dini gruplar bulunmaktadır. Bu gruplar halk arasında tekfirciler, selefiler, cumasızlar, kimliksizler, aşırı dinciler, radikal dinciler gibi isimlerle tanımlanmaktadır.

Araştırmanın örneklem grubunu oluşturan Alaaddin Palevi'nin din anlayışını, ameli imanın bir parçası sayan katı ve dışlayıcı selefiyeci akım içinde değerlendirmek mümkündür. Palevi hakkında bu değerlendirmeye varmamızı sağlayan elimizde birçok veri bulunmaktadır. Bu konuda en önemli nokta Palevi'nin ameli imanın mutlak bir parçası olarak gören yazılı, sözlü ve görsel söylemleridir:

“Resûlullah'tan nakledilen “Kim La İlahe İllallah derse cennete girer” şeklinde bir hadisi ele alıp fertleri ya da toplumları sadece mücerret bir şekilde anlamını bilmeden, gerekleri ile amel etmeden Müslüman olarak isimlendirmek asla mümkün değildir. Ama bu konu hakkında gelen diğer rivayetleri ve bu rivayetlere dair hadis âlimlerinin ve fakihlerin görüşlerini bir kenara atarak sadece La İlahe İllallah demesi kişinin Müslüman olarak

isimlendirilmesi için yeterlidir" şeklinde bir vehimde bulunmak bizce büyük bir cehaletten başka bir şey değildir." (Palevi, 2014: 136)

"İman kelimesi sözlükte emniyet ve tasdik demektir. İstilahta ise tevhid kelimesi ile aynı manadadır. Yani İslam kalple tasdik, dil ile ikrar, uzuvlarla amel etmektir". (Palevi, 2014: 385)

"... Ameli ibadet ise, fiillerle yapılan ibadet çeşididir. Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, hacca gitmek, Allah'ın indirdiği kanun ve yasalara göre hayatı tanzim etmek, beşer ürünü kanun ve yasaları reddetmek gibi tüm fiili ibadetler ameli ibadet kısmına girmektedir" (Palevi: 2014: 37).

"İşte kim iman ettikten sonra küfrü gerektiren sözlerden birisini söylese ya da küfür amellerinden birini işlese dinden çıkar ve mürted olur. Aynı şekilde Allah'ın kanunlarını bırakarak yeni kanun ve yasalar çıkarmak da küfür amellerindedir. Kim hangi niyetle olursa olsun, Allah'ın kitabından bağımsız bir şekilde kanun çıkarır, yasa koyarsa o kimse kâfir olmuştur." (Palevi, 2008: 16)

"Çağımızın cahiliye devri, Birinci cahiliye devri insanları gibi Allah'ın varlığına inanan herkesi Müslüman sayarlar. Küfrün ve şirkin ancak kalbin inkarıyla olacağını söylerler." (Palevi: 2015a: 218).

Palevi'nin bu ifadelerine göre kişinin imanının tamamlanabilmesi için amelleri ile bütünleşmesi gerektiği belirtilmekte, imanın varlığı için amelin ikamesi şart koşulmaktadır. Dolayısıyla bir mümin için amellerin olmaması imanın da olmaması anlamına gelmektedir. Örneğin yetki devri ile yasama hakkını vekillere vermek, tağutlara muhakeme olmak, küfrün kanunlarını korumak küfür bir amel olduğundan, bunu yapan mümin kişi Palevi'ye göre küfre girmiş kabul edilmektedir.

Alaaddin Palevi, din anlayışını iman-amel birlikteliği üzerine kurguladığı için dini pratiklerdeki eksiklikler nedeniyle insanlar rahatlıkla küfürle itham edilebilmektedir. Palevi'de görülen bu yargılayıcı din anlayışı hakim din söyleminin marjinal bir noktaya sürüklenmesine neden olmaktadır. Çünkü insanoğlunun genel temayülü odur ki; kucaklayıcı fikirler yakınlık hissiyatı oluştururken ötekileştirici ve yargılayıcı fikirler insanlar arasında uzaklık hissi meydana getirir. Palevi'nin 1996 yılından bu yana öğrencileriyle birlikte Konya'da faaliyet göstermesine rağmen toplumun genelinden kabul görememesi, sınırlı sayıda taraftar kazanabilmesi

söylemlerindeki ötekileştirici tutumlarla doğrudan ilgilidir. Bu anlamda dini kimliklerin daha fazla ayrıştığı modern zamanlarda iman-amel birlikteliğini esas alan ötekileştirici din söylemi insanların daha fazla ayrışmasından başka bir şey sağlamayacağı ifade edilebilir.

3.2. ALAADDİN PALEVİ GRUBU'NDA DİN VE DEVLET SÖYLEMİ

Araştırma grubunu oluşturan Palevi'nin hakim devlet söylemi Türkiye'deki İslami kesimi oluşturan cemaat ve tarikat gruplarından kalın çizgilerle ayrılmaktadır. 1970'lere doğru İslami kesimin söyleminde mevcut laik sisteme karşı muhalefet giderek yükselirken, 1990'lardan sonra demokrasi, çoğulculuk, ılımlı İslam, çok kültürlülük gibi kavramlar eşliğinde sisteme yakınlaşmaya kayan bir çizgiye evrilmiştir. Öyle ki, 1990'lardan sonra İslami kesimde demokrasi araçsallaştırılarak devlet yönetimine ulaşılmaya çalışılmış, İslam devleti talepleri demokrasi üzerinden dile getirilmiştir. 2002 yılından sonra Ak Parti hükümetleri ile birlikte aktivist İslamcılar, tarikatlar, cemaatlerin büyük bir kısmı devleti sahiplenen bir karaktere bürünmüşler, siyasetle sıkı ilişki içine girmeye başlamışlardır. Sunar'a göre (2018:74) Türkiye'de 2007'de yaşanan cumhurbaşkanlığı krizi ve AK Parti kapatma davası ile ortaya çıkan 28 Şubat'a dönme korkusu, İslami Sivil toplum kuruluşlarının gündelik siyasete daha fazla ilgi göstermesine yol açmış, bu kuruluşlar mevcut yönetimi destekleyen bir yapıya bürünmüşlerdir. Dolayısıyla modernleşme tarihi boyunca dini grupların devlet anlayışının toplumsal alandaki genişlemeye bağlı olarak değişim geçirdiği söylenebilir.

Türkiye'deki dini grupların genelinde sahiplenici devlet anlayışının egemen olduğu görülmekle birlikte Palevi örneğinde olduğu gibi bazı dini gruplar bu anlayıştan ayrılmaktadır. İslami kesimde görülen zamanın ve şartların gereklerini okuyarak kendini topluma adapte edebilme anlayışı, Palevi örneğinde farklı bir çizgiye kaymaktadır. Palevi'nin "devlet"e ilişkin temel söylemini, Müslümanların hakimiyetlerini kayb ettikleri zamandan bu yana tartışılan ve Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Mevdudi gibi sömürge tecrübesi yaşamış ülkelerin yazarlarında görülen

“İslam Devleti” söylemi oluşturmaktadır. Türkiye’de 1970’lerin İslamcı dergilerinde ve kitaplarda karşımıza çıkan İslam devleti söylemi halen Palevi’nin metinlerinde ve konuşmalarında yoğun olarak görülmektedir. Bu bağlamda Palevi Grubu 1970-1990 yılları arasında İslami kesimin aktivist çevrelerinde kullanılan muhalif devlet söylemini daha keskin bir şekilde sürdürmesi nedeniyle dikkat çekmektedir.

Günümüzde Müslümanların yaşadığı ve Müslüman idarecilerin yönettiği yönetimlere karşı geliştirilen bu muhalefet söylemi modern sefilik olarak adlandırılmaktadır. Yekpare bir yapıya sahip olmayan; akaid, kelam, hadis, fıkıh veya tasavvuf gibi konulara göre hatta yaşadıkları coğrafyaya ve yüzyıllara göre aralarında çeşitli farklılıklar bulunan sefilik düşüncesine sahip tüm grupları aynı daire içine koymak ve onlardan herhangi birinin düşünce veya yaklaşımını diğerine mal etmek isabetli bir yaklaşım olmaz (Koca, 2015: 24). Fakat Palevi’nin kitapları, görüntülü ve sesli konuşmaları, ders verdiği öğrencilerinin anlattıkları genel itibariyle değerlendirildiğinde Palevi’yi modern dönem katı sefeli din anlayışları içinde değerlendirmek mümkündür.²²

Palevi, sefeli din anlayışlarında öne çıkan “İslam devleti” ve “hakimiyet” kavramı üzerinden özellikle Müslüman ülkelerin devletlerini küfürle itham etmektedir. Bu bölümde hakimiyet, devlet, cahiliye, İslam beldesi, küfür beldesi, demokrasi, parlamento, hilafet, diyanet gibi kavramlar aracılığıyla Palevi’nin söylemleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu kavramların bazıları başlıklar halinde, bazıları ise yer yer farklı konular içinde örnek metinler aracılığıyla analiz edilecektir.

22-Günümüzde ortaya konan metinlerde sefilik; fundamentalizm, dini radikalizm, püritanizm, köktendincilik gibi isimlendirmelerle karşımıza çıkmaktadır. Bu adlandırmaların tümünü sefilik adı altında toplamak mümkündür. *Sefilik* geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi günümüzde Asya, Afrika, Avrupa ve Amerika’da gündem oluşturabilmektedir. Sefilik Arabı, Acemi, Türkü, Pakistanlısı, Avrupalısı, Amerikalısı ile hemen her ırk, kavim ve millette görülen ekonomik bakımdan gelişmiş toplum ve kesimler kadar gelişmemiş toplum ve kesimlerde de ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla hemen her kültürde rastlanan sefilik, temel bir insani durum, bir zihin tutumu, bir yorum biçimi, bir algılama tarzı, kısacası bir “zihniyet”i ifade etmektedir. (bkz. Kırbaçoğlu, 2009) Bu çalışmada sefilik denilince, halen dünyada ve ülkemizdeki cereyan eden çeşitli katı, aşırı sefilik anlayışları kastedilmektedir.

3.2.1. Selefi Din Anlayışlarında Temel Farklılaşma Noktası: Hakimiyet Meselesi

Kur'an'daki birçok ifadeye göre hâkimiyetin gerçek sahibi Allah'tır. Bu nedenle İslâm kaynaklarında sıklıkla “hâkimiyetin Allah'a ait olduğu” tekrarlanır. Klasik literatürde itikadî ve külli bir prensibi hatta evrensel bir vakıayı belirtmek için kullanılan hâkimiyet, çağımızda siyasal bir içerik kazanmış ve hâkimiyetin millete ait oluşunun âdeta alternatif söylemi haline getirilmiştir (Diyanet İlmihali, 2000: 288)

Günümüzde itikadi bir mesele olmaktan çıkıp siyasal bir içerik kazanan hakimiyet kavramı egemenlik, yasama, kanun koyma gibi anlamlara gelmektedir. İslam dünyasında selefi din anlayışı içinde değerlendirilen grupların üzerinde yoğunlaştıkları meselelerin başında hakimiyet meselesi bulunmaktadır. Çünkü modern zamanlardaki gelişmiş toplumlarda halen varlığını devam ettiren irili ufaklı selefi din anlayışları öngördükleri toplumsal ve siyasi ideolojilerini hakimiyet meselesi üzerinden kurgulamaktadırlar. İslam beldesi-küfür beldesi ayrımını, Cuma namazı, tağut, belam, şirk, cahiliyye, hicret, gibi selefi anlayışın işlediği temel konular hakimiyet kavramı merkeze alınarak tanımlanmaktadır. Günümüzde farklı uçlarda parçalanmış bir durum gösteren selefi din anlayışlarında yüksek vurgu yapılan hakimiyet meselesi, herhangi bir devlet veya kurum yönetiminin teşekkülünde, bu yönetimin uygulama esaslarının ilahi emirlere uyup uymaması ile ilgili tartışmaları içermektedir. Bu nedenle günümüzdeki selefi grupların kaynak metinlerinde hakimiyet meselesi özel başlıklar halinde detaylı olarak ele alınmaktadır.

Türkiye'de selefilige yapılan vurguların kökeni cumhuriyet öncesine, hatta 19. yüzyılın ortalarına kadar dayanmaktadır. Fakat modern dönemde Asya, Afrika ve Ortadoğu coğrafyasında görülen sistem karşıtı selefilik anlayışı ve bu anlayışın öngördüğü hakimiyet meselesi 1960'lardan sonra çeviri hareketleriyle Türkiye'deki İslami kesimde yankı bulmuştur. Toplumsal kalkınmayı, refahı, huzuru ve güveni bir türlü sağlayamayan islam ülkelerindeki tepkileri dile getiren aydınların eserleri Türkiye'de rağbet görmüştür.

Türkiye’de daha çok bir fikir ve ideoloji ekseninde kendisine zemin bulan muhalif selefi söylem özellikle 1970’lerde, o yılların tecrübeleri ışığında MTTB, Milli Görüş ve Akıncılar gibi bazı İslamcı gruplarda zaman zaman eylemselliğe dönüşmüştür. Türkiye’de sağcılık ve solculuk gibi ideolojilerin öne çıktığı, siyasi ve toplumsal krizlerin yoğun olduğu bu yıllarda Ortadoğu ve Asya kökenli muhalif selefi söylem sağcılık ve solculuktan farklı bir kanat olarak İslami kesimde kendisine çevre bulabilmiştir. İslamcı camia içinde değerlendirebileceğimiz bu gruplar mevcut sisteme ilişkin itirazlarını, muhalefetlerini selefi söylemin argümanlarını kullanarak dile getirmişlerdir. Halbuki Türkiye’de 1950’lerden sonra demokratikleşme sürecinin artmasıyla birlikte cemaat ve tarikat gibi dini oluşumların tepkileri azalma eğiliminde olmuş, mevcut yönetim ilişkilerinde tepkisellik yerine uyumluluk tercih edilmiştir.

1970’lerden 1990’lara kadar Türkiye’nin sosyal ve siyasi konjonktüründe İslam’la demokrasi arasında yaşanan gerilimin kaynağını yukarıda belirtilen muhalif selefi rüzgardan intikal eden ve tepkisellik barındıran “hakimiyet meselesi” oluşturmaktadır. O yıllarda İhvan-ı Müslimin ve Cemaat-i İslami’nin etkileri ve okuma-yazmanın yaygınlaşmasıyla gelişmiş Türkiye’deki entelektüel İslamcılığın neredeyse bütün teorik zemini (tercüme eserler vasıtasıyla) hakimiyet kavramı üzerine oturtulmuştur. 1970’lerden sonra Mevdudi ve Kutub etkisinde şekillenen İslamcılık, teorik merkezine Allah’ın hakimiyeti fikrini yerleştirmiştir. Mevdudi’nin İslam’ı bir hayat nizamı olarak yorumlayışı ve İslam Devleti fikri, “Allah’ın hâkimiyeti” düşüncesine dayanmaktadır. Seyyid Kutup’ta güçlü bir zemine kavuşan “hâkimiyet teorisi” Mevdudi’nin devlet düşüncesinin de ana kaynağını oluşturmuştur (Maviş, 2017: 241). Mevdudi ve özellikle Kutup’ta merkezileşen modern dönem selefi anlayışın din ve siyaset düşüncesi şu anlama gelmektedir: Allah bütün kainatın hakimi ise, her alanda olduğu gibi siyasi anlamda da hakimiyet yalnızca Allah’ın olmalıdır. Allah’ın hakimiyeti dışında oluşturulan tüm yönetimler, sistemler, rejimler “tağut” kabul edilip reddedilmelidir. Bu selefi söylem Türkiye’de İslami camiadaki bazı gruplar tarafından sahiplenilmiş, bu gruplar devleti ve rejimi küfürle itham eden bir pozisyon içine düşmüşlerdir.

Türkiye’de Mevdudi ve Kutub’un selefi söylemi etkisinde şekillenen “Hakimiyet” anlayışı siyasi ve toplumsal gelişmelerin iniş-çıkışına bağlı olarak bazen yumuşamış, bazen sertleşmiş, bazen de farklı düşüncelere doğru evrilmiştir. Devlet yönetimini talep eden bazı selefi gruplar siyaseti olumlamış, bazıları siyaseti, dolayısıyla hakimiyeti topyekün reddetmişlerdir. Siyaseti reddeden bazı selefi gruplar rejim karşıtı bir dini söylem etrafında küçük gruplar olarak kalmaya devam etmişlerdir. Daha çok toplumun alt katmanlarında veya toplumsal alanın kenarında kendisine çevre edinen bu küçük ölçekli selefi-dini gruplar “hakimiyet” kavramını halen gündemde tutmaya devam etmektedirler.

Hakimiyet kavramını teorik ve pratik anlamda canlı tutan ve bu kavram üzerinden mevcut rejimle arasına mesafe koyan gruplardan birisi de Konya’daki Alaaddin Palevi grubudur. Çalışmanın örneklemini oluşturan Alaaddin Palevi grubundaki devlet söyleminin ana şemasını Mevdudi ve Kutub’un geçmişte idealize ettiği hakimiyet anlayışı oluşturmaktadır. Alaaddin Palevi siyasi ve ideolojik anlamda üzerinde yoğunlaştığı hakimiyet anlayışını ele aldığı makalelerde Mevdudi ve Seyyid Kutub’un fikirleriyle temellendirmektedir. Palevi bu modern-selefi ideologların hakimiyet kavramsallaştırmasını bu yazarların kitaplarından yaptığı alıntılarla gündemde tutmaya devam etmektedir.

Palevi bütün eserlerinde, konuşmalarında, vaazlarında açıklama getirdiği farklı dini konularda devlet ve hakimiyet meselesine hususi önem atfetmektedir. Bu durum Palevi’nin din ve dünya anlayışının merkezine hakimiyet konusunu yerleştirdiğini göstermektedir.

“Biz inanıyoruz ki, şayet hâkimiyet mefhumu insanların kafalarında net bir biçimde aydınlığa kavuşursa birçok mesele kendiliğinden çözülecektir. Zira bugün yeryüzünün tamamında otoriteyi elinde bulunduran küfür ehlinin çirkin yüzünü kapatan en büyük maske, hâkimiyet mefhumuna dair toplumların cehaletidir.”(Palevi: 2011: 141)

Görüldüğü gibi Palevi öngördüğü hakimiyet anlayışını insanların zihninde aydınlattığı zaman sorun olarak gördüğü meselelerin kökünden halledileceğini düşünmektedir. Palevi’ye göre; toplum hakiki iman ve hakimiyet konusunda cehalet içindedir ve bu cehalet (öngörülen) hakimiyetin öğrenilmesinde en büyük maskedir,

en büyük engeldir. Bu anlamda Palevi, idealleştirdiği hakimiyet anlayışına uymayan yönetimleri, toplumları ve insanları cehalet içinde görmektedir. Palevi ile yapılan bir görüşmede kendisinin dünyadaki en büyük gayesinin cehaletle mücadele olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Palevi'nin kastettiği cehalet insanların ve toplumların hakimiyet konusundaki cehaleti olmaktadır.

Palevi kurguladığı hakimiyet düşüncesini modern dönemdeki bütün devlet modellerine teşmil ederek, bütün yönetim biçimlerine karşıt bir hakimiyet söylemi geliştirmektedir. Rejim karşıtlığına varan bu hakimiyet söylemini O'nun herhangi bir kitabının sayfalarına göz gezdirildiğinde rahatlıkla görmek mümkündür:

“... egemenlik, otorite ve hâkimiyet yetkisi bütünüyle Allah'ın elindedir. Zira hâkimiyet yetkisi ilâhlığın temel özelliklerindedir. Lakin günümüzde bu hak tamamen Allah'ın elinden gasp edilmiş ve insanlara verilmiştir. Sanki Allah ile mücadele edercesine "Hüküm ancak Allah'a aittir" ayeti "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" şeklinde değiştirilmiştir. Bunun doğal sonucu olarak ise insanların bir kısmı Allah'ın indirdiklerine sırt dönerek, vahyi esasları hiçe sayarak kendi nefsi arzularından kanun ve yasalar çıkarmaya başlamışlardır. İnsanların diğer bir kısmı ise bu sahte ilâhlara itaat ederek, onları desteklemektedirler. Hâlbuki Allahu Teâlâ'nın açık beyanı ile küfür kanunlarına itaat etmek ayan beyan bir küfürdür” (Palevi: 2011: 142).

“Bugün yaşadığımız çağda şirkin en bariz ve en görünen örneği hâkimiyet noktasındadır. Hâkimiyet şirki, kişinin Allah'ın indirdiği ile hükmetmemesi, Allah'ın indirdiği kanunları bırakıp yeni kanun ve yasalar çıkarması, Allah'tan başka ya da Allah ile beraber mutlak bir kanun koyucunun varlığına inanması, Allah'ın kitabını bırakıp tâgutların kanunlarıyla hükümlenmeyi istemesidir” (Palevi: 2014: 44).

“Şunu iyi bilelim ki, İslam'da vazgeçilmez bazı ilkeler vardır. Bu ilkelerden bazıları şöyledir; hüküm ancak Allah'a aittir, egemenlik mutlaka Allah'ındır, İslam din olduğu gibi aynı zamanda devlettir, nizam olduğu gibi aynı zamanda siyasettir, niza esnasında başvurulacak tek merci Allah'ın kitabı ve onu açıklayan Peygamberin sünnetidir.” (Palevi, 2017: 28).

“Allah'ın indirdiği hükümleri bir kenara bırakarak başka hükümlerle hükmetmek ve bu hükümlere muhakeme olmak kişinin İslam'ını bozan hallerdendir” (Palevi: 2008: 92).

“hakikaten birinci cahiliye devrinde şirk kanunları hakim olduğu gibi bugünkü cahiliye devrinde de İslam'ın egemenliği yeryüzünde tamamen kaldırılmış tamamen şirk kanunları yeryüzünde hakim kılınmıştır” (Palevi, 2017: 23).

“Yeryüzünde özellikle Alem-i İslam’da Allah’ın egemenliği tamamen silinmiş, ‘Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir. Üstün irade Mutlak iradededir’ denmiştir. Siyasal ve sosyal alanda zerre kadar Allah’ın hükmü geçerli değildir (Palevi, 2017: 23).

“...Asli kâfirler nasıl Allah’ın indirdiği hükümleri terk etmişlerse bugün kendilerini İslam’a nispet edenler de Allah’ın indirdiği hükümleri terk etmişler ve demokrasi gibi beşeri bir yönetim biçimine tabi olmuşlardır” (Palevi: 2008: 129).

“Üzerinde hiçbir tartışmanın ve ihtilafın olmadığı gerçek şudur ki; beşer esaslı dinlerde ve özellikle demokrasilerde egemenlik yani hâkimiyet hakkı tamamen insanların tekelindedir. Yani insanın üzerinde egemen güç yine insandır. Ancak İslâm dininde tek ve yegâne egemen, kanun ve hüküm koyan Allahu Teâlâ’dır. Yani İslâmî bir toplumda insanlar ancak yaratıcıları tarafından yönetilmektedirler” (Palevi: 2011: 54).

“İslam’ı bozan hallerden bir diğeri ise Allah’ın izin vermediği konularda Allah’tan başkasına itaat etmektir. Tevhid kelimesi La İlahe İllallah, kişiye sadece Allah’a itaat etmesini gerekli kılar. Allah’tan başkalarına itaat etmeye gelince onlar Allah’a itaat ediyorsa Allah için onlara itaat edilir. Aksi takdirde itaat edilmez” (Palevi: 2008: 92)

Farklı eserlerinden yapılan alıntılarda görüldüğü gibi Palevi, hakimiyet kavramını ikiye ayırmaktadır; Allah’ın hakimiyeti ve insanların hakimiyeti. Buna göre kişi dünya hayatında ya Allah’ın hükmü altına girer, ya da insanların hükmü altına girer. Eğer herhangi bir Müslüman, herhangi bir insanın, insani oluşumun veya milletin egemenliği altına girerse Palevi’ye göre o kişi şirk içine düşmüştür. Kişinin Allahtan başka herhangi bir kimsenin veya seçilmiş insanların egemenliği altına girmesi kişinin küfrü için yeterli sebep olmaktadır. Palevi hakimiyet söylemindeki bu karşıtlığı metinlerinde ve konuşmalarında sıkça kullandığı “*Hüküm yalnızca Allah’ındır.*”(Yusuf, 12/40) ayetiyle desteklemektedir.

İleride göreceğimiz gibi Palevi, bugünkü seçilmiş millet meclislerini, demokratik uygulamaları ve cumhuriyet yönetimini Allah’ın hakimiyetini gaspeden hatta Allah ile mücadele eden kurumlar olarak görmektedir. Çünkü Palevi’ye göre hakimiyet kayıtsız şartsız Allah’a ait iken, bu kurumlar egemenliği Allah’tan alarak başkalarına (millele) havale etmiştir. Dolayısıyla Palevi’ye göre bu düzenlerin hepsi Allah’a şirk koşmuş düzenlerdir.

Palevi’nin kitaplarından alıntılanan yukarıdaki satırları okuyan kimsede

Mevdudi ve Seyyid Kutub'un eserlerini okur gibi bir intiba oluşmaktadır. Çünkü Palevi, Allah-insan karşıtlığı üzerine oturttuğu egemenlik anlayışını Mevdudi ve Seyyid Kutub'tan esinlenerek kullandığı görülmektedir.

20. yüzyılın ortalarında Mevdudi ve Seyyid Kutub tarafından Müslümanların gündemine getirilen “Hakimiyet” kavramında “*Hüküm yalnızca Allah'ındır*” ayetinden hareketle hüküm ile hükümlanlık bir tutulmaktadır. Hükümlanlık Allah'a mal edilerek siyasi alanın tamamı dinselleştirilmektedir. Allah yasa yapıcı, mutlak otorite ve düzen koyucu olarak konumlandırılınca İslam da bütün siyasi sistemlerin rakibi haline getirilmektedir. (Maviş, 2017: 241). Mevdudi ve Kutub'un anlayışında, Kur'an'da aktarıldığı şekliyle Allah kelamı dışında dünyayı imar etmeye yönelik her düşünce, her tasavvur kifayetsizdir ve yok edilmesi müstehaktır (Meddeb, 2005: 108). Bu bağlamda Mevdudi ve Kutub gibi düşünürlerin önerdiği hakimiyet anlayışında, İslam'ın siyasal, ekonomik ve toplumsal bütün problemleri çözecek şekilde takdim edilmesi ideolojik bir yaklaşım olup İslam'a ve Kur'an'a ilk dönemlerdekinden farklı bir misyon yüklemek anlamına gelmektedir. Bu noktada Mevdudi ve Kutub'un soğuk savaş döneminde yükselen siyasal-dini söylemini eserlerinde kullanan Palevinin tasarladığı hakimiyet anlayışı ideolojik bir din söylemine denk düşmektedir.

Mevdudi ve Kutub'un hakimiyet teorisini günümüzde devam ettiren Palevi'nin anlayışında, yaşadığımız hayat ya İslami'dir, ya cahilidir. Bu noktada temel ölçütü hakim siyasal sistemin dayanağı oluşturmaktadır. İnsanın içinde yaşadığı siyasal sistem bütünüyle Allah'ın hükümlerine dayanıyorsa ancak o zaman İslami bir sistemden bahsedilebilir. Eğer siyasal sistemin dayandığı kanunlar Allah kanunlarının dışında bir kanun ise bu doğrudan cahiliye kanunlarıdır. Palevi'ye göre Cahiliye kanunlarına tabi olmak Allah'a şirk koşmakla eşdeğerdir ve kişinin küfür içinde olduğuna işarettir.

“Allah'ın kanunlarını bırakarak yeni kanun ve yasalar çıkarmak da küfür amellerindedir. Kim hangi niyetle olursa olsun, Allah'ın kitabından bağımsız bir şekilde kanun çıkarır, yasa koyarsa o kimse kâfir olmuştur. Bu konuda İslam ümmeti icma etmiştir” (Palevi: 2008: 16).

Palevi toplumların sürekliliğini sağlayan ve toplumsal kaosu önleyen mevcut

siyasal sistemleri kendi düşüncesindeki “*hakimiyet terazisi*” ile tarttıktan sonra, anayasasında Kur’an’ın hükümleri olmayan tüm siyasi düzenleri, yönetim şekillerini, yasama fiillerini ve yasama girişimlerini küfürle itham etmektedir. Palevi hakimiyet konusunda başka herhangi bir dünyevi oluşuma ve ilkeye uyan insanları rahatlıkla küfür ve şirk içinde görebilmektedir:

“Allah’ın kanunlarının dışında hükümler çıkartmak ve başka kanunlarla Allah’ın indirdiğini değiştirmek kişiyi küfre ve şirke götüren fiillerdir. Kim Allah’ın helaline haram, haramına helal diyerek yasama/kanun çıkartırsa bu kimse kesinlikle kafir olur.” (Palevi, 2015c: 36, 38)

“... Kim bir insanın kendisinden uydurduğu hükümlere itaat ederse, bu hüküm çok küçük ve basit bir meselede dahi olsa o şüphesiz müşriklerdendir. Müslüman olup da böyle bir fiil işleyenler doğrudan doğruya İslâm'dan çıkıp şirke girmiş demektir.”(Palevi: 2011: 144.)

Palevi’nin hakimiyetin kaynağını temel alarak geliştirdiği küfür, şirk, cahiliye gibi dışlayıcı ithamlar yalnızca İslam dışı toplumları değil, Müslüman olduğu halde beşeri sistemleri kabul eden toplumları da kapsamaktadır. Öyle ki, Palevi’nin ideolojik olarak mücadele ettiği, söylemlerinde sert ve ötekileştirici yargılarda bulunduğu toplumlar günümüzdeki Müslüman toplumlarıdır. Aslında bu dışlayıcı dini tutum modern toplumda halen varlığını sürdüren katı selefi anlayışa sahip grupların en önemli açmazını barındırmaktadır. Çünkü bu grupların toplum içinde ortaya attığı keskin ideolojik okların vardığı hedef ne yazık ki Müslüman toplumları ve Müslümanlar olmaktadır. Bu dışlayıcılığın olumsuz sonuçlarından yine Müslümanlar etkilenmektedir. Dolayısıyla Palevi’nin hakimiyet konusunda yaptığı değerlendirmeler İslam toplumları ve Müslümanlar için ayrıştırıcı bir görev icra etmektedir.

Alaaddin Palevi dini-ideolojik söyleminde Türkiye Cumhuriyeti’ni karşı taraf haline getirerek söz konusu açmazın içine düştüğü ifade edilebilir. Çünkü Palevi’nin içinde yaşadığı sistem hakkında yaptığı değerlendirmelerde “küfür/tefkir ideolojisi” yoğunluk teşkil etmektedir. Palevi Seyyid Kutub’un dilinden şöyle seslenmektedir:

“1924’ten günümüze kadar tüm dünyada Allah’ın hâkimiyeti ve otoritesi, küfür ehli tarafından gasp edilmiştir. Yeryüzünün tamamında küfür ideolojileri, beşer kaynaklı kanun

ve yasalar hâkimiyetini sürdürmektedir.”(Palevi: 2011: 140)

“Bilindiği üzere yaşadığımız ülke batı hukuku ile idare edilen, demokratik, laik bir ülkedir. İslami esaslarla hiçbir ilgisi olmadığı gibi, İslâm'dan ve İslami değerlerden oldukça rahatsız olan, bunun için tâ cumhuriyetin ilk kuruluşundan bu yana, İslami görülen tüm değerlere savaş açan bir yapıya sahiptir.” (Palevi, 2011:255)

Görüldüğü Palevi üzerinde yaşadığı Türkiye Cumhuriyeti’ni küfür ehli (batılilar) tarafından gasp edilmiş olarak görmektedir. Palevi, beşer kaynaklı kanunların devlet hakimiyetini sağladığını söyleyerek mevcut laik devlet otoritesini küfür düzeni olarak görmektedir. Bu noktada Palevi’nin devlet anlayışında, Türkiye’de 1960’lardan sonra İslami camiada görülen batı karşıtlığından daha ileri bir tepkisellik göze çarpmaktadır. Türkiye’de İslami kesimde batı karşıtlığı etrafında gelişen devlet anlayışında Türkiye Cumhuriyeti’nin uygulamaları ve yöneticileri yer yer beğenilmese bile genellikle devleti sahiplenen bir anlayış dip dalga olarak var olmuştur. Dinin toplumsal hayatta yasaklandığı tek parti döneminde dindarların devlete karşı isyan etmemesi, baskılara sabırla yaklaşması mevcut devleti sahiplenmesi ile açıklanabilir. Çok partili hayatla birlikte siyasi eğilimleri gün yüzüne çıkan İslami kesimin devlet yönetimine talip olması, giderek devlete eklemlenmesi devleti sahiplendiğinin en büyük işaretidir. 1970’lere doğru tepkisel İslamcı gruplar bile siyasi parti kurma yolunu tercih etmişler, devlet karşıtlığı yerine devletin yönetim kademesine geçerek yavaş yavaş dönüşümü idealleştirmişlerdir. İslami kesimde devletin başında bulunan mevcut yöneticiler değiştiği zaman devletin de zamanla düzeleceğine dair inanç egemen olmuştur. Buna karşın Palevi’nin devlet anlayışında hakimiyetin kaynağını “Allah’ın kanunları” oluşturmadığı için devlet organlarında görev almak, parti kurmak, oy vermek küfür düzenini desteklemek olduğundan doğrudan “küfür” olarak değerlendirilmekte, devlet kategorik olarak düşman hale getirilmektedir.

Palevi'nin hâkimiyet anlayışında dünyevi işleri düzenleyen bütün yasaların Allah’ın hükümlerine dayandırılmasıyla siyasallaştırılmış bir Tanrı-din imajı ortaya çıkmaktadır. İnsanlığın tarihi süreçte oluşturduğu devlet yönetim şekilleri ve uygulamalar tümüyle yok sayılmaktadır. Meddeb’inde belirttiği gibi; Mevdudi ve Seyyid Kutbu’nun başını çektiği Selefî din anlayışlarında görülen siyasallaştırılmış

tanrı imajı ve mutlak Tanrı-merkezcilik dünyayı bir mezarlığa dönüştürmekten başka bir şey yapmamaktadır. Dünyayı atom bombası atılmış bir çöle çevirmektedir. Dolayısıyla bu mutlak tanrı-merkezci anlayış, Tanrı karşısında insanın ölümünü yerleştirmektedir (Meddeb, 2005: 108). Çünkü Palevi'nin öngördüğü katı selefilik anlayışında kültür, medeniyet, tarih, gelenek, sanat, mimari gibi öğelere rastlanmamaktadır. Söz konusu toplumsal öğelerin yer almadığı bir dünya, insana çölden başka bir şeyi hatırlatmamaktadır.

Halen içinde yaşadığımız ve toplumsal ve bireysel düzlemde içselleştirdiğimiz modern dünya Palevi'nin öngördüğü hakimiyet anlayışıyla yorumlandığında acaba nasıl bir manzara ortaya çıkacaktır? Palevi'nin düşünceleriyle oluşturulan birey, toplum ve devlet üçlüsü nasıl bir zemine kavuşacaktır? En azından tarihsel süreçte Mısır, Pakistan, Cezayir, Sudan gibi ülkelerde denenmiş olan bu hakimiyet anlayışı kendisine Türkiye'nin toplumsal yapısında ne kadar karşılık bulabilecektir? Pratik anlamda bir sömürge dönemi yaşamayan ülkemizde hakimiyet kavramıyla mevcut devlet düzenini ve devlet adamlarını küfürle itham etmek, ötekileştirmek kime veya kimlere fayda sağlayacaktır?

Yukarıdaki sorulara sağduyulu cevaplar verilmeden modern dünya insanını hakimiyet kavramı ile baş başa bırakmak, devletle karşı karşıya getirmek kimseye bir fayda sağlamayacaktır. Bu noktada, siyasi kökenli bir kavram olan hakimiyet kavramını dinin inanç temeline oturtan selefi gruplardaki dışlayıcı ve parçalayıcı din söyleminin, toplumun genelinde taraftar bulamayacağı tahmin edilebilir. Fakat bu dışlayıcı din söylemi büyük taraftar bulamasa bile, zaten parçalı durumdaki İslami grupların daha fazla ayrışmasına neden olacağı açıktır. Aydınalp'in de belirttiği gibi temelde toplumu birleştiren, bütünleştiren, bireye ve topluma güç katan İslam dini, dışlayıcı tekfir söyleminin sosyal alanda yaygınlaş(tırıl)ması neticesinde parçalayan, çatıştıran, güçsüzleştiren bir konuma indirgenecektir. (Aydınalp, 2014: 19).

3.2.2. Selefî Anlayışlarda Hakimiyet Meselesi ve Parlamenter Sistem

Hâkimiyet meselesinden sonra Palevi'nin üzerinde yoğunlaştığı konu, ilahi kanunların bırakılarak, beşer ürünü kanunların yürürlüğe konulması, yasama yetkisinin yaratıcıdan alınarak beşeri parlamentolara devredilmesidir. Palevi'nin öngördüğü hakimiyetin temelini yıkan, bozan, dejenere eden esas kurum günümüzün parlamentolarıdır. Palevi'ye göre bu kurumlar Allah'ın hakimiyetini yeryüzünden kaldırarak insanların hakimiyetini yerleştiren kurumlardır.

Palevi'nin dini söylemleri “*hakimiyet milletindir*” anlayışıyla mücadele etmek amacıyla örülmüş bir manifesto niteliği taşımaktadır. Palevi muhababını dini argümanlar marifetiyle mahkum edici bir söylem kullanarak günümüz parlamentolarında görev alanları, destekleyenleri dinen küfre girmekle itham etmektedir. Palevi idealize ettiği hakimiyet meselesini dile getirdiği her konuda parlamento veya meclis meselesine de değinmeden geçmemektedir.

“... daha önce açıkladığımız gibi tağutların yasama meclisinde bakan, milletvekili olmak ya da hakim, polis, istihbarat memuru, asker gibi tağuti düzeni ayakta tutan, tağuti sistemin küfrünü destekleyen kurum ve kuruluşlarda çalışmak sahibini İslam milletinden çıkarır. Tüm bu görevler kâfirlere itaat ve onlarla vela bağı kurmak kapsamındadır.” (Palevi, 2008: 33).

Palevi hakimiyet konusunda olduğu gibi parlamento meselesinde de bir karşıt dini söylem geliştirmektedir. Günümüz parlamentolarını Allah'ın hakimiyetinin karşısına koyarak “*tağuti sistem*” olarak tanımlamakta, Allah'ın hükümlerine muhalefet eden meclisler olarak görmektedir. Parlamentolar ve bunu sağlayan demokratik düzenler *tağuti sistem* olarak tanımlandıktan sonra, Palevi bu meclislerdeki vekilleri dinden çıkmakla itham etmektedir. Parlamentoları oylarıyla destekleyenlerle dostluk kurulamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Palevi “tağuti sistem” olarak nitelediği parlamentonun yönettiği mevcut sistem altında çalışan hakimleri, memurları, polisleri ve askerleri iddia ettiği “küfür düzeni”ni destekledikleri için İslam milletinden çıkarmaktadır.

“Heva-i nefse göre kanun koymak veya kanun yapılması için parmak kaldırmak veya imza atmak kişiyi iman dairesinden çıkarır. Ve şehadet kelimesini bozar.” (Palevi, 2017b: 44).

“Zira demokrasi parlamentolarda çoğunluğun heva ve hevesine dayalı bir şekilde kanun koymaktır ki, bu da doğrudan teşridir. Ve şirkin ta kendisidir.” (Palevi, 2014: 158).

Palevi hakimiyet konusunda olduğu gibi haram ve helal koyma yetkisinin tabii bir uzantısı olarak gördüğü hüküm koyma ve yasa va'zetmeyi ilahlığın ve hükümranlığın temel vasıflarından birisi saymaktadır. Palevi yasa koyucu parlamenter sistemlere itaati katiyen reddetmektedir. Palevi “tağuti sistem” olarak gördüğü mevcut yönetimin kanunlarına itaat edilmemesi gerektiğini yazılarında sık tekrar etmektedir.

“İslâm'a göre hakimiyyet ve egemenlik ancak Allah'ındır. İslâm hakimiyyet ve otoriteyi sadece Allahu Teâlâ'ya tahsis ederek O'na ibadet etmeyi emretmektedir. Bu noktada fertlere düşen ise La İlahe İllallah diyerek öncelikle T.C.'nin bu parlamenter sistemini reddetmeli, onların çıkarmış olduğu yasa ve kanunlara itaat etmemelidir.” (Palevi, 2011:120).

Palevi günümüz parlamentolarını Hz. Muhammed'e peygamberlik gelmeden önceki Arap toplumundaki “*Dar'un Nedve*”²³ meclislerine benzetmektedir. Bilindiği gibi “*Darun Nedve*” İslamiyetin ilk yıllarında, Mekke döneminde ileri gelen müşriklerin toplanarak Müslümanlara karşı yapılacak eylemlerin karara bağlandığı cahiliye meclisleridir. Bu noktada Palevi farklı çağlardaki toplumsal ve siyasi şartları göz ardı ederek, günümüz toplumlarını cahili Arap toplumuyla eşdeğer görmektedir:

“cahiliye döneminde egemenlik kayıtsız ve şartsız Darun Nedve denilen meclislerinde idi. Kendi kanunları ile milleti yönetmeye çalışırlardı. Günümüzde de insanlar Allah'a iman ettiklerini iddia etmekle beraber yine bir takım ibadetlerde bulunmaktadır. Fakat buna rağmen tıpkı Mekke cahiliyesinde olduğu gibi kendi parlamentolarında kanun koymaktadırlar. Diğer taraftan her üç-beş senede bir bu kanun koyucuları kendilerine vekil olarak tayin etmektedirler. Bu açıdan günümüz cahiliye toplumu ile Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanındaki Mekkeli müşrikler bütünüyle birbirilerine benzemektedir (Palevi: 2008: 70)

“Bugün takva ehli geçinenlerin bir çoğu ne küfrü tanır ne de kâfiri tanır, şirkten bihaber yaşayıp gider. Bakarsın ki kişi gece gündüz demeden namaz kılar, ağzından Allah'ın zikrini düşürmez, ömründe 3-5 kere hacca gitmiştir. Ancak bununla beraber beşeri parlamentoları

23- İslam gelmeden önceki Arap toplumunda Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı toplantı yerinin adıdır. Dâr'un Nedve esas itibariyle kırk yaşından yukarı olan kişilerin katıldığı bir meclistir. Her türlü savaş ve barış kararının alındığı, görüşlerin belirlendiği, nikâh merasiminin yapıldığı ticaret kervanlarının gönderildiği ve bütün önemli işlerin konuşulup kararlaştırıldığı meclistir (Fığlalı, 1993: 555).

destekler, onları kardeş görür. Hatta bazıları daha da ileri giderek Allah'ın indirdiği hükümleri bir kenara atan idarecilere itaat etmenin, emir sahiplerine itaat etmek olduğunu iddia ederek bunun vacip olduğunu söyler (Palevi, 2008: 125)

“Cahiliyye döneminin müşrikleri ile günümüzün laikleri bu açıdan fikir, itikad ve düşünce bazında bütünüyle aynı konumdadırlar. Sadece isimleri farklıdır. Onların ismi müşriktir, bunların ismi ise laik ve demokrattır. Malum olduğu üzere müsemmayı değiştirmez. Dolayısıyla günümüzün laik demokatlara çağdaş müşrikler demek, kanunlarını icra ettikleri parlamentolarına çağdaş daru'n-nedve demek yerinde olacaktır.” (Palevi, 2011: 26).

Palevi modern toplumda halkı ilgilendiren kararların alındığı meclislere girmeyi ve bu meclislerde kanun yapmayı müşriklik (Allah'a ortaklık) olarak nitelemektedir. Bu bağlamda günümüz toplumları genellemeci bir yaklaşımla müşrik olarak kabul edildiği zaman, Palevi'nin anlayışına sahip kimseler de cahiliye dönemindeki gibi hak peygambere inanan bir avuç “muvahhid” konumuna yükselmektedir. Dolayısıyla Palevi kendisine inananları yada kendi fikrinde olan insanları kurtuluşa erecek grup (Fırka-i Naciye) olarak kabul ettiği görülmektedir.

Palevi, Hz. Peygamber (sav)'in cahili Arap toplumundaki Daru'n-Nedve meclislerine girmediğini belirterek günümüzde Müslümanlarının parlamentolara girmemesi gerektiğini açıkça belirtmektedir. Parlamentoları din koyucu bir yerde konumlandırmak suretiyle bu parlamentolara girenleri başka bir dine girmiş gibi göstermeye çalışmaktadır. Palevi parlamento ile Daru'n-Nedve'yi eşitledikten sonra bir adım daha ileri giderek dinin karşısına parlamentoları koymaktadır:

“Resûllülâh (s.a.v) hayatının ne risalet öncesi döneminde, ne de risaletten sonraki döneminde kesinlikle bu Daru'n-Nedve'ye girmemiş, onların hiçbir ilke ve maddelerini kabul etmemiştir. Daru'n-Nedve'nin isteklerine karşı asla taviz vermemiş, onların isteklerini "Sizin dininiz size, benim dinim banadır" temel ilkesiyle karşılamıştır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Bugün Müslüman geçinen, kendilerini Müslüman olarak isimlendiren, çağdaş Daru'n-Nedve konumunda olan parlamentolara girip onların ilkelerini kabul edenlerin bu Müslümanlık iddiaları ne kadar tutarlıdır? Bu konuda İslâm'ın hükmü nedir.” (Palevi 2011: 182)

Palevi daha sonra parlamentolara giren ve halkın temsilcisi olarak kabul edilen vekilleri “musibet” olarak değerlendirilmektedir.

“...Evet, millet meclisine gelelim, parlamentoya gelelim. Parlamenterlere Arapça "nüvvab" denir. Bu kelimenin vekil mânâsına gelen "naib" in mi yoksa musibet mânâsına gelen "naibe" nin mi çoğulu olduğunu bilemiyoruz. Çünkü bunların çoğu vekil değil, musibet!. Meclisteki mületvekillerinin İslâm kanunlarına ters düşen hiçbir kanunu, ister aslî, ister ferî meselelerde olsun onaylamaya hakları yoktur. ... İslâm'a ters düşen herhangi bir kanuna muvafakat ederlerse, İslâm dininden çıkarlar. İslâm'a muhalif olan en basit meselede bile milletvekilinin karşı çıkması gerekir. Şayet karşı çıkmazsa o İslâm'a ters olan meseleye razı olursa ve onu imzalarsa işte bu davranışı İslâm'dan çıkmaktır. Çünkü millet meclisi yasama meclisidir, kanun koyma yeridir. Allah'ın kanununu bertaraf edip yerine yeni kanun koymak, uluhiyyet makamına gölge düşürmeye kalkışmaktır.” (Palevi, 2014: 22).

Palevi çağdaş Dar'un Nedve olarak tanımladığı parlamentolarda yürürlüğe konan yasalara uyan vatandaşları Allah'ın indirdiği hükümleri terkeden insanlar olarak göstermektedir. Öyle ki, parlamentolarda çıkarılan yasalara uyan kişileri kullara ibadet etmekle itham etmektedir:

“... yeryüzünün neresinde olursa olsun fertler yada toplumlar Allah'ın indirdiği kanun ve yasaları terk ederek, parlamentolarda vaaz edilmiş beşer ürünü kanun ve yasalara itaat ederlerse bu da yine apaçık bir şekilde Allah'tan başkasına, kulların kendileri gibi kullara ibadet etmelerinin en açık göstergesidir.” (Palevi, 2014: 36).

Görüldüğü gibi Palevi, parlamentolara girenleri tekfir ettikten sonra, demokratik seçimlere katılmamayı salık vermektedir. Seçimlere katılmamayı tevhid inancıyla bir tutmakta, oy vermeyi şirk olarak görmekte, oy verenleri Allah'ın dininden başka bir din edinmekle suçlamaktadır. Palevi Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen idari sistemlere belli aralıklarla oy vermeyi “iman tazeleme” olarak görmektedir (Palevi, 2014: 114). Palevi'ye göre demokratik seçimlere katılmak, oy kullanmak, küfür ve “şirk fabrikası” olarak gördüğü parlamenter sistemi meşrulaştıran araçlardır. Bu nedenle Palevi oy verme eylemine şiddetle karşı çıkmaktadır. Demokratik seçimlerde oy vermek, müşrik bir düzeni peşinen onaylamak ve ona itaat etmek şeklinde yorumlanmaktadır. Farklı şekillerde tekrarladığı bir hususiyet olarak, Palevi oy vermeyi itaat-ibadet çerçevesinde değerlendirmekte, müşrik bir sisteme ibadet ise doğrudan tekfir edilmeyi gerektirmektedir.

“Ey din kardeşim! Sen hiçbir zaman demokrasinin yaşaması için araç olma. Halkın

egemenliğini parlamenterlere devrettiği seçimlere katılma ki, Allah'ı hakkıyla tevhid edebilesin. Şayet aksi bir tutum sergiliysen, bir taraftan otoritenin ve yetkinin tek kaynağı olarak kendi şahsını görmüş olursun ki, bu senin kendini Allahu Teâlâ'nın yerine koymandır. Diğer taraftan ise, elinde bulundurduğunu iddia ettiğin egemenliği, temsil heyetine vermekle de onları Allahu Teâlâ'nın yerine koymuş olursun... Sen böyle bir hareketle kendin için Allah'ın dininden başka bir din edinmiş olursun.” (Palevi, 2011: 87).

“İslâm'a göre hakimiyyet ve egemenlik ancak Allah'ındır. İslâm hakimiyyet ve otoriteyi sadece Allahu Teâlâ'ya tahsis ederek O'na ibadet etmeyi emretmektedir. Bu noktada fertlere düşen ise La İlahe İllallah diyerek öncelikle T.C.'nin bu parlamenter sistemini reddetmeli, onların çıkarmış olduğu yasa ve kanunlara itaat etmemelidir.” (Palevi, 2011:120).

Palevi millet meclislerini şirk fabrikası olarak görmektedir. Yani bu söylemle günümüz parlamentolarına her seçim döneminde giren insanlar şirke bulaşmaktadır. Bu anlamda millet meclisleri fabrika gibi müşrik üretmektedir. Ayrıca Palevi, günümüzde Ehl-İ Sünnet anlayışı içinde değerlendirilen ve çalışmanın teorik bölümünde açıklandığı üzere, devletle bütünleşen ve devleti sahiplenen İslami kesimi, şirk fabrikası olarak gördüğü parlamentoları desteklediği için gerçek anlamda Ehl-İ Sünnet olmadığını ima etmeye çalışmaktadır

“Yine bu diyarlarda "Ehl-i Sünnet" denildiğinde akla kanun ve yasama hakkını şirk fabrikası mesabesinde olan meclislerde görev yapan parlamenterlere veren ve mevcut kanunları ve mevcut düzeni muhafaza etmek için var gücüyle çalışan vatan sevdalısı kimseler akla gelir” (Palevi, 2011:371; 2015:157).

Alaaddin Palevi konular arasında sürekli vurguladığı hakimiyyet anlayışı çerçevesinde günümüz parlamentolarını hüküm koyan ve yasa vazedenden tağuti sistem olarak görmektedir. Çünkü yasa çıkarma hükümlerinin temel vasıflarından birisidir. Bu anlamda günümüz parlamentolarında insanlar tarafından çıkarılan yasaları Allah'ın kanunlarının karşısına yerleştirdiği için, Palevi parlamentolara girmeyi ve seçimlere katılmayı tümüyle reddetmektedir.

“Bilmemiz gerekir ki, maslahatın aslı tevhid binasını korumaktır. Dünyadaki en büyük maslahat tevhid, en büyük mefsedet ise şirktir. Bugün bizler bu beşeri parlamentoları terk ediyorsak bunun sebebi en büyük maslahatı istememiz ve en büyük mefsedetten kaçınmamızdır. Yoksa bu asla meydanı kâfirlere bırakalım demek değildir.” (Palevi, 2008: 57)

3.2.3. Demokrasi Bir Din Midir?

Modern dönemlerde görülen selefi din anlayışlarında “Allah’ın hâkimiyeti” demokrasinin üzerine oturduğu “halkın hâkimiyeti” karşısına konulmuş, bu nedenle her türlü demokratik yaklaşımı dışlayan bir söylem gelişmiştir (Canatan, 2002: 36). Günümüzde İslam ülkelerinde demokrasiyi reddetmenin teorik zemini hakimiyet kavramına dayanılarak kurulmuştur. Bir İslam devletinde “Hakimiyet hakkı kimindir?” sorusuna verilen cevap aynı zamanda demokrasiye de kökten bir reddiye içermektedir (Maviş, 2017: 241).

Selefi din anlayışlarında görüldüğü gibi Alaaddin Palevi’de demokrasiden din olarak bahsetmek suretiyle dinin karşısına demokrasiyi yerleştirmektedir. Palevi’ye göre bir insan ya Müslüman olur, ya da demokrat. Demokrasi varsa İslam yoktur, İslam varsa demokrasi yoktur. Çünkü iki din bir bünyede barınmaz. Dolayısıyla Palevi’nin zihniyetinde demokrasi kavramı şeriatın ve İslam’ın karşısında görülmektedir.

“İslam ile demokrasi siyah ile beyaz arasındaki zıtlık kadar birbirine zıt iki ayrı dindir. Demokrasi için “din” kelimesini kullanışma özellikle dikkatinizi çekerim. Çünkü demokrasi bir dindir ancak Allah’ın kendisinden razı olmadığı bir dindir.”(Palevi, 2008: 40)

“Demokrasinin İslam’a göre hükmü konusuna gelince, şu kesinlikle bilinmelidir ki demokrasi ve İslam asla birlikte olmaz. Çünkü Allah (Subhanehu ve Tealâ) halis İslam’dan başkasını kullarından kabul etmeyecektir. İslam, yasa ve hükümleri yalnızca Allahu Tealâ tarafından belirlenen dindir. Demokrasi ise şirk ve küfür dinidir ki, kanun ve hükümlerini Allahu Tealâ değil insanlar belirler (Palevi, 2008: 39).

“...Buna karşılık demokrasi ise beşerin hükmü, tağutların dinidir.” (Palevi, 2008: 55)

Palevi demokratik uygulamaları tıpkı parlamento gibi şirk bir eylem olarak kabul ettikten sonra demokrasiyi putperestlikle eşdeğer tutmaktadır. Bu anlamda demokrasiyi devlet yönetiminde bir araç olarak gören Müslüman ülkelerdeki halkı putperest olarak ilan etmektedir. Ayrıca Palevi, günümüz demokrasilerini ilkel toplumlardaki kölelik sistemi gibi görmektedir:

“Demokrasiye alt tabaka itaat eder, yukarı ne derse alt öyle idare edilir. Demokrasi bir

putperest kanunudur, bir kölelik kanunudur. Hatta diktatör bir kanundur.” (Kayıt, :30.10.2016)

“Beşeri sistemlerde insanlardan bir kısmı rab bir kısmı ise bu rablerin kullarıdır. Bu şekilde beşeri sistemlerde toplum tam anlamıyla çağdaş bir putperestlik hayatı sürmektedir. İnsanların bir kısmı kanun ve hüküm çıkararak ilahlaşır geri kalanlar ise bu kanunlara uyarak kanun ve hükümlerin sahiplerine kullukta bulunurlar. Halbuki İslam’da daha önceki oturumlarımızda da söylediğimiz gibi bu hak yani kanun ve yasa çıkarmak hakkı ancak Allah’a aittir. Hakim ancak Allah’tır. İnsanlar ise birer kuldur ve Allah’ın kanunlarına tabidirler (Palevi, 2008: 41)

“Herkesçe malumdur ki, Türkiye’de demokrasi çadırının altına girmek için önce belli başlı bazı ilkeleri kabul etmek gerekir. Parlamentoda milletvekili seçilen kişi şirk yeminini etmeden milletvekili olamaz. Herkes tarafından bilinmektedir ki milletvekili olan kişi makamına oturduktan sonra Allah’ın kitabına ters kanunlar koymaya başlar.” (Palevi, 2017b: 42).

“Çok üzücüdür ki, günümüzde mahlukatın ekseriyeti ya laik, ya demokrasi görüşündedir. Yarattıklarının durumlarına, işlerine Allah’ın karışma hakkının olmadığını zannederler. Din işleriyle devlet işlerini ayırma fikri bu akılcıların çıkardığı düşüncelerden başka bir şey değildir.” (Palevi, 2017c: 70)

Palevi günümüz demokrasilerini kıyametin yaklaşmasıyla ortaya çıkacak olan deccal²⁴ olarak nitelendirmektedir. Demokrasi deccal ile eşleştirilerek Müslümanların baş düşmanı kabul edilmektedir. Bu anlamda demokrasi kıyamet alameti görüldüğü için ondan derhal kaçınmak ve mücadele etmek gerekmektedir.

“Aslen deccal kavramı, çağımızda dünyanın dörtte üçünü istila eden demokrasinin ta kendisidir.” (Palevi, 2017a: 20).

“Çağımızda demokrasi deccali çıkmış, genelde toplum ondan memnundur.” (Palevi, 2017a: 41,42).

“Aslen deccal kavramı çağımızda dünyanın dörtte üçünü istila eden demokrasinin ta kendisidir. Çünkü demokrasiye inanan kişiler bir taraftan Allah’ın varlığını ve birliğini kabul ettiklerini ve O’nun dini olan İslam’a inandıklarını söylerler. Diğer taraftanda Allah’ı hayat

24- Deccal; ilahi dinlerde kıyamet alâmetlerinden sayılan ve ahir zamanda ortaya çıkıp göstereceği harikulâde olaylar sayesinde bazı insanları dalâlete sürükleyeceğine inanılan kişilere denir (Demirci, 1994: 69).

alanından diskalifiye edip kendi ilahlıklarını toplumda meşrulaştırmaya çalışırlar, hatta seçim dönemlerinde topluma şirin görünebilmek için durmadan “Maşallah, İnşallah, Bismillah...” gibi kavramları tekrarlarlar” (Palevi, 2017:207)

“Üzerinde hiçbir tartışmanın ve ihtilafın olmadığı gerçek şudur ki; beşer esaslı dinlerde ve özellikle demokrasilerde egemenlik yani hâkimiyet hakkı tamamen insanların tekelindedir. Yani insanın üzerinde egemen güç yine insandır. Ancak İslâm dininde tek ve yegâne egemen, kanun ve hüküm koyan Allahu Teâlâ’dır. Yani İslâmî bir toplumda insanlar ancak yaratıcıları tarafından yönetilmektedirler.” (Palevi, 2011: 54).

Palevi dini meseleleri soru-cevap şeklinde ele aldığı “Mühim Soruların Cevabı” isimli kitabında demokrasiyi şu şekilde küfürle itham etmektedir.

“Biz aslen sunu açıkça söyleriz. Bir parti İslam nizamını terk ederse, kendi tüzüğüne küfür maddelerini katarsa veya La İlahe İllallah kelimesine ters kanun ve düstur vazederse, biz onlara kâfir deriz. Aynı şekilde kim de böyle bir hükümete yardım edip, onları kollarsa biz ona da kâfir deriz.” (Palevi, 2008: 16).

Palevi demokrasi konusunu hakimiyetin kaynağı meselesine getirerek Allah’ın hakimiyetini örttüğü için demokrasiyi küfürle ve sapıklıkla itham etmektedir:

“Burada önemli olan çıkan bir kanunun Allah’ın kitabına uygun olup olmaması değildir. Bilakis önemli husus asıl kaynağın ne olduğudur. Ve demokrasilerde kanun çıkarma noktasında asıl kaynak insan iradesidir. İnsan iradesine dayalı olarak çıkarılan kanunlar İslam’a uygun olsa bile küfür kanunlarıdır. Bundan dolayı bugün bu şekilde tevillerde bulunanlar apaçık bir sapıklık içindedirler. Onların çıkan kanunların İslam’ın ruhuna uygun olduğunu iddia etmeleri kendilerini küfürden kesinlikle kurtaramaz. Bilakis bu küfürde ileri gitmektir. Zira bu şekilde onlar küfrü meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Onların bu meşrulaştırma çabaları karşısında da cahil insanlar küfre itaat ederek cihad yaptıklarını zannetmektedirler.” (Palevi, 2008: 84)

“Son olarak ise sunu söylemek isterim: Bizler sadece demokrasiyi reddetmiyoruz. Bizler Allah’ın hükmüne dayalı olmayan bütün beşeri sistemleri reddediyoruz. Bu yüzden bizi dikta rejimleri istemekle suçlamak bize yönelik büyük bir iftiradır.” (Palevi, 2008: 56)

Palevi’ye göre insan aklının, insan iradesinin, insani tercihlerin hakimiyet konusunda pek bir önemi bulunmamaktadır. Yeryüzünde Allah’ın halifesi olarak yaratılan insan kendi iradesiyle toplumu yönetme, bir araya gelip bir yasa koyma

hakkına sahip değildir. Demokratik yöntemlerle insan ilişkileri ve eylemleri üzerine yapılan kanunlar İslam'a uygun olsa bile küfür kanunlarıdır. Çünkü hüküm koyma konusunda Allah'ın iradesi yerine insan iradesi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Palevi'nin din anlayışında gri alanlar yoktur. Sadece Allah ve O'nun yarattığı insan vardır. Toplum yönetiminde ve yönetime ilişkin hüküm konusunda insan iradesi kesinlikle söz konusu olamaz. Bu küfürdür ve kesinlikle reddedilir. Çünkü Palevi için demokrasi, İslam'ın karşısında kategorik olarak ayrı bir din olarak kabul edilir.

3.2.4. Modern Toplamların Cahiliye Toplumuna Dönüşümü

Modern dönemlerde “cahiliye” kavramını İslamcı hareketlerin din anlayışının içine yerleştiren Seyyid Kutub'tur. Selefî hareketlerin söylemlerinde sık karşılaştığımız Cahiliye kavramı hakimiyet kavramından hareketle türetilmiştir. Semantik bir müdahaleyle cahiliye kavramı tarihsel bağlamından koparılıp belli düşünce ve yaşam biçimlerini tanımlamak için kullanmıştır. Kutub'un teorisinde, farklı ve çarpıcı olan durum, kendini Müslüman olarak tanımlayan toplamları da “cahiliye” olarak tanımlamasıdır. Kur'an, cahiliye kavramını bütünüyle İslam öncesi dönem ve Müslüman olmayan toplum için kullanırken Kutub, cahiliye kavramını Müslüman toplamlar için de kullanmıştır. Kutub'un yaptığı değerlendirmeler selefî hareketlerin doğuşunu tetiklemiştir. Kutub'un teorisinin karşıtlıklar üzerine bina edilişi, bir şeyin mutlak doğru ya da mutlak yanlış olduğu sonucunu doğurmuştur. Bu sonuç İslam'ın dışında kalan her şeyin “cahiliye” olduğu ve reddedilmesi gerektiği yorumuna yol açmıştır (Maviş, 2017: 132).

Kutub'un ürettiği cahiliye kavramını günümüzdeki selefî gruplar sahiplenmiş görünmektedir. Selefî grupların temel metinlerinde ve topluma ilişkin söylemlerinde İslam toplumu-cahiliye toplumu karşıtlığı sık kullanılmaktadır. Benzer şekilde Alaaddin Palevi'de toplamları değerlendirirken Seyyid Kutub'un cahiliye kavramını temel almaktadır. Cahiliye kavramını metinlerinde sık sık kullanan Alaaddin Palevi İslam-küfür, hak-batıl, doğru-yanlış gibi karşıtlıklar üzerinden toplamları ikiye ayırmaktadır: İslam toplumu ve cahiliye toplumu.

Aslında Palevi'nin arzuladığı toplum ilk dönem İslam toplumdur. Müslümanlar İlk İslam toplum hayatından uzaklaştıkça cahiliye toplumuna doğru yakınlaşmıştır. İnsanlar yeryüzünde Allah'ın egemenliği yerine kendi heva ve hevesleriyle uydurdukları cahiliye yönetimlerine boyun eğmişlerdir. Palevi'ye göre günümüz toplumları ikinci cahiliye toplumlarıdır. Bu noktada birinci cahiliye toplumu, Peygamber gelmeden önceki Arap toplumu olmaktadır.

Palevi, günümüzdeki İslam toplumlarını İslam'dan önceki Mekke toplumu için kullanılan “cahiliye toplumu”na benzemektedir. Bu “cahiliye” değerlendirmesini, İslam ülkelerinin parlamentolarında Allah'ın hükümlerinin dışında kanunlar çıkarılmasına dayandırmaktadır:

“Günümüzde insanlar Allah'a iman ettiklerini iddia etmekle beraber yine bir takım ibadetlerde bulunmaktadır. Fakat buna rağmen tıpkı Mekke cahiliyesinde olduğu gibi kendi parlamentolarında kanun koymaktadırlar. Bu açıdan günümüz cahiliye toplumu ile Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanındaki Mekkeli müşrikler bütünüyle birbirilerine benzemektedir.” (Palevi, 2008: 70)

“Bugün tarihin hiçbir döneminde görülmeyen bir gariplik yaşanmaktadır ve bugünün garipliği bundan 14 asır önce Arap cahiliye döneminin garipliğinden daha zor, daha muammalıdır. Zira o zamanın cahiliyesi bugün olduğu gibi güçlü, intizamlı ve teşkilatlı değildi. Bugünün parlamentoları mesabesinde olan Daru'n-Nedve birkaç kabile reisinden oluşmaktaydı. İstihbaratları olmayıp, kabileleri güçsüzdü. Ancak günümüzün cahiliyesi devlet olarak gerçekten çok güçlüdür. Tüm şirk devletleri Müslümanlara karşı açık bir ittifak içinde olup, her an Müslümanları takip etmektedirler. Öyle ki, bugün Ortadoğu'da ABD'nin, İsrail'in ve Türkiye'nin istihbarat birimleri olan; CIA, Mossad ve MİT ajanları kurdukları şeytan üçgeniyle muvahhid avına çıkmışlardır.” (Palevi 2014: 174).

“açık bir şekilde görülmektedir ki, günümüzün toplumları birçok açıdan Arap cahiliyesine benzemektedirler. Günümüz toplumları da tıpkı Cahiliye ehli gibi genellikle namaz kılar, oruç tutar, ceza ve mükâfat gününe, cennete ve cehenneme inanmaktadırlar. Aynı şekilde vahyi esasların, Allahu Teâlâ'nın emirlerinin bir kısmını hayatlarına aktarırlar, bir kısmından da yüz çevirirler.” (Palevi 2014: 171).

Palevi bu ifadelerinde günümüz toplumlarını Arap cahiliye toplumlarına benzemektedir. Hatta günümüz toplumlarını eski Arab cahiliye toplumundan daha aşağıda görmektedir. Fil Suresi için yaptığı tefsir dersinde “Günümüz ikinci devri

cahiliye'yi yaşamaktadır”(Palevi, 2016: video kayıt) Kendi din anlayışında kurguladığı argümanları kullanarak demokrasiyi olumlayan Müslüman toplumlarını aşağılamaktadır. O'na göre bugünün modern devletleri bütün istihbarat teşkilatlarıyla (muvahhid olarak addettikleri) kendilerini takip altına aldıklarını belirtmektedir. Çünkü Palevi'nin laiklik, cumhuriyet, demokrasi, devlet yönetimi konusundaki ayrıştırıcı söylemleri nedeniyle emniyet güçleri tarafından takip edilmektedir. Kendisinin belirttiğine göre emniyet tarafından birçok kez tutuklanmış ve sorgulanmıştır.

Palevi kendi grubunu ve din anlayışını İslam'ın ilk tebliğ dönemi olan Mekke dönemine Hz. Muhammed (sav)'e benzetmekte, kendisine yapılan kovuşturmaları Hz. Peygamber'e yapılmış gibi lanse etmektedir. Tasarladığı muvahhid-müşrik karşıtlığında Hz. Peygamberin ve kendisini muvahhid, diğer toplumları şirk toplumu olarak damgalamaktadır. İslamın ilk dönemindeki cahiliye anlayışını birinci cahiliye devri, günümüz İslam toplumlarını ise ikinci cahiliye devri olarak tanımlamaktadır.

“Bildiğimiz üzere bizler bugün ikinci cahiliye devrini yaşamaktayız(Palevi: 2008: 148). Çağımızın cahiliye devri de aynı konumdadır. Çünkü ikinci devri cahiliye insanları da birinci cahiliye devri insanları gibi Allah'a kulluk yerine birbirine kanun hakkı verip birbirlerine taparlar. Allah'ın kanunlarını bir tarafa atıp kendine göre kanun koyarlar... bir taraftan namaz niyaz yaparlar öbür taraftan velasını ehli küfre verip onların kanunlarına göre hayatlarını tazim ederler. Hakim düzeni var gücüyle desteklerler.” (Palevi, 2015: 217)

“Şu bir gerçektir ki kanun yapan ve sonradan o kanunu uygulayan kişilerin arasında hiçbir fark yoktur. Nasıl Mekke'ye Şam'dan putu getiren Amr bin Luhay ile sonradan onu taklit ederek o putlara tapanlar arasında bir fark yoksa aynı seklide kanunları yapanlar ile onu uygulayanlar arasında da bir fark yoktur. Her iki gurup da İslam terazisinde esit mesabededirler.” (Palevi: 2008: 85)

Görüldüğü gibi Palevi'nin anlayışında Allah'ın hükümlerinin uygulanmadığı her toplum biçimi cahiliye toplumdur. Bu noktada Arap cahiliye toplumundaki putperestlerle, günümüzde parlamentolarda kanun yapanlar, bu kanunlara uyanlar eşit mesabededirler. Allah'ın hükümranlığının dışında kalan gerek bireysel, gerek toplumsal eylemlerin bütünü “cahiliye” adetleridir ve reddedilmesi gerekir. Fakat Palevi'nin reddiyesi Kutub'ta görüldüğü gibi yalnızca İslam dışında olanları değil, İslam ya da

Müslüman olduğu halde beşeri sistemlere ve beşeri kanunlara itaat edenleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla Palevi birey ve toplum hakkında toptancı ve yargılayıcı bir değerlendirme yaparak hem teolojik olarak hem toplumsal olarak marjinal bir konuma düşmektedir.

Palevi ile yapılan görüşmede “*Bir ilim talebesi olarak dünyadaki en önemli gayelerimden birisi talebe yetiştirmek ve kütüphane kurmaktır. Bunu yapmaktaki amacım günümüzdeki cahillik ile mücadele etmektir.*” demiştir. Buna göre Palevi dünyadaki en önemli hedefinin, “cahiliye adetlerinin hüküm sürdüğü” günümüz toplumları ile mücadele olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Palevi, önce içinde yaşadığı modern toplumu cahiliye toplumu olarak etiketlemekte, daha sonra bu etiketlediği “cahiliye toplumu”nu düşmanlaştırarak mücadele etmektedir. Palevi yirmi yıldır Konya’da yaşadığı için mücadele ettiği veya edeceği cahiliye toplumu da dolaylı olarak Konya toplumu olmaktadır. Halbuki geleneksel Konya toplumunda dini konularda mücadele, çatışma ve dışlama dilinin yerine izah etme, kazanma, uyum sağlama anlayışı hakim olmuştur. Koyuncu’nun da belirttiği gibi kendine özgü bir yapısı olan Konya şehri, oluşturduğu birliktelikle kültürel, dinsel ve etnik farklılıkları ortak bir paydada buluşturabilen bir şehirdir (Koyuncu, 2011: 192). Konya’nın farklı anlayışlara gösterdiği hoşgöründen dolayı Palevi Konya’da faaliyetlerini sürdürme imkanı bulabilmiştir. Bu anlamda Palevi’nin din ve toplum anlayışı, üslubu, insanlara dini yaklaşımı ile Konya toplumunun din anlayışı birbirine uymamaktadır. Dolayısıyla Palevi’nin içinde yaşadığı Konya toplumunu cahili toplum olarak değerlendirmesi din ve toplum anlayışındaki çelişkileri ve tutarsızlıkları göstermesi bakımından önemlidir.

Diğer taraftan Palevi’nin kendi anlayışı dışındaki din ve toplum anlayışlarını cahiliye toplumu olarak değerlendirmesi dogmatik din yapısına işaret etmektedir. Bilindiği gibi dogmatik zihin yapısına sahip kişiler, genellikle kendi düşüncelerini veya inançlarını paylaşmayan diğer kişi ve gruplara karşı sürekli şüphe ile bakarlar. Dogmatik zihin yapısı olan kişiler insanları dinî açıdan “*bizden olanlar*” ve “*olmayanlar*” ya da “*biz*” ve “*ötekiler*” şeklinde sınıflama eğilimindedirler. Bu sebeple de öteki olarak adlandırdıkları diğer din, mezhep, cemaat, tarikat vs. mensuplarıyla ilişkilerini çoğu kere güvensizlik üzerine kurarlar. Belki de bundan

dolayı dinde yeni açılımlar ve yeni yorumlar sunan yaklaşımları peşinen reddetme temayülündedirler (Yapıcı, 2002: 111). Bu anlamda Palevi çağdaş din anlayışlarının tümünü cahili toplum yaftasıyla reddettiği görülmektedir.

3.2.5. İslam Beldesi'nden Küfür Beldesine Selefi Anlayışlar

Ülkemizin çeşitli illerinde yerel veya ulusal düzeyde faaliyet gösteren Selefi gruplardan bazıları Türkiye'yi küfür beldesi (Dar'ul küfür) olarak kabul etmektedir. İslam beldesi ve küfür beldesi (Dar'ul İslam ve dar'ul harp) kavramları önceki konuda (3.2.4.) bölümde işlenen hakimiyet meselesi ile doğrudan alakalıdır. Katı selefi anlayışa göre eğer devlet yönetimde ve yaşamada “*Allah'ın kanunları*” uygulanıyorsa orası İslam beldesidir, değilse küfür beldesidir.

İslam beldesi ve küfür beldesi harp kavramları Türkiye'deki İslami camianın gündemine 1960'lardan sonra gelmiştir. Türkiye'de 1960'larda Salih Özcan yönetiminde kurulan Hilal Yayınları Mevdudi ve Seyyid Kutub'un eserlerini Türkçeye çevirmiştir. Genç İslamcı neslin eline ulaşan bu kitaplarla bir yandan inanca taalluk eden konularla tanışılmış öte yandan da Dârü'l-harb, Dârü'l-İslâm, Cihad, Hicret, Tâğut, Bel'am gibi kışkırtıcı kavramlar içselleştirilmiştir (Birişik, 2013: 391). Bu kavramlar neticesinde İslamcılar arasında mevcut yönetime karşı eleştirel ve çatışmacı bir dil gelişmiştir (Maviş, 2107:119). İslam beldesi ve küfür beldesi kavramları mevdudi ve Kutub'tan yapılan tercümelemlerle 1960'lardan 1990'lara kadar bir kısım dini gruplarda gündem olmuştur. Dolayısıyla bu dönemdeki “dar'ul İslam” ve “dar'ul harp” kavramları dış referanslı bir kavramsallaştırmadır. 1990'lardan sonra demokrasi, şura, çok kültürlülük, medine vesikası gibi kavramlar gündeme gelince dar'ul İslam ve dar'ul harp tartışmaları İslami kesimde yavaş yavaş zayıflama eğilimi göstermiştir. Çünkü İslami kesim devlet organlarına, ekonomiye ve siyasi alana yakınlaşmışlar, demokratik kanalları kullanma gayreti içinde olmuşlardır. Fakat Alaaddin Palevi'nin de içinde bulunduğu selefi gruplar bu kavramları tartışmaya ve kendi çevrelerinde gündemde tutmaya devam etmişlerdir.

Alaaddin Palevi'ye göre Türkiye'de hakimiyetin kaynağını Allah'ın hükümleri oluşturmadığı için Türkiye Cumhuriyeti İslam devleti olarak değerlendirilemez. Palevi, Türkiye'yi İslam beldesi olmadığı için küfür beldesi (Dar'ül Harp) olarak kabul etmektedir:

“Bugün içinde yaşadığımız şu dönemde öyle bir karmaşa hâkim olmuştur ki, üzerinde yaşadığımız toprak parçasında Allah'ın dini bütünüyle terk edilmiş, Kur'an rafa kaldırılmış ve yerine beşeri ideolojiler hâkim olmuştur. Böyle bir toprak parçası, böyle bir vatan kesinlikle Müslümanların vatanı değildir.” (Palevi 2014:210)

“Burada şöyle komik bir durum söz konusudur. Aslen Türkiye Cumhuriyeti'ne darul-İslam diyenler Allah'ın dinine göre büyük bir suç işledikleri gibi, kendi devletlerinin kanunlarına göre de bir suç işlemektedirler. Çünkü çağdaş (!), laik, demokratik T.C'ne İslâm devleti ya da şeriat devleti demek onu gericilikle suçlamaktır ki, bu da kendi yasalarına göre büyük bir suç unsurudur.”(Palevi, 2011: 220)

“Günümüzde İslam adını taşıyan devletlere şirk devleti demek daha uygundur. Çünkü bu devletler yüce Allah'ın ahkâmını kaldırıp yerine küfür ahkâmını tatbik ettikleri için hepsi harbi devlet hükmündedirler. Bu devletlerin toprakları içinde ezan okunması, vakit namazlarının kılınması o beldeyi darul İslam yapmaz. Eğer böyle düşünecek olursak bugün dünyanın her bölgesi darul İslam olmak zorundadır. Zira dünyada ezan okunmayan, bes vakit namaz kılınmayan bir belde yok gibidir. Bugün ABD'de dahi ezan okunmaktadır. Acaba İslam düşmanı olan bir devlet bununla darul İslam mı olmaktadır? Allah hepimizi gafletten uyandırın.” (Palevi, 2008: 118).

“Resulullah (sav)'in şiyeri incelenir ve özellikle Medine dönemi iyi analiz edilirse bir beldenin darul İslam olabilmesi için İslam ahkâmının uygulanması, asayiş, güç ve kontrolün Müslümanların elinde olması Sartlarının gerektiği görülür. Bu iki şarttan birinin yok olması durumunda ise o belde darul İslam olmaktan çıkar.” (Palevi, 2008: 118).

“Cehalet bataklığına gömülmüş kimselerin daru'l-İslâm ve daru'l-harp konusunda ortaya attıkları şüphelerden bir tanesi de onların şu sözleridir: ‘Bir diyarda ezan okunması, namaz kılınması serbest ise ve ibadet yerleri herkese açıksa böyle beldeler daru'l-küfür değil, bilakis daru'l-İslâm'dır. Bundan dolayı içinde yaşadığımız ülke de daru'l-İslâm'dır. Çünkü bu topraklar üstünde ezan okunması serbesttir. Camiler açıktır ve herkes dininin gereklerini özgür bir şekilde yerine getirmektedir. Bu tip gayri İslâmi fikirler ortaya atan kimselere öncelikle şunu sorarız: Acaba bugün

dünyanın neresinde ezan okunması yasaktır?

Avrupa'nın tüm devletlerinde ezanın açıktan okunması serbesttir. Hatta Avrupa devletlerinde kişiler istedikleri gibi giyinip, istedikleri gibi davette bulunabilmektedirler. Şayet bir belde üzerinde ezanın okunması orasının İslâm beldesi olduğunun alâmeti ise; o halde dünyanın hemen hemen bütün devletleri İslâm devleti ve bütün toprakları İslâm beldesidir.

Çünkü bugün hemen hemen dünyanın her yerinde ezanın okunması serbesttir ve camiler açıktır . Elbette bunun tek sebebi ise, ne okunan ezanların ne de açık olan camilerin beşeri ideolojilere bir zararı olmamasıdır.” (Palevi, 2011: 222)

“Yapılan araştırmalara göre dünya üzerinde yaklaşık 200'e yakın devlet bulunmaktadır. Bunlardan ikisi hariç diğerlerinin hepsi bir din üzerinedirler. Kimisi Yahudi kimisi ise Hristiyan vs... ancak Fransa ve Türkiye bu devletler içinde dinsiz iki devlettir. Zira Fransa 1789'da ihtilalden sonra katoliği bırakıp laikliği benimsemiştir. Türkiye ise, 1924'te İslam ve Hilafet devletini bırakıp laikliği benimsemiştir. Hal böyle iken nasıl böyle bir devlete İslam devleti denilebilir. Bu resmen Türkiye Cumhuriyetine bir iftiradır. Bu devlete İslam devleti diyen belam çeteleri hakkında mevcut kanun ve yasaların uygulanıp onların cezalandırılması gerekir. Fakat mevcut sistemin sahipleri bunu asla uygulamazlar. Çünkü bu çeşit fetvalar onların hakimiyeti ve varlıkları için büyük ehemmiyet taşımaktadır.” (Palevi, 2011: 221).

Görüldüğü gibi Palevi halen ikamet ettiği ve vatandaşı olduğu Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili olarak harbi devlet, şirk devleti, küfür devleti, tağuti devlet gibi tanımlamalar yapmaktadır. Palevi'ye göre Türkiye Cumhuriyeti bir İslam devleti ve İslam beldesi değildir. Bir beldede eğer Allah'ın hakimiyeti yoksa camilerde ezan okunsa, namaz kılınsa bile orası İslam yurdu değildir. Zaten Selefi anlayışa göre bir belde İslam beldesi değilse, orada Cuma namazı da kılınmaz.

Selefi grupların günümüz toplumundaki en ayırt edici özelliği Cuma namazlarını devlete bağlı camiler yerine, kendi kapalı faaliyet merkezlerinde eda etmeleridir. Selefi anlayışa sahip grup bağlılarının Cuma namazlarını Diyanet'e ait camiler yerine, kendilerine has olarak kullandıkları herkese açık olmayan mekanlarda kılmaları Türkiye'yi “*küfür beldesi*” olarak görmeleriyle ilişkilidir.

Alaaddin Palevi grubu Cuma namazlarını kendi medresesinde bulunan mescitte öğrencileri ile birlikte kılmaktadır. Hem kendisi hem öğrencileri Diyanet

İşleri Başkanlığına bağlı camilerde Cuma namazını kılmamaktadır. Çünkü Palevi'nin yazılarına/düşüncesine göre Türkiye İslam Beldesi olmadığı için Cuma namazı farz değildir. Bu konuyu detaylı olarak işlediği “İstismar edilen Kavramlar” kitabında şöyle açıklamaktadır:

“Cuma namazı meselesine gelince; Hanefi alimlerine göre yaşanılan topraklarda İslam'ın hakimiyetinin kaybolması ve küfrün egemen olması sebebiyle Cuma namazı farziyetini yitirir. (Palevi, 2008: 174).

“... şu andaki darul harb olan Türkiye, yüzde yüz kar etmeden ne faiz alır ne de verir.” (Palevi, 2017b: 56).

Palevi'ye göre Türkiye İslam Beldesi olmadığı için Diyanetin Camii görevlileri de tağuti sistemin sözcülüğünü yapan belamlardır. Din görevlileri “birkaç kuruluşluk dünya menfaati uğruna küfür maddelerini kabul ettikleri için” mürteddiler. Bu mürtedlik gerekçe gösterilerek cami imamlarının arkasında Cuma ve diğer namazlar kılınmamaktadır.

“Bugün Müslümanların tağuti sistemler tarafından atanmış kimselerin arkasında namaz kılmamaları kesinlikle onların cemaat ile namaz kılmaya önem vermedikleri anlamına gelmez. Zira bilindiği üzere tağuti sistemlerde görev alan imamlar şirk ve küfürle dolu maddeleri ikrar ederek imzalamaktadırlar. Sadece birkaç kuruluşluk dünya menfaati uğruna küfür maddelerini kabul ettiğini ikrar eden bir kimsenin küfrü ümmetin ittifakı ile sabittir. Kim hangi niyetle olursa olsun böyle bir fiilde bulunursa mürtet olur. Bugün tağuti sistemlerin gölgesi altında imamlık yapmaya çalışan kimselerin isledikleri bu büyük suç sebebiyle muvahhid Müslümanlar onların arkalarında namaz kılmamaktadırlar.” (Palevi, 2014: 172).

Palevi'nin bu paragrafta geliştirdiği dini söyleme göre resmi din görevlileri menfaatperestlikle itham edilerek aşağılanmakta, kendileri ise muvahhid Müslüman kabul edilerek yüceltilmektedir. Palevi'ye göre resmi din görevlileri ilk memuriyete başlarken “tağuti devletin şirk ve küfür dolu kanunlarını” (657 D.M.Kanunu) onayladığı için küfür düzeniyle ittifak yapmıştır ve mürted olmuştur. Bu yüzden kendilerini muvahhid olarak gören palevi grubuna ait üyeler, camii imamlarının arkasında günlük namazlarını cemaatle kılmamaktadırlar. Dolayısıyla Diyanet'e bağlı herhangi bir camide günlük namazlar gibi Cuma namazlarını da

kılmamaktadırlar.

“Cuma namazı meselesine gelince; Hanefi alimlerine göre yaşanan topraklarda İslam’ın hakimiyetinin kaybolması ve küfrün egemen olması sebebiyle Cuma namazı farzietini yitirir. İbn-i Abidin küfrün hakim olduğu beldelerde Müslümanlardan kendi aralarında birini imam seçerek Cuma namazı kılmalarının caiz olduğunu söylemektedir.” (Palevi, 2014: 173).

Bu paragrafta Palevi toplumdan ayrı olarak Cuma namazı kılınmasını Suriye-Şam bölgesi Hanefi alimlerinden İbn-i Abidin’i (ö. 1834) dayanak göstererek meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Çünkü Türkiye’deki batı bölgelerindeki nüfusun çoğunluğu Hanefi mezhebine mensuptur. Palevi Cuma namazı hakkındaki görüşünü Sünni-Hanefi bir alimle destekleyerek bu hükmü kendisinin vermediğini, geçmiş alimlerin hükmü olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Palevi toplumun çoğunluğunun yanlış bir din anlayışında olduğunu belirterek gerçek Müslümanların kendileri olduğuna dair algı oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.

Palevi’nin Cuma namazı meselesini kitaplarında özel başlıklar halinde konu edinmesi ve bu konuyu saygın selefi alimler aracılığıyla yaygınlaştırmaya çalışması Konya’nın dini-sosyal yapısında bir ayrıştırıcılık işlevi görmektedir. Çünkü geleneksel olsun veya modern olsun Konya’daki hakim olan dindarlık yapısında küfür beldesi ve Cuma namazı gibi itikadi konular bir mesele olarak görülmemektedir. Fakat Palevi tarafından bu konuların gündeme getirilmesi ve bağlılarına telkin edilmesi dini alanda bir tartışmaya zemin hazırlayacağı tahmin edilebilir. Toplumsal alanın en önemli bileşenlerinden birinin de din olduğu düşünülürse, bu tartışmaların toplumsal uzantılarının olumsuz sonuçlar doğuracağı söylenebilir. Dolayısıyla Cuma namazının sorunsallaştırılması ve toplumda ayrıştırıcı bir konu haline dönüştürülmesinin kimseye fayda getirmeyeceği ifade edilebilir.

3.2.6. Modern Devletler Hak Düzen Midir, Tağuti düzen midir?

Türkiye’de 1960’lardan sonra başlayan çeviri hareketleriyle birlikte “*tağut*” kavramı ülkemizde İslamcılar arasında kullanılmaya başlanmıştır. Maviş’in de belirttiği gibi Mevdudi ve Kutup çizgisinde gelişen İslamcılık İslam’ı bir “*hayat nizami*” olarak kurgulamış, mücadelesinin merkezine “*İslam devleti*” hedefini

koymuş, bu düşüncesini “*Allah’ın hâkimiyeti*” fikrine dayandırmıştır. Ayrıca Allah’ın hakimiyet hakkına tecavüz olarak gördüğü tüm düzenleri “Tağut” olarak tanımlamıştır (Maviş, 2017: 121). Mevcut laik-demokratik sistem dahil olmak üzere tüm modern devlet modelleri “*tağuti düzen*” içine dahil edilmiştir. Türkiye’de 1990’lara kadar devam eden bu selefi din söylemi İslamcılarının yavaş yavaş siyasete yakınlaşması ve ekonomiye eklenmesiyle beraber bir dönüşüme uğramıştır. Fakat reddiyeci bir tutumla siyaseti ve modern devlet biçimlerini olumlamayan selefi anlayışa yakın bazı gruplar bu “tağut” söylemini kullanmaya devam etmişlerdir.

Örnekleme grubunu oluşturan Alaaddin Palevi grubu mevcut sisteme muhalif bir çizgi geliştiren ve “*Tağuti düzen*” söylemini en sert biçimde kullanmaya devam eden selefi gruplardandır. Alaaddin Palevi, etkilendiği Mevdudi ve Seyyid Kutup gibi, söylemlerinde Allah’ın hakimiyetine uymadığı gerekçesiyle Batılı veya Doğulu ülkelerdeki modern sistemleri bütünüyle “*tağuti sistem*” olarak kabul etmektedir. Genel olarak İşlediği konuları “*Allah’ın düzeni*” yada “*tağutun düzeni*” karşılığında açıklamaktadır. Palevi tağutu şöyle tanımlamaktadır:

“Tâğut; Allah’tan başka ibadet edilen her şeydir. Şeytandan sonra tâğutların en tehlikelisi ise, Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen idari sistemlerdir. Bir kimsenin mü’min olabilmesi için öncelikle “La ilâhe” reddi ile bu tâğutları reddetmesi gerekmektedir. Hayatın hiçbir alanında tâğutlara, Allah’a muhalif bir meselede itaat etmemeli, itaat sözü vermemeli, her 3-5 yılda bir onlara iman tazeleme anlamına gelen oy kullanma fiilinde bulunmamalıdır. Tâğutların mahkemeleri Müslüman olduğunu iddia eden bir fert için asla yetkili bir kurum ve kuruluş değildir. Müslümanlar asla hiçbir işlerinde tâğuti sisteme muhakeme yetkisi vermemelidirler. Zira böyle bir davranış kişiden Müslüman ismini aldığı gibi ona kâfir ve münafık isminin verilmesine sebep olacaktır (Palevi: 2014: 114).

Buna göre Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyen idari sistemler, bu sistemin devamı için oy verenler, bu sistemlerin mahkemelerini yetkili mercii kabul edenler tağuttur. Bu tağut eylemini gerçekleştirenler Palevi’ye göre Müslüman olamaz, ancak kafir ve münafık olabilirler.

Alaaddin Palevi ile yapılan mülakatta;

“*Halen ikamet ettiğiniz Türkiye Cumhuriyeti size göre tağut mudur?*” sorusunu

şöyle cevaplamıştır.

“Tağutu ben demiyorum. Kur’an’a baksan her yerde geçiyor. Kur’an diyor. Kuran Allah’ın dinini kaldıranlara tağut diyor. Benim suçum yok ki, bu Allah’ın dediğidir.”

Görüldüğü gibi Palevi, halen içinde yaşadığı mevcut yönetim sistemini tağut olarak nitelendirirken bunu Allah’ın kitabında belirtildiğini, kendisinin söylemediğini ifade etmektedir. Palevi Türkiye Cumhuriyeti’ni doğrudan “tağut” ile itham etmek yerine Kur’an’daki hakimiyet ayetlerini işaret ederek dolaylı yünden “tağut” olarak değerlendirmektedir. Palevi Kur’an ayetlerini tefsire veya yoruma gerek duymadan “Allah’ın indirdikleri ile hükmedilmeyen” sistemleri literal bir okumayla doğrudan tağuti düzen olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Palevi selefi ekol mensuplarının sık yaptığı gibi kendi görüşlerini savunurken, muhatabını ikna etmek amacıyla Kur’an ayetlerini kalkan olarak kullandığı görülmektedir.

Palevi mevcut sistemle ilgili hukuki sorun teşkil edebilecek konularda daha temkinli davranmaya çalışmaktadır. Devlet ve tağut konusunda verdiği beyanların hemen devamında tağut olarak tanımladığı devlete karşı başkaldırı yapılamayacağını eklemektedir:

“Peki tağuta nasıl muamele edilir. Vurma kırmayla mı, hayır, vallahi peygamber bunu yapmadı. Kur’an kesin kimseye başkaldırmayın “Küffü eydiyeküm” diyor. Kafir de olsa tağutta olsa başkaldırmayın diyor. Rasulullah hadislerde kesin kes vurma yapmayın kırma yapmayın, başkaldırmayın diyor. Fakat kimse bana inanmıyor, radikaller de inanmıyor, devlet de inanmıyor. Ben başkaldırmıyorum diyorum ama Devlet diyor ki bana, senin radikal cümlelerin var. Ben demiyorum ki Allah diyor. Ben tağut deyince vurulur mu?, hayır, başkaldırılır mı? hayır, çatışılır mı? hayır, güzel güzel konuşulur.” (Görüşme, 2018)

Palevi ile yapılan görüşmelerde de görüldüğü gibi devlete ilişkin söylemlerinde daha dikkatli davranmaktadır. Mevcut devlet karşıtlığı üzerine kurduğu cümlelerin arkasından açıklama yapma ihtiyacı duymaktadır. Çünkü Palevi “tağut” söylemini sık dile getirmesi nedeniyle emniyet güçlerinin dikkatini çekmiş ve birçok kez tutuklanarak sorgulanmıştır. Bu devlet karşıtı söylemleri nedeniyle geçmişte bazı dini ve siyasi grupların düşmanlığını kazanmış ve medrese kurduğu Yozgat, Bursa

gibi illeri kendi isteği dışında terketmek zorunda kalmıştır. Hangi sistem olursa olsun yalnızca söylem düzeyinde bile olsa kendisine doğrudan karşıtlık barındıran bir grup liderinin görüşünü hoş karşılay(a)mayacağı bilinen bir durumdur. Çünkü bir grup liderinin görüşü kitleselleşerek zamanla toplumun belli bir kesiminin görüşü olabilir. Bu muhalif kitleselleşme herhangi bir toplumsal karmaşa ortamında güvenlik zaafiyeti oluşturabilir. Bu yüzden devlet aygıtı kamu düzenini sağlayarak ayakta kalabildiği için toplumsallaşma eğilimi bulunan reddiyeci, muhalif, radikal, aşırı söylemleri takip eder, sorgular, gerektiğinde önlem alır. Palevi bu durumu tecrübeyle öğrenmiş olmalı ki; mevcut devleti “*tağut*” olarak nitelendirdikten sonra sistem aleyhine eylemsel bir başkaldırı olmayacağını derhal belirtmektedir.

3.2.7. Selefi Anlayışa göre Modern Devletlerde Din Eğitimi

Palevi mevcut modern devletleri “*tağut*” olarak kabul ettikten sonra, bütün devlet kurumlarını, devlet çalışanlarını küfürle ve şirkle itham etmektedir. Palevi’ye göre tağuti sistemlerde görev alan milletvekilleri, polisler, memurlar Allah’ın hükümlerini uygulamadığından ve tağuti düzenleri desteklediğinden şirk işlemektedir. Bu anlamda “*Tağuti sistem*”in kuruluşlarında çalışmak İslam milletinden çıkmak anlamına gelmektedir:

“Burada şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Bazı durumlarda tağutlardan görev almak aslen şirkidir. Mesela daha önce açıkladığımız gibi tağutların yasama meclisinde bakan, milletvekili olmak ya da hakim, polis, istihbarat memuru, asker gibi tağuti düzeni ayakta tutan, tağuti sistemin küfrünü destekleyen kurum ve kuruluşlarda çalışmak sahibini İslam milletinden çıkarır. Tüm bu görevler kâfirlere itaat ve onlarla vela bağı kurmak kapsamındadır.” (Palevi, 2008: 33).

Palevi’ye göre, tağuti düzen olarak kodladığı sistemin okullarına çocukları eğitim için göndermek haramdır, apaçık küfürdür. Çünkü bu okullar tağut olan düzenin fikirlerini yayan ve yeni nesillere öğreten kurumlardır. Palevi’ye göre bu okulların verdiği eğitim gayri ahlakidir. Çünkü bu okullarda Allah’ın emrine muhalif bilgiler öğretilmektedir:

“Günümüzde çocukları tağuti düzenlerin okullarına göndermek şu üç şekilden birisi ile

gerçekleşir. Birincisi kişi çocuğunu okula gönderir, çocuğunun eğitimini tamamlayarak tağutlara bağlı bir birey olmasını hedefler. Bu apaçık bir küfürdür. İkincisi, şu an birçok Müslümanın içinde bulunduğu durumdur. Bu okullarda işlenen küfrü onaylamadıkları halde dünyalık bazı çıkarlardan dolayı çocuklarını tağuti düzenlerin okullarına gönderirler. Bu durum kesinlikle haramdır. Zira bu okullarda tamamen gayri ahlakî bir eğitim mevcuttur. Çocuklara bütünüyle Allahu Tealâ'nın emrine muhalif hususlar talim ettirilmektedir.” (Palevi, 2008: 164).

Palevi, eğitim sistemini gayri ahlaki olarak nitelendirdikten sonra, okullardaki (erkek-kız) karma eğitim sisteminin ahlaksızlığı doğuran bir yapı olarak görmektedir:

“Diğer önemli bir husus ise okullarda yapılan karma eğitimidir. Bunun neticesinde ise ahlaksızlık almış başını yürümüştür. Okullarda öğretilen bilgiler bütünüyle İslam Dinine muhalif bilgilerdir. Evrim Teorisi gibi bilgiler ya da tağuti düzenlerin kurucularını öven bilgiler buna örnek gösterilebilir.” (Palevi, 2008: 165).

Palevi öğretmenlik mesleğini tağuti sistemlerin direkleri ve kutsalı olarak görmektedir:

“Biz de biliyoruz ki tağuti sistemlerin direklerinden bir tanesi de eğitim kurumlarıdır. Bundan dolayı da tağutlar öğretmenlik mesleğini en kutsal meslek göstermişler, kendi eğitim kurumlarında çocukların yetişmesini mecburi kılmışlar, devamlı surette okullar açarak kendi isteklerine uygun bir nesil yetiştirmek için seferber olmuşlardır.” (Palevi, 2008: 167).

Palevi'deki mevcut düzen karşıtlığı O'nun eğitim anlayışına da yansdığı görülmektedir. Palevi'nin metinlerinde baktığımızda satır aralarında modern eğitime karşı derin bir düşmanlık hissedilmektedir. Palevi modern devlet okullarını reddettikten sonra kendi din anlayışına göre alternatif bir yol ortaya koymaktadır. Palevi'nin çözümüne göre bireyin eğitimini önce ailesi vermeli, eğer ailesi eğitim verecek yeterlikte değilse Kur'an ve Arapça öğrenimi için çocukları medreselere göndermelidir. Şayet bulunduğu ortamda medrese bulamaz ise medrese ortamını oluşturmak için çaba sarfetmelidir:

“Müslüman bir baba öncelikle çocuğuna Kur'an'ı öğretmeye çalışmalı ve bunun için bütün gücünü seferber etmelidir. Bununla birlikte Kur'an'ın indiği dil olan Arapça dilini öğretmek için çaba sarf etmelidir. Şayet kendisinin öğretecek imkânı yoksa Arapça ilimlerinin ve İslami ilimlerin öğretildiği bir medreseye çocuğunu göndermelidir. Böyle bir ortam bulamazsa bu ortamı oluşturmak için çaba sarf etmelidir. Bununla birlikte çocuk bir taraftan İslami ilimleri

alırken diğ er taraftan da dışarıdan bitirmek kaydı ile lise diploması alabilir ve bu sayede yurt dışında (özellikle Arap dünyasında İslam ilimlerinin öğ retildiğ i) birçok üniversitede okuma imkânı kazanabilir.” (Palevi, 2008: 167).

Palevi bu düşünceleriyle günümüzde yasal olarak kapalı olan medrese eğitimini modern mektep eğ itimi karş ısında meş rulaşt ırmaya çalış tığ ı görülmektedir. Diğ er taraftan İslami ilimler öğ retilirken, modern okullardan kaç ınmak adına, dışarıdan (aç ıktan) eğ itim almayı teş vik etmektedir. Fakat bu aç ıktan eğ itim yalnız ca lise diploması elde etmek amacıyla uygun görülmekte, lise eğ itiminden sonra, selefi anlayış ın öğ retildiğ i yurt dış ındaki üniversitelerde eğ itimi uygun bulmaktadır. Palevi tağ uti düzen olarak imlediğ i modern devlet üniversiteleri yerine Suriye ve Pakistan gibi ö lkelerdeki üniversitelerde eğ itim almayı teş vik etmektedir.

Palevi'nin İlahiyat Fakö lterleri gibi modern din eğ itimi veren kurumlar yerine Arap dünyasındaki medreseleri önermesi dikkat çekmektedir. Çünkü Palevi'de gö rdüğ ümüz selefilik anlayış ını ideolojik bakımdan besleyen bölgeler Arap dünyasındaki (Suriye, Mısır, Ü rdün, Suudi Arabistan) bölgelerdir. Bu durum bize Palevi'nin fikirlerinin beslendiğ i coğrafyalar hakkında ipuç ları vermektedir.

Palevi, devlet okullarında eğ itimi kategorik olarak reddettiğ i görülmekle birlikte Konya'daki medresesinde modern okullarda aç ıktan ortaokul ve lise eğ itimi gö ren ö ğ renciler bulunmaktadır. Halen medresedeki ö ğ rencilerden bazıları imam hatip lisesini aç ıktan okumaya devam etmektedir. Bu durum Palevi'nin modern okul eğ itimini onaylamak zorunda kald ığ ını göstermekle birlikte, gerektiğ inde modern okulları araç sal olarak kullanabileceğ ine de iş aret etmektedir.

Palevi modern okulları aç ıktan okumayı ancak zorunluluk nedeniyle tercih etmektedir. Yapılan bir görüş mede Suriye'de veya Pakistan'da doktora başvuracağ ını belirtmiştir. Palevi modern eğ itim kurumlarında aç ıktan eğ itim almayı ilim ö ğ renme veya bilgilenme amacıyla yapmamaktadır. Palevi açık ö ğ retim yöntemiyle almayı düş ündüğ ü diploma ile ilahiyat çevrelerinde kendisine alan aç maya ve tanınmaya çalış tığ ı anlaşılmaktadır. Çünkü Palevi ile yapılan görüş mede (25.05.2018) şöyle söylemiştir. “ *Ben Diyanet'in altına hoca olarak girmem, çünkü orada hakk ı söyleyemem. “Vıg” desem hemen beni içeri alırlar. Ama ilahiyat*

olabilir, orası farklıdır. Diyanete İmam yetiştirmeden daha önce eli kalem tutan İlahiyatçı yetiştirmeyi tercih ederim.” Diyerek Diyanet’i reddettiği ve İlahiyat Hocalığına yeşil ışık yaktığı anlaşılmaktadır.

Palevi kendisini din ilimlerinde modern okulların akademisyenlerinden, ilahiyatçılardan daha bilgili ve üstün görmektedir. Kitaplarında ve konuşmalarında doğrudan isim vermek suretiyle ünvanlı ve tanınmış ilahiyat hocalarını ilmi bakımdan küçümseyici cümleler kurması bu durumu göstermektedir (bkz, başlık 3.1.4.). Günümüzde özellikle basın yayın araçlarında görünür olan ve ekranlarda dini alanda açıklamalar yapan İlahiyatçılara reddiye olarak yazdığı “Akılcılık Akımlarına Karşı Reddiye, Peygambersiz Din” isimli 350 sayfalık bir kitabı bulunmaktadır. (bkz. Palevi, 2011b: 279,289, 292,293). Palevi'nin tanınmış İlahiyat hocalarına karşı reddiyeler yazması, ne kadar karşı olursa olsun, modern bir eğitim kurumu olan İlahiyat Fakültesi hocalarını ciddiye aldığını göstermektedir.

3.2.8. Selefi Anlayışlarda Din, Devlet ve Diyanet Teşkilatı

Alaaddin Palevi'nin yasama meclisinden sonra en önemli karşıt söylem geliştirdiği kurum Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Palevi yazınsal ve işitsel söylemlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nı dini bir kurum olarak kabul etmemekte, toplumdaki işlevlerini, görevlilerini ve uygulamalarını reddetmektedir.

Laiklik anlayışını temelden reddeden Palevi, Diyanet'in kuruluş amacının laikliği meşrulaştırmak olduğunu söyleyerek şöyle seslenmektedir:

“laikler kendi düşünce sistemlerini İslâm âleminde meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Avrupalılar bu çalışmalarının ilk semeresini 1924 yılında hilafetin kaldırılması ve bütünüyle laik bir anlayışa sahip T.C.'nin kurulmasıyla almışlardır. T.C.'nin laik bir anlayış üzerine kurulmasından sonra yer yer halk tepkisi olmuştur. Bu tepkiyi durdurmak içinse Diyanet Teşkilatı kurulmuştur.” (Palevi: 2011: 77)

Palevi Diyanetin kuruluş amacının halkın tepkisini durdurmak olduğunu söyledikten sonra, Diyanetin diğer bir kuruluş amacının Avrupalıların düşüncelerini

İslam dünyasında meşrulaştırmak olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle Palevi laikliği ve Diyanet kurumunu emperyalizmin ve sömürünün sacayağı olarak görmektedir. Palevi'ye göre Türkiye Cumhuriyeti kurulduğundan bu yana İslam dinini örtbas etmek istemektedir. Bu örtbas işini Diyanet İşleri Başkanlığı ve onun görevlileriyle gerçekleştirmektedir.

“... Diyanet Teşkilatı İslâmî esaslardan birçoğunu örtbas etmiş, gizlemiş, birçoğunu da çaptırarak asıl anlamlarından saptırmıştır. Yani Diyanet İşleri Teşkilatı, Yüce Allah'ın dinini, kiraladığı müftü, vaiz ve namaz kıldırma memurları vasıtasıyla açıkça katletmiştir. Bunun için toplumun muvahhid Müslümanları, bu teşkilata "cinayet işleri teşkilatı"adını vermiş, bu teşkilatın atadığı namaz memuru, müftü ve vaizlere itibar etmemiştir.” (Palevi: 2011: 78).

“Laik sistem tarafından kurulan Diyanet İşleri Teşkilatı, felsefesine uygun Müşteri, ücret karşılığında, müftü, vaiz ve namaz kıldırma memuru olarak kiralamış, bunlara görevlerini bildirerek halkın önüne çıkartmıştır. Bu görevliler de kendilerine verilen görev gereği, Kur'an'ın bütününe Arapça okudukları halde, bir kısmını gizleyerek diğer kısımlarının anlamlarını halka ulaştırmaya çalışmışlardır. Yani bu görevliler Kur'an'i gerçeklerin bir kısmını aldıkları ücret karşılığında bile bile gizlemişler, halka ulaştırmamışlardır.” (Palevi: 2011: 78)

“Ancak bugün yine aynı tağutlar halktan topladığı vergiler ve faiz gelirleri ile oluşturdukları bütçenin büyük bir kısmını bu belamlara ayırmaktadır. Bunun sebebi de açıkça belli olduğu üzere cahil halk yığınlarının karşısında bu belamlar vasıtasıyla kendisini meşru göstermektir. Bakınız bu noktada İmam Kurtubî Tevbe Suresi'nin 108. ayetinin tefsirinde söyle demektedir: “İslam alimleri kim zalimden görev alırsa onun arkasında namaz kılınmaz buyurmuşlardır.” Acaba bugün tağutları savunan, onların küfrünü meşrulaştıran bu belam çetesinin arkasında nasıl namaz kılınır? Aslen bunların arkasında namaz kılmak bir kenara, öncelikle bu kimseleri sahih İslam'a davet etmek gerekir. Bu yüzden günümüz belamlarını imam olarak isimlendirmek gerçek imam ve alimlere hakarettir. Bugünün belamları olsa olsa namaz kıldırma memuru olarak isimlendirilebilirler.” (Palevi: 2008:172-173)

Görüldüğü gibi Palevi Diyanet görevlilerini “*kiralık müftü, kiralık vaiz*”, “*namaz kıldırma memuru*”, “*cinayet işleri teşkilatı*”, “*Belam*”²⁵, “*Belam çetesi*” gibi tahkir edici ifadelerle eleştirmektedir. Diyanet görevlilerini “*Kur'an'i gerçeklerin bir kısmını aldıkları ücret karşılığında bile bile gizleyenler*” olarak nitelendirmekte, bu

25- Tevrat'ta ve temel İslâmî kaynaklarda, önceleri iyi bir mümin iken daha sonra Hz. Musâ ve kavmi aleyhine hile tertiplelediği için cezalandırıldığı rivayet edilen kişi olarak geçmektedir (Harman, 1992: 389). Katı görüşlü Selefî çevrelerde ise bu kavram; küfür düzeni olarak gördükleri modern devlet sistemlerindeki din görevlileri, hocalar ve bilginler için kullanılmaktadır.

görevlileri din aracılığıyla halkı kandıran kişiler olarak görmektedir. Palevi satır aralarında görebildiğimiz alt söylemlerde din görevlilerini sahtekarlıkla ve maddi menfaatçilikle itham etmektedir. Palevi Diyanet İşleri Başkanlığı'nı dini katleden bir kurum olarak gördüğü için “*cinayet teşkilatı*” olarak adlandırmaktadır. Ayrıca din görevlileri hakkında “*belam*” oldukları için arkalarında namaz kılınamayacağını ve onları gerçek İslama davet etmek gerektiğini ifade etmektedir. Söz konusu diyanet-devlet karşıtı söylemde Palevi'nin kendi din ve devlet anlayışına uyanlar “*muvaahhid*” olarak nitelenmekte, uymayanlar ise “*belam*” kabul edilmektedir.

Palevi Diyanet kurumunu laiklik ve demokrasinin payandalığını yaptığı için belami bir teşkilat olarak görmektedir. Din görevlilerini de bu belami teşkilatın yani devletin resmi kölesi olduğunu söylemektedir. “*Belami Teşkilat*”ın din görevlileri İslam dinini ve İslam ümmetini temsil etmemektedir. Palevi'ye göre Diyanet görevlileri “*tâğutların heva ve heveslerine göre Allah'ın dinini tevil baltasıyla tahrif ettikleri*” için bu görevlilere soru sormak haramdır:

“Allah'tan korkmadan beşeri ideolojilerin resmi köleliğini yapanlar hiçbir zaman ne ümmeti temsil ederler, ne de Allah'ın Kur'an'da ve Resûlullah'ın (s.a.v) sünnetinde zikrettiği âlimlerdendir. Asrımızda laik ve demokrat devletlerin emriyle hareket eden belami teşkilatların mensupları kesinlikle ne âlim sıfatına haizdirler, ne de ümmeti temsil edebilirler. Aslen böyle kimselere soru sormak bile haramdır. Zira bunlar tâğuti düzenlerin emriyle hareket ettikleri için, tâğutların heva ve heveslerine göre Allah'ın dinini tevil baltasıyla tahrif etmektedirler. Böyle kimselerin bizzat kendileri hastadır ve tedaviye muhtaçtırlar. Nasıl başkalarını tedavi edebilirler ki...? İşin diğer bir boyutu da aslında tüm tâğutlar varlıklarını böyle belam sıfatlı kimselere borçludurlar.” (Palevi: 2011: 261)

“Kesinlikle ama kesinlikle tâğutları kendilerine dost edinmiş, ilimlerini tâğutların emrine vermiş, onların fasid kanunlarına göre hareket eden bu kimseler kendilerinden fetva sorulacak kimseler konumunda değildirler.” (Palevi: 2008:136)

Palevi'ye göre Diyanet görevlileri “*tağuti düzeni*” toplumda meşrulaştıran bir işlev gördükleri için haram işlemektedirler. Palevi geçmiş bazı alimlerden mülhem Diyanet görevlileri müşrik kabul edilmektedir.

... tâğuttan görev almak onu meşru gösterdiğinden dolayı haramdır. Mesela şu anda tâğuti düzenler tarafından görevlendirilmiş hocalar ve din adına kurulmuş olan diyanet teşkilatı gibi

bu teşkilattan görev alan kişiler, hiçbir şirk ilkesini kabul etmeseler, 657 sayılı kanunun belirlediği sözleri söylemeseler bile toplumun nazarında tağutu meşrulaştırdıklarından dolayı en azından haram işlerler. Bazı âlimlerin fetvasına göre ise müşrik olurlar. (Palevi: 2008: 34)

“Zamanımızdaki hoca geçinen kişiler mekruhu haramı değil, mutlak küfrü meşru göstermektedirler. İslam’a yaptıkları zarar bununla da bitmez. 657 sayılı kanunun tüm maddelerini kabul edip imzaladıktan sonra, yaşantılarını tağuti düzenin emirlerine göre tanzim ederler. Onların emirlerine göre oturup kalkarlar, onların istediği şekilde fetva verip, onların istedikleri (emrettikleri) hutbeleri okurlar. Tağutu meşru gösterip itaat ederler ve halka da tağuta itaat etmeleri için telkinde bulunurlar.” (Palevi: 2008: 35)

“Okudukları hutbeler dahi kendisine "Diyanet" denilen, hakikatte ise bir hiyanet teşkilatı olan müesseseye mensup bir kadro tarafından hazırlanmaktadır. Hutbelerde genellikle çiçek yetiştirmek, ağaç dikmek, ormanları muhafaza etmek ve trafik kurallarına uymak gibi konulardan bahsederler. "Hoca" diye isimlendirilen namaz kıldırma memurları, suya-sabuna dokunmadan resmi düzenin kanunlarınının 657. maddesine son derece bağlıdır. Camileri bir ibadet yeri olmaktan öte resmi bir kurumu andırır. (Palevi: 2011: 366)

Palevi Diyanet kurumunu ve görevlilerini devletin çiftliği olarak görmektedir. Paleviye göre “*Tağuti devlet*”i meşrulaştırdıkları için bu görevliler müşrik olmuşlardır, onların küfrü “*ümmetin ittifakı ile sabit*”tir, dolayısıyla onların arkasında namaz kılınamaz.

“Laiklik düzenini meşrulaştırmak için biraz da toplumun inancını istismar ettiler, kendilerine göre hoca çiftliğini açıp Diyanet'i kurdular.” (Palevi: 2011: 98)

“Acaba bugün tağutları savunan, onların küfrünü meşrulaştıran bu belam çetesinin arkasında nasıl namaz kılınır? Aslen bunların arkasında namaz kılmak bir kenara, öncelikle bu kimseleri sahîh İslam’a davet etmek gerekir. Günümüz belamlarını imam olarak isimlendirmek gerçek imam ve âlimlere hakarettir. Bugünün belamları olsa olsa namaz kıldırma memuru olarak isimlendirilebilirler.” (Palevi: 2008: 173-174)

Palevi Diyanet görevlilerinin arkasında kendi çevresinin (*muvaahhidlerin*) neden namaz kılmadığını şöyle açıklamaktadır.

“Ancak bugün Müslümanların tağuti sistemler tarafından atanmış kimselerin arkasında namaz kılmamaları kesinlikle onların cemaat ile namaz kılmaya önem vermedikleri anlamına gelmez. Zira bugün bu imamların arkasında Müslümanların namaz kılmamalarının altında yatan asıl etken daha başkadır. Zira bilindiği üzere tağuti sistemlerde görev alan imamlar şirk ve küfürle

dolu maddeleri ikrar ederek imzalamaktadırlar. Sadece birkaç kuruşluk dünya menfaati uğruna küfür maddelerini kabul ettiğini ikrar eden bir kimsenin küfrü ümmetin ittifakı ile sabittir. Kim hangi niyetle olursa olsun böyle bir fiilde bulunursa mürted olur. Bugün tağuti sistemlerin gölgesi altında imamlık yapmaya çalışan kimselerin işledikleri bu büyük suç sebebiyle muvahhid Müslümanlar onların arkalarında namaz kılmamaktadırlar.” (Palevi, 2008: 172).

Palevi burada geriye itme, öne çıkarma yöntemini kullanarak, kendisi gibi hareket eden Müslümanları çoğunlukta olduğunu belirten bir söylem kullanmaktadır. Sanki toplumun büyük çoğunluğunun Diyanet görevlileri arkasında namaz kılmadığını ima eden bir dil kullanmaktadır.

Palevi’ye göre Diyanet teşkilatı ve görevlileri geçmişten tevarüs eden ve İslam dünyasında egemen olan “Ehl-i Sünnet” anlayışını kendi uhdesine almıştır.

“Ne yazık ki tağuti düzenlerin müntesipleri bu kavramı (Ehl-i Sünnet) da tahrif edip kendi kötü emelleri uğruna kullanmaktadırlar. Örneğin içinde yaşadığımız bu coğrafyada "Ehl-i Sünnet" denildiğinde 'vatan, millet, Sakarya' deyip tağuti güçlere yılmaz bekçilik yapanlar akla gelir.”

“Ehl-i Sünnet denildiğinde Diyanet adı altında kurulmuş, gece gündüz tağutları öven, onlara toz kondurmayan, farklı düşünen mü'minleri kötüleyip, onları fitneci ilan eden, minber ve mihrapta Allah'ın dinini anlatma yerine trafik kurallarını anlatan, orman haftalarından bahseden ve dini ticaret vasıtası haline getirmiş olan belami teşkilatın 'namaz kıldırma memurları' anlaşılır.”

Acaba kim kimi sömürmektedir? Ehl-i Sünnet bu mudur? Kan emiciler kimlerdir? Biz mi onlar mı? Düşünün ve akledin...” (Palevi: 2011: 371)

“Özellikle değersiz bir dünyalık menfaati uğruna tağuti düzenlerin savunuculuğunu yapan, tağutların kendilerine izin verdiği şeyleri anlatan belamlara İmam Gazali'nin de dediği gibi yol kesici gözüyle bakıp imanlarımızı onlardan korumamız gerekmektedir. İslam alimleri müftünün vasıflarını sayarken müftünün mürüvvet sahibi olması gerektiğini vurgulamışlardır. Yine aynı şekilde Müslüman olmak ve fısktan uzak durmak da fetva verecek kişide aranan Sartlardandır. Kesinlikle ama kesinlikle tağutları kendilerine dost edinmiş, ilimlerini tağutların emrine vermiş, onların fasid kanunlarına göre hareket eden bu kimseler kendilerinden fetva sorulacak kimseler konumunda değildirler.” (Palevi: 2008:136).

“Diyanet imamları fakir Anadolu insanının parasını alıyorlar, ama hakkı söylemiyorlar bu vebaldir. Bu (Diyanet) ayrı bir çiftliktir. Ben diyanetin altına hoca olarak girmem, çünkü orada hakkı söyleyemem.” (Görüşme, 25.05.2018)

Görüldüğü gibi Alaaddin Palevi Diyanet teşkilatını ve çalışan görevlilerini birçok farklı açıdan yanlışlama, tekfir etme ve yok sayma gayreti içerisindedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nı mevcut laik-demokratik düzeni meşrulaştırıcı fonksiyonu nedeniyle “*belam*” olarak kabul etmekte, bu nedenle Diyanet görevlileri hakkında tahkir içeren ifadeler kullanmaktadır. Alaaddin Palevi'nin bir öğrencisi ile yapılan görüşmede, aynı devletin görevlileri olmasına rağmen Diyanet kurumuna göre, diğer kurumlardan resmi görev almak daha tercihe şayan bulunmaktadır. Çünkü onlara göre Diyanet teşkilatında görev almak İslam dininin hükümlerini örtmek, hak ile batılı karıştırmak, dinin sömürülmesine izin vermek anlamına gelmektedir. Grup içerisinde genel olarak Diyanet camiası için “*belam*” kavramı kullanılmaktadır. Bu konu Palevi'ye sorulduğunda şöyle demiştir:

3.3. PALEVİ'DEKİ DİN VE DEVLET SÖYLEMİNİN ELEŞTİREL ANALİZİ

Günlük yaşamda kullandığımız dil, sesler, kelimeler, cümleler ve gramer kurallarından oluşur. Dil insanlar arasındaki iletişimi sağlayan bir araç olması nedeniyle sosyal bir olgudur. Sosyalleşmenin temel araçlarından olan dilin kendi bağlamından çıkıp dinleyici ve okuyucuda farklı anlamlar oluşturması nedeniyle söylem (discourse) kavramı ortaya çıkmıştır.

Söylem, bir mesaj veren ve alıcı arasındaki iletinin tüm boyutlarını, sadece iletinin içeriğini değil, onu dile getireni (kim söylüyor), otoritesini (neye dayanarak), dinleyiciyi (kime söylüyor?) ve amacını (söyleyenler söyledikleri ile neyi başarmak istiyor) kapsar (Özet, 2018). Sözlü veya yazılı bir metnin söylem olarak adlandırılabilmesi için dinleyen veya okuyanın üreticinin aktarmaya çalıştığı anlamı, mesajı ve niyeti görmesi ve metni yorumlaması gerekmektedir (Çakır, 2014: 12).

Söylem üzerine eleştiriler, analizler dünyada 1960'lardan sonra post modern düşüncenin yaygınlaşmasıyla birlikte yapılmaya başlanmıştır. Özellikle iktidar, kamuoyu ve medya üçgeninde kullanılan söylemin eleştirel analizi ülkemizde son yıllarda yaygınlaşmıştır. Post modern düşünürlerden olan Teun Adrian Van Dijk,

eleştirel söylem analizi araştırmalarına öncülük etmiş ve belli ilkeler üzerinden analizler gerçekleştirmiştir. Eleştirel söylem analizlerinde kullanılan bu tekniklerin en bilinenleri arasında öne çıkarma, geriye itme, ön varsayım, sezdirme, çağrışım yapma, örtme, savunma gibi teknikler bulunmaktadır.

Bu bölümde Alaaddin Palevi'nin kullandığı yazılı ve sözlü metnindeki söylemin eleştirel çözümlemesi için Teun Adrian Van Dijk'in tekniğinden faydalanılmıştır. Analiz yapmak amacıyla sadece tek bir metin tercih edilmemiş, selefî söylemin öne çıkardığı kavramlardan din anlayışını tespit etmek amacıyla farklı metinler tercih edilmiştir. Söylem analizinde farklı metinlerin tercih edilmesi Palevi'nin metninin genel mesajlarının altındaki göndermelere ulaşılmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca Palevi'nin yazılarında ve sohbetlerinde kullandığı sözcük seçimleri ve cümle kalıpları eleştirel bakımdan analiz edilerek, Palevi'nin hakim dünya görüşü ve hedeflediği birey ve toplum anlayışının detayları hakkında bilgilere ulaşmaya çalışılmıştır.

Bu bölümde Palevi'nin kullandığı söylemin analizini gerçekleştirirken önce metin verilmiş, sonra yorumsal analiz yapılmıştır. Nitel araştırmalarda araştırılan sahanın büyüklük, küçüklük, kapalılık, açıklık gibi niteliklerine göre farklı analiz sınıflandırmaları yapılabilmektedir. Bu çalışmada Palevi'nin söylemleri sözcük, cümle ve metin düzeylerinde ele alınmıştır.

Alaaddin Palevi'nin söyleminin altında örtük biçimde bulunan kelime, kavram ve tutumların neyi ifade ettiğinin, hangi anlamı hedeflediğinin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılması için, kullanılacak kavramların manalarına aşağıda yer verilmiştir. Kelimelerin anlamları için Türk Dil Kurumu'nun sözlüğü dikkate alınmıştır.

İtibarsızlaştırma: İtibarsız duruma getirmek, saygınlığını, değerini düşürmeye çalışmak.

Küçümseme: Değer ve önem vermemek, küçük görmek (TDK, 2019).

Önemsizleştirme: Önemi azaltma, ehemmiyetsizleştirme, Güçsüz ve sönük gösterme (TDK, 2019).

Dışsallaştırma: Bir kişinin veya grubun düşüncesini öteleyerek genel anlayışın dışında gösterme.

Aşağılama / Tahkir: Aşağılama, onur kırma, onuruna dokunma (TDK).

Ötekileştirme: Bir başkasının farklılığını ortaya koymak suretiyle dışlama ve başkalaştırma.

Öne çıkarma: Bir fikri diğerlerinden daha anlamlı ve daha görünür kılma.

Geriye itme: Bir düşünceyi diğerlerinden daha küçük ve önemsiz gösterme.

Olumsuzlama : Bir deyiş ya da örneğin olumsuz biçimde dile getirilmesi (TDK).

Yadsıma : inkar, Bir yargıdan onun karşıtı olan yargıya geçme. Yaptığını, söylediğini, tanık olduğunu saklama, gizleme, yadsıma. 2. Kabul etmeme, tanımama (TDK).

Alt mesaj: Yazı veya sözle anlatılması amaçlanan duygu ve düşüncenin ana metnin altında kapalı ve dolaylı olarak verilmeye çalışılması.

Metaforik anlatım: Bir şeyi başka şey ile benzetmeye, kıyaslamaya, anlatmaya yarayan mecazlardır.

Tezyif: Bir şeyi değersiz, adi, bayağı, aşağılık göstermeye çalışma (TDK). küçültmek isteme (TDK).

Telkin : Bir duyguyu, bir düşünceyi aşılama (TDK).

Varsayım: Yeterli derecede doğrulanmamış ancak doğrulanacağı umulan teorik düşünce, faraziye, hipotez. (TDK).

Sezdirme: Bir şeyi belli etmeye çalışmak, hissettirmek. Bir şeyi çağırıştırabilecek biçimde yapılan tanıtım yapmak. İhsas etmek/ettirmek. (TDK).

Çağrışım yapma: Davranışlar, düşünceler ve kavramlar arasında yer ve zaman birliğinin etkisiyle kurulan bağlantılar sonucu, bilinç alanına bunlardan birisi girdiğinde ötekini de bilince çekmesi olayı (TDK).

Örtme: bir düşüncenin varlığını ve önemini göstermekten kaçınmak.

Savunma: Hareket veya düşünceyi söz ve yazı ile doğru, haklı göstermeye çalışmak. Yapılan bir suçlamaya veya ithama karşı kendi haklı gösterecek sebepler ileri sürmek (TDK). Bir kimseyi, eylemi ya da düşünceyi haklı, doğru göstermek amacıyla yazılan yazı ya da yapılan konuşma.

Çarpıtma: bir konuyu veya konu edileni gerçek anlamından saptırmaktır. Çeşitli koşullanma, önyargı, eğilim ve etkilenmelerden ötürü gözlemlerin çarpık biçimde algılanarak saptanmasıdır (TDK).

Ön kabul: Bir düşünceyi derinlemesine incelemeyen, fazla üzerinde durmadan benimseme (TDK).

3.3.1. Din Söyleminde Karşıt Sözcüklerin Kullanımı

Toplumsal grupları yöneten grup liderlerinin söylemlerinde kelimelerin hangi sıklıkla kullanıldığı, hangi sözcüklerin üzerine vurgu yapıldığı, hangi sözcüklerin öne çıkarıldığı, hangi sözcüklerin geri plana itildiği ve hangi kavram haritalarının kullanıldığı analiz edilerek; grubun düşünce yapısı, kimliği, bireysel ve toplumsal hedefleri hakkında bilgiler elde edebiliriz.

Alaaddin Palevi söyleminde genellikle ayet ve hadislerde kullanılan negatif dini kavramları kullanmaya özen göstermektedir. Kitaplarının giriş bölümlerinde kitabın konusu ile alakalı ayet ve hadisleri Arapça metniyle birlikte koymaktadır. Konunun giriş cümlesine ayetle başlayarak anlatacağı meselenin Kur'an-ı Kerimde beyan edildiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Bu noktada Palevi metinlerinde çoğunlukla öne çıkarma, geriye itme, olumlama, olumsuzlama, negatif anlam, pozitif anlam yükleme gibi yöntemleri kullanmaya çalıştığı görülmektedir. Palevi ayet ve

hadisleri öne çıkarmak suretiyle yazacaklarının ve söyleyeceklerinin hakikate yakın bilgiler olduğunu telkin etmeye çalışmaktadır. Görüşlerini ayet ve hadislerin hemen ardından dile getirerek okuyucuya veya dinleyiciye “Ben kendi düşünceme göre yazmıyorum, ayet ve hadislere göre yazıyorum” intibai vermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Palevi dinin ana metinlerini (Kur’an ve Sünnet) öne çıkarmak suretiyle hem saf kaynağa vurgu yapmakta, hem de ikna ediciliğini kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Ayrıca Palevi öne sürdüğü iddialarına ayet ve hadislerden deliller göstererek söylemindeki inandırıcılığı ve güvenilirliği artırmaya çalışmaktadır.

Palevi'nin sözcük seçimlerinde dikkat çeken hususlardan birisi, dini literatürde gördüğümüz kavramları genellikle karşıtlıkları ile beraber kullanmasıdır. Bu durum aşağıda tablo 3.1.'de gösterilmiştir.

Tablo 3.1: Alaaddin Palevi'nin Karşıtlık İçinde Kullandığı Kavramlar

Allah'ın kanunları	Küfrün Kanunları
İslami Düzen	Tağuti düzen
İman ehli	Küfür ehli
Hz. Musa	Fravun
Sahabe	Müşrikler
Ehli İman	Ehli küfür
Muvahhidler	Müşrikler
Müslüman toplum	Cahili toplum
Hak dini	Demokrasi dini
Hak sancağı	Batıl Sancağı

Tablo 3.1.'de görüldüğü gibi Palevi'nin dini kavramları karşıtlıklarıyla birlikte kullanması zihnindeki kategorik düşünce yapısı hakkında ipuçları vermektedir. Palevi'nin zihninde insanlar biz ve ötekiler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İnsanlar ya Allah'a kulluk ederler, ya da başka şeylere kulluk ederler.

İnsanlar ya ehli imandır ya da ehli küfürdür. İnsan için imanla küfür arasında gri alanlar yoktur.

Palevi'nin karşıtlık içeren söyleminde buyurgan, otoriter bir üslubun hakim olduğu görülmektedir. Bu noktada Palevi'nin söyleminde genel değerlendirmeler yoluyla insanlar yargılanmakta, tahakküm altına alınmaktadır. Böylece Palevi'nin düşüncesine inananlar ve inanmayanlar olmak üzere insanlara iki seçenek bırakılmaktadır: ya Palevi'nin din anlayışına inanırsın mümin olursun, ya da inanmazsın müşrik olursun. Palevi başka bir eserinde insanları şu benzetmelerle ikiye ayırmaktadır.

“Şunu iyi bilmeliyiz ki; dünyada yaşayan insanlar "Hizbullah ve Hizbu'ş-şeytan" diye ikiye bölündüğü gibi, evliyalar da “Evliyau'ur- Rahman” ve “Evliyau'ş-Şeytan” diye de ikiye ayrılırlar. Bu fırkalar arasında dağlar kadar fark vardır. Zira "Evliyau'r-Rahman" demek, şirk koşmayan, beşeri ideolojilere itaat etmeyi reddeden, Allah (c.c)'ın sevmediği tağut ve destekçilerini sevmeyen, ateşten kaçtığı gibi küfürden ve küfür ehlinde kaçan, yapabildiği kadar Allah (c.c)'ın emirlerine itaat edip nehyettiklerinden sakınan, O'nun (c.c) rızasını kazanmak için vaktini ve naktini veren, bilfiil İslam'ı yaşayıp insanlığa rahmet sembolü olan, doğru yolu gösteren, kimsenin mal ve ırzında gözü olmayan, gece ruhban gündüz fursan (süvari) olan, tağuti düzen ve muntesiplerinden şiddetle nefret edip onlara hayat hakkı tanımayan, tevhidin yılmaz bekçisi, yeryüzünde yürüyen iki ayaklı Kur'an'lardır" (Palevi 2014: 391).

Bu metnin ortaya çıkardığı söylemde örtülü bir ön kabul bulunmaktadır. Okuyucu veya dinleyicinin (mesaj alıcıları) zihninde, Palevi'nin düşünceleri (mesaj) bütünüyle hak düşünceler olarak kabul edildiği görülmektedir. Palevi kendi düşüncelerini olumlu/hakkın tarafında kabul ederken, karşıdaki kişinin düşünceleri olumsuz/batılın tarafında kabul edilmektedir. Bu anlamda, Alaaddin Palevi'nin bu karşıt selefi söyleminde kendi din anlayışına uygun davranan kişiler Allah'ın tarafında (muvaahhidler); kendi din anlayışını benimsemeyen kişiler ise şeytanın (müşrikler) tarafında konumlandırılmaktadır. İslam dininin temel akidesinde şeytan isyanın, günahın, müşrikliğin ve kötülüklerin sembolüdür. Hiç bir Müslüman şeytanla aynı tarafta bulunmak, şeytanla beraber anılmak dahi istemez. Bu bağlamda Palevi'nin şirk ve küfür düzeni olarak yaftaladığı modern devlet yönetimleri ve bu yönetimin kanunlarına tabi olan insanlar kayıtsız şartsız şeytanın tarafına mahkum

edilmektedir. Dolayısıyla Palevi'nin din anlayışına ilişkin kullandığı akidevi söylemler, günümüzün Müslüman toplumlarını ve Mümin bireylerini günahkar ilan etmek suretiyle doğrudan cehenneme göndermek anlamına gelmektedir.

Palevi'nin itikad ile ilgili kavramları zıt anlamları ile beraber kullanması, (muvaahhid-müşrik) din söyleminde ayrıştırıcı ve parçalayıcı bir dilin egemen olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Burada dikkat çekici husus bu parçalayıcı söylemleri kullanırken ayet ve hadislerde geçen kavramları alıp, söylemine dayanak oluşturmasıdır. Dolayısıyla yukarıdaki örnek pasajda görüldüğü gibi ayet ve hadisler Palevi'nin ötekileştirici din söyleminde araçsallaştırılmaktadır.

3.3.2. Palevi'nin Söyleminde Negatif ve Pozitif Sözcüklerin Kullanılma Sıklığı

Bu başlık altında Palevi'nin kullandığı negatif ve pozitif anlam yüklü sözcüklerin metinlerde kullanılma sıklığı incelenmiştir. Bu incelemede Palevi'nin "*Mühim Soruların Cevabı*" (2008) isimli kitabı kaynak olarak kullanılmıştır. Zaten Palevi'nin eserlerinin incelendiği bölümde (3.1.4.) görüldüğü gibi çok satılan ve selefi çevrelerde okunan kitaplarından biri olduğu için bu kitap tercih edilmiştir.

Analizden önce kitabın basılı hali önce bilgisayar yardımıyla PDF formatına aktarılmış ve tarama yöntemiyle sözcüklerin sayısal verilerine ulaşılmıştır. Daha önceden Palevi'nin kitaplarında kullanılan kavramlar belirlenmiş, bu kavramlar negatif yönlü ve pozitif yönlü kavramlar olmak üzere (tarafımızdan) iki bölüm oluşturulmuştur. Aşağıdaki Tablo 3.2.'de Palevi'nin kullandığı negatif yönlü ve pozitif yönlü kavramların sayısal analizi verilmiştir.

Tablo 3.2: “Mühim Soruların Cevabı” isimli Kitabın Kavramsal Analizi.

A (Pozitif anlam)		B (Negatif anlam)	
Kavram Adı	Kullanılma Sayısı	Kavram Adı	Kullanılma Sayısı
Mümin	10	Şirk	99
Rahmet	9	Müşrik	61
Davet	58	Kafir	193
İhlas	24	Küfür	373
Takva	60	Tağut	129
Tevbe	11	Tekfir	107
İyilik	22	Kötülük	49
Sevgi	8	Cehennem	16

Tablo 3.2.’de dini literatürdeki pozitif ve negatif kavramların kitap içeriğinde kullanılma sıklığı gösterilmiştir. A kategorisinde mümin, rahmet, davet, ihlas, takva, tevbe, iyilik, sevgi kavramlarıyla pozitif yönlü bir kavram öbeği oluşturulmuştur. Mukayese imkanı sunabilmek amacıyla da B kategorisinde şirk, müşrik, kafir, küfür, tağut ve tekfir, kötülük, cehennem sözcüklerinden negatif uzanımlı bir kavram öbeği oluşturulmuştur.

Tablo 3.2.’de negatif anlam yüklenen B kategorisine bakıldığında birbirinden türemiş ve yakın anlamları içeren kafir ve küfür kavramlarının 566 defa eser içinde kullanıldığı görülmektedir. Yine birbirinden türemiş olan şirk ve müşrik kavramları 160 defa kullanılmıştır. Diğer taraftan tağut ve tekfir kavramlarının kitap içinde kullanımının yüksek düzeyde olduğu görülmektedir.

Tablo 3.2.’de pozitif anlam yüklediğimiz A kategorisine bakıldığında rahmet, tevbe, iyilik ve mümin kavramlarının metin içinde kullanılma sıklığının (B kategorisine göre) sayıca az olduğu görülmektedir. Pozitif anlamlı kavramların bulunduğu A kategorisinde en yüksek sıklıkta Davet (58) ve takva (60) kavramları kullanılmaktadır. Bu bağlamda A kategorisinde en yüksek sıklıkta kullanılan davet ve takva kavramları, B kategorisindeki kullanılma sıklığı en yüksek kavram olan

müşrik/şirk (151) kavramının kullanılma sıklığından daha aşağıdadır. Ayrıca metinde kötülük (49) kavramı, İyilik (22) kavramının iki katından fazla kullanılmıştır.

Tablo 3.2.'de rahmet kavramının kullanılma sıklığının en düşük seviyede olması dikkatleri çekmektedir. Buna karşılık kafir, küfür, müşrik, tağut, tekfir kavramlarının sık kullanılması ilginçtir. Şöyle ki; kitabın içeriğinde (bkz. Başlık 3.1.4) Selefi din anlayışını yeni yeni anlamaya çalışan genç bir talebeye soru-cevap metoduyla selefi din anlayışı telkin edilmeye çalışılmaktadır. Genç bir kişiye selefi anlayışın tanıtılması ve öğretilmesi aşamasında İslam dininin rahmet yönünden çok az bahis konusu edilmekte, kafir, küfür, müşrik kavramları sık tekrar edilmekte ve öne çıkarılmaktadır.

Kitapta Tevbe kavramı 11 defa kullanılmış, buna karşın tekfir kavramı 107 defa kullanılmıştır. Bu noktada Palevi'nin din söyleminde, insanları daha çok tevbeye çağırma, kucaklama ve affetme yerine, tekfir etmeyi, yargılamayı ve dışlamayı tercih ettiği söylenebilir.

Yukarıda kavram analizi için kullandığımız tabloda görüldüğü gibi kafir, küfür, tekfir, müşrik, şirk kavramları kitap içindeki paragraflar arasında sık kullanılmaktadır. Palevi, ikna etmeye çalıştığı kişilerin belleğinde iz bırakmak amacıyla tekrar etme yöntemine başvurduğu söylenebilir. Metinde kavramların sık sık tekrar edilmesiyle dinleyen veya okuyan kişilerin zihninde kalıcılık sağlanmaya çalışılmaktadır. Çünkü tekrarlar insan hafızasında kalıcılığı artıran bir etkiye sahiptir. Diğer taraftan Palevi'nin kitaplarında din ve devlet söylemi etrafında kurguladığı tekfir meseleleri, konuların sonunda küfür ve şirk noktasına getirilmek suretiyle, bu tekfir meseleleri zihinlerde kalıcı hale getirilmektedir.

Dolayısıyla kitabı okuyan kişilerin zihninde İslam dininde genellikle itikadi meselelerde kullanılan kavramlar olan küfür, şirk, tağut kavramları öne çıkarılmakta, katı ve olumsuz bir din portresi ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle küfür ve şirk kavramları itikadi bağlamından çıkarılarak toplum içinde ötekileştirici, ayrıştırıcı bir ideolojik din söylemine dönüştürüldüğü ifade edilebilir. Metinlerde selefi din anlayışının aktarılmasında kullanılan kavramlar, yeni grubu tanımaya başlayan bir

kimse için dışlayıcı bir nitelik arz ettiği de söylenebilir. Bu anlamda negatif anlam yüklü dini kavramların selefilik metinlerinde sık kullanılması mesajı dinleyen grup üyelerinde çatışmacı, kötümser, ötekileştirici bir din anlayışı ortaya çıkaracağı tahmin edilebilir.

3.3.3. Benzetmeler Üzerinden Dış Dünyayı Aşağılama

Palevi mesaj alıcıların dikkat düzeyini yükseltmek amacıyla söylemlerinde kullandığı ifadeleri çarpıcı hale getirme çabası içinde olduğu görülmektedir. Bu amaçla yanlış bulduğu kişileri, fikirleri, grupları ve kurumları eleştirmek için negatif anlam yüklü benzetmelerden, nitelendirmelerden ve tamlamalardan faydalanmaktadır. Bu benzetmeler ve örtülü söylemler aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo 3.3: Alaaddin Palevi'nin din söyleminde benzetmeler ve örtülü anlamlar.

METİN	ÖRTÜLÜ SÖYLEM
Diyanet adındaki cinayet teşkilatı...	Hakaret, olumsuz benzetme, itici çağrışım, tezyif.
Diyanet adındaki hıyanet teşkilatı...	hakaret, olumsuz benzetme, olumsuz çağrışım, kötüleme.
Şirk fabrikası mesabesindeki parlamentolar...	olumsuz benzetme, kötüleme, yerme
Demokrat kafalılar...	aşağılama, ötekileştirme.
Cahil sofiler...	aşağılama, hakaret,

	itibarsızlaştırma
Günümüzde hoca olarak geçinen kimseler...	İtibarsızlaştırma Aşağılama, küçümseme, önemsizleştirme.
Tağuti sistemlerin fesad saçan okulları...	olumsuz benzetme çarpıtma ön kabul
Saray mollaları...	aşağılama, ötekileştirme

Alaaddin Palevi Tablo 3.3.'te görülen bu ifadelerinde, kendi din anlayışına uymayan insanları ve kurumları benzetmeler aracılığıyla aşağıladığı, küçümsediği, zaman zaman alay konusu ettiği görülmektedir. Bu ifadelerde egemen olan din söyleminde tahkirden daha ötede bir hakaretvarilik de göze çarpmaktadır. Bu söylemin arkasında kendi din anlayışını benimsemeyen insanlara karşı bir tahammülsüzlük ve fikir düzeyinde düşmanlık kendini hissettirmektedir. Bu aşağılamalar mevcut Diyanet Teşkilatı'nı, ilahiyatçıları, cami imamlarını, cemaat ve tarikat mensuplarını ve toplumun diğer dindar kesimlerini de kapsamaktadır.

Bu söylemler Palevi'nin toplumda kendi gibi düşünmeyen bütün Müslüman kesimleri karşısına aldığı, dahası hepsini "kötü"nin içine toplayarak düşmanlaştırdığını göstermektedir. Palevi'nin bu ifadeleri içinde aşağılama duygusunun verdiği bir "büyüklenme"den söz edilebilir. Çünkü insandaki büyüklenme duygusu (ego), kendisi gibi düşünmeyen kişileri küçümsemeye, aşağılamaya doğru sürükler. Nitekim Palevi'nin tablo 3.3.'te sıralanan benzetmelerinde bu durumun emareleri açıkça görülmektedir.

3.3.4. Ötekileştirici ve Dışlayıcı Din Söylemi

Sosyal grup liderlerinin toplum içinde kullandığı söylemin insanlara ne kadar çekici geldiği, insanları ne kadar dışladığı önemlidir. Genellikle insanlar toplum içinde kendilerine güzel sözle hitap edildiğinde karşısındaki insana inanmasa bile değer verdiği ve temel insani görev gereği karşısındaki kimsenin hitabını dinlediği bilinir. Fakat insanlara karşı ötekileştirici bir dil ve üslup kullanma, diyaloglarda itici bir söylem geliştirme, söylenen ifadeler ne kadar doğru olursa olsun, dinleyicinin o kişiden uzaklaşmasına neden olacağı söylenebilir.

Günlük hayatta dili kendimize ait imgeleri iletmek için kullandığımız kadar diğer insanlara kimlik addetmek, onları sınıflandırmak ve yargılamak, onlarla olan benzerliklerimizi göstererek yakınlaşmak ya da farklılıklarımızın altını çizerek uzaklaşmak için kullanırız. Dil ve söylemin bu şekilde kullanımı kimliklerin inşasında ve veya ötekileştirilmesinde önemli bir rol oynar (Karacoşkun ve Efe, 2015: 310). Bu bölümde Alaaddin Palevi'nin kullandığı dil ve söylemin niteliği, ötekileştirici ve dışlayıcı yönü incelenmeye çalışılmıştır. Palevi'nin dil ve söylemi ele alınırken materyal olarak Palevi'nin 2015 yılında yayınladığı “*İstismar Edilen 40 Hadis*” (2015a) isimli kitabı kullanılmıştır. Palevi bu kitapta ele aldığı belli başlı hadislerin açıklamalarında bireyler ve toplumlar hakkında kullandığı söylemlerden bazıları aşağıya çıkarılmıştır.

- Bazı dinde atıl, imanda batıl çevreler...
- Bir taraftan ırkçı faşistler...
- Bazı ilimde sathi çevreler...
- Demo İslamcılar...
- Bazı müşebbihe çevreler...
- Bazı müsteşriklerin papağanları ...
- “Diyamet” denilen, hakikatte ise bir hıyanet teşkilatı olan müessese...
- Mevcut orman kanunlarının yandaşları...

- Cahil sofiler bu sahih hadisi...
- Boyun eğip kulluk ettikleri düzmece ilahlarına...
- Son dönemin bazı demokrat kafalıları ...
- Yaşadığımız coğrafyada onların papağanları...
- Son dönemde tağutun bazı avaneleri...
- Irkçı düzenin müntesipleri...
- Deccalist sistemlere inanan deccalist kişiler...
- Son dönemin mürchie kafalı çevreleri...
- Son dönemlerde beyinleri demokrasinin düşünceleriyle yıkanmış sağcılar...
- Müsteşrik kafalı olan mealciler...
- Çağımızda bazı ilmi kalil, fikri zelil olan mealci ve müsteşriklerin kuyrukları...
- Son çağlarda hadis ile ilgili ilim dalından mahrum bazı müsteşrik kuyrukları...
- İslam'ı kulaktan dolma sözlerle işiten bazı cahil çevreler...
- Bazı züht ve tasavvuf adını taşıyan çevreler ...
- Bazı nurcu geçinenler...
- Çünkü müşrik kafalıları...
- Zehirli mantarlardan biri olan Z.B.
- Kalbi hasta olan bazı ilahiyatçılar...
- Son dönemdeki müsteşrikler ve onların kuyruğu mesabesinde olan kimi çevreler...
- Tağuti sistemin çöplüğünde biten mantarlardan olan Y.N Ö.
- Son dönemde tağuti sistemlerin arazilerinde yetişen zehirli mantarlar mesabesindeki bazı ilahiyatçılar..
- Bu kiralık hocalar...

- Kafası hurafelerle dolu olan bu asrın insanları...

- Laik kafalıların anlattığı...

- Hoca çiftliği....

Bahsi geçen ifadelerde görüldüğü gibi Alaaddin Palevi insanları ve toplumları değerlendirirken genel olarak dışlayıcı ve aşağılayıcı bir söylem kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Palevi'nin bu eserindeki söylemin hakim dili negatif anlam yüklü bir dildir. O'nun söyleminde tercih ettiği benzetmeler, konu ettiği muhatabını aşağılamak amacıyla olumsuz anlam yüklenmiş benzetmelerdir. Öyle ki, Palevi'nin, bu benzetmeler vasıtasıyla kendi düşüncesi dışındaki din anlayışlarına mübalağa sınırlarını zorlayan tahkir içerikli ifadeler kullandığı görülmektedir. *Papağan, zehirli mantar, cahil, ırkçı, çiftlik, kuyruk* gibi muhatabı için kullandığı olumsuz içerikli (hakaretamiz) kelimeler söylemindeki aşağılamayı göstermektedir. Bu noktada diğer insanları aşağılama duygusunun arkasında bir kibrin saklı olduğu ifade edilmelidir.

İnsanlar kendilerini ve ötekileri kategorize etmek ve birbirinden ayırmak için çoğu zaman, çok da gerçekçi olmayan kalıp yargılardan oluşan bir damgalama/etiketleme işine girişirler. Yani kendi gruplarına ve öteki gruplara birtakım özellikler yakıştırır ve onları damgalamış olurlar (Karaca, 2012: 231). Bu bağlamda Palevi din anlayışını beğenmediği kişi ve grupları örneklerde görüldüğü gibi olumsuz içerikli sıfatlarla damgalama yolunu tercih etmektedir.

Diğer yandan Palevi'nin ifadelerindeki egemen olan söylemde Diyanet Kurumu, laiklik, tarikatlar, cemaatler, ilahiyat hocaları, medya araçlarında görülen dini kanaat önderleri basit bir dil kullanılarak aşağılanmaktadır. Hatta "*Kafası hurafelerle dolu olan bu asrın insanları*" ifadeleriyle bütün insanları ötekileştirilmektedir. Bu ifadelerde Palevi gibi düşünenler olumlu, Palevi gibi düşünmeyenler olumsuz tarafta konuşlandırılmaktadır. Dolayısıyla Palevi'nin din söyleminin arkasında insanlara ve topluma karşı bir ön yargı görülmektedir.

Palevi kendi gibi düşünmeyen kişi ve grupların olumsuz yanlarını öne çıkarmakta, olumlu yanlarını görmezden gelmektedir. TV, gazete gibi medya

araçlarında sık gördüğümüz haberin veya olayın okuyucuya/dinleyiciye taraflı sunumu Palevi'nin metinlerinde sık karşımıza çıkmaktadır. Kendi görüşlerini delillerle savunurken, karşıda konumlandığı kişilerin görüşlerini tahkir etmekte, kendi anlayışı dışındaki çevreleri hor görmektedir. Bu noktada Palevi kategorilendirme yöntemiyle dini kendi tekeline almakta, kendi dışındaki din anlayışlarını dışsallaştırmaktadır.

Palevi bu ifadelerini kendi çevresinde kullandığı için, hakaret ettiği diğer kişi ve grupların kendini savunma gibi bir durum söz konusu olamamaktadır. Dolayısıyla Palevi'nin din ve topluma ilişkin mesajları ve değerlendirmeleri tek taraflı bir retorik barındırmaktadır.

Yukarıda görüldüğü gibi Palevi'nin din söylemine Müslümanlar arasında dini dışlamacığa ve ötekileştiriciliğe yol açabilecek bir anlayışın egemenliği söz konusu olmaktadır. Halbu ki, Ehli Sünnet ve-l Cemaat dairesinin genel anlayışında toplumu bir arada tutma ve toplumsal kargaşayı önleme egemen olmuştur. Öyle ki, İbn Ömer, Hasan-ı Basri, Ebu Hanife gibi Sünniliğe damga vuran şahsiyetlerin teorik ve pratik dünyaları dışlamayı değil içlemeyi, taretmeyi değil kuşatmayı, fitneyi değil sulh ve salâhı, zorlaştırmayı değil kolaylaştırmayı esas almaktadır (Büyükkara, 2019). Bu minvalde değerlendirildiğinde Palevi'de görülen dışlayıcı ve ötekileştirici din söylemi, İslam dininin ve toplumun genelinin hoş görebileceği bir yaklaşım tarzı olmadığı, hatta marjinalliğe varan bir tavır olduğu söylenebilir. Nitekim İslam'ın öngördüğü insanlara karşı güzel söz söyleme (kavlen leyyinen) düsturu Palevi'nin selefi din söyleminde pratik bir anlam ifade etmediği görülmektedir. Çünkü Palevi bu söylemleri yalnızca kendi sınırları dar çevresinde kullanabilmekte, dolayısıyla dinsel etkileri kendi grup sınırlarını fazla aşamadığı anlaşılmaktadır.

3.3.5. Metinler Üzerinden Eleştirel Söylem Analizi

Bu başlıkta Alaaddin Palevi'nin bazı sözlü ve yazılı metinleri eleştirel söylem analizi tekniği aracılığıyla incelenmiştir. Öncelikle Palevi'ye ait metinler tırnak içinde herhangi bir değişiklik yapılmadan gösterilmiştir. Metnin altında saklı bulunan alt anlamlar (background) ve mesajlar eleştirel çözülemeye tabi tutulmuştur. Bu

noktada metinleri ve analizleri tablolaştırmanın daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Tablo 3.4 :

Metin
<p>“Günümüzde insanlar Allah’a iman ettiklerini iddia etmekle beraber yine bir takım ibadetlerde bulunmaktadır. Fakat buna rağmen tıpkı Mekke cahiliyesinde olduğu gibi kendi parlamentolarında kanun koymaktadırlar. Diğer taraftan her üç-beş senede bir bu kanun koyucuları kendilerine vekil olarak tayin etmektedirler. Bu açıdan günümüz cahiliye toplumu ile Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanındaki Mekkeli müşrikler bütünüyle birbirilerine benzemektedir.” (Palevi, 2008: 70)</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - “<i>Günümüzde insanlar İman ettiklerini iddia ediyorlar</i>” ifadesi ile insanların imanı ve imanın Allah katındaki geçerliliği tartışılır hale getirilmektedir. - Müslüman toplumu oluşturan insanların imanı şüpheli halde sunulmaktadır. - Dünyevi ve siyasi bir eylem olan oy kullanma ve vekil tayin etme, itikadi bir eylem olarak görülerek, ibadet olarak addedilmektedir. (çarpıtma) - Günümüzdeki demokratik parlamentolara giren insanlar Mekke dönemindeki müşrik cahiliye toplumu ile eşdeğer görülmektedir. (benzeştirme, eşitleme, tekfir etme) - Günümüz toplumu cahiliye toplumu ile bir tutularak, tahkir edilmekte ve dışsallaştırılmaktadır. (dışlama)

Tablo 3.5:

Metin
<p>“Bugün öyle bir zamanda yaşıyoruz ki, beşeri ideolojiler her yeri kaplamış, tağutlar dünyanın neredeyse tamamını kuşatmış, insanları Allah’a kulluktan men ederek kendilerine kul/köle edinmişlerdir... Böyle bir ortamda vasat bir düşünceye sahip Müslümanların sayısı yok denecek kadar azalmıştır. Ancak daha üzücü olan ise vasat düşünen Müslümanların dahi dinlerini bilmemeleridir” (Palevi, 2008: 13-14).</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - “<i>beşeri ideolojiler her yeri kaplamış</i>” ifadesiyle dünyanın neredeyse tamamı

<p>tağutların elinde kabul edilmektedir.(Ön kabul, kötümserlik, genelleme)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Eğer Palevi'nin fikirleri hakim olmaz ve bu düzenler böyle sürerse İslam yok olmak üzeredir. (iddiayı büyük gösterme, abartma) - Mevcut dünya düzenlerinin insanları kul-köle yaptığı ifade edilerek günümüz sistemleri olumsuzlanmakta, düşmanlaştırılmakta, karşıt bir din söylemi oluşturulmaktadır. - Mevcut dünya düzenleri Allah'a kulluk yapılmasında Müslümanlara engel teşkil ettiği vurgulanmaktadır. - Günümüzde gerçek Müslümanın çok az kaldığı vurgulanarak, hakiki muvahhid Müslümanlar yalnızca (Palevi'nin) kendi grubu kabul edilmektedir. - Palevi grubu toplumda çok az bir kitleye sahip olduğu için, grubun değeri yüceltilmekte ve grup önemli gösterilmeye çalışılmaktadır. (kendini değerli gösterme, grubunu yüceltme) - Grubun nicel varlığı belki yok olmak üzere olmasına rağmen “<i>vasat Müslümanlar</i>”ı kendi grubu varsaymak suretiyle söylemini zihinsel bir mantığa büründürmeye çalışmaktadır. (kimlikçi anlayış, mikro grup psikolojisi)

Tablo 3.6:

<p>Metin</p> <p>“Çağımızın muvahhid Müslümanları Hz. Musa(as.) devrindeki mücahit Müslümanlar gibi evinde cemaatle namaz kılmalıdır. Zira Firavun kendi döneminde kiliseleri tahrip ederken Hz. Musa (as.) bu metodu uygulamıştır.” (Palevi, 2015a: 132)</p>
<p>Söylem Analizi</p> <ul style="list-style-type: none"> - Palevi kendi grubunu biricik muvahhid Müslümanlar olarak değerlendirmektedir. (grubunu kutsama, kabile fanatizmi, asabiyet) - Palevi'ye göre gerçek Müslümanlar Hz. Musa gibi Firavun karşısında azınlıkta kabul edilerek kendi mikro ölçekli selefi grubunu kutsallaştırmaktadır. - Zamanımız Hz. Musa zamanına benzetilmekte, çağımızdaki sistemler Firavun sistemi ile eşdeğer görülmektedir. (anakronizm, benzeştirme) - Günümüz Müslümanları Hz. Musa zamanındaki “<i>Mücahit Müslümanlar</i>” gibi evlerinde gizlice namaz kılmalı, gizlice dini yaşamalı, camilere gitmemeli gibi mesajlar verilmektedir. (cemaatten ayrılmaya telkin, dini ayrıştırıcılık, anakronizm)

- Yaşadığımız ülke eski çağlarda Firavunların yaşadığı ülkelere benzetilerek, camilerde namaz kılınmayacağı telkin edilmeye çalışılmaktadır. (dini ayrıştırıcılık)
- “Günümüzde camiler yıkılıyor, tahrip ediliyor” düşüncesi yayılarak topluma, devlete ve millete düşmanlık aşılanıyor.

Tablo 3.7:

Metin
<p>“Günümüzde İslam adını taşıyan devletlere şirk devleti demek daha uygundur. Çünkü bu devletler yüce Allah’ın ahkâmını kaldırıp yerine küfür ahkâmını tatbik ettikleri için hepsi harbi devlet hükümedirler. Bu devletlerin toprakları içinde ezan okunması, vakit namazlarının kılınması o beldeyi darul İslam yapmaz. Eğer böyle düşünecek olursak bugün dünyanın her bölgesi darul İslam olmak zorundadır. Zira dünyada ezan okunmayan, beş vakit namaz kılınmayan bir belde yok gibidir. Bugün ABD’de dahi ezan okunmaktadır. Acaba İslam düşmanı olan bir devlet bununla darul İslam mı olmaktadır? Allah hepimizi gafletten uyandırsın” (Palevi, 2008: 118).</p> <p>“Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, nasıl ki üzerinde yaşadığımız şu topraklar İslâm diyarı olmaktan çıkıp, tâğutların diyarı haline geldiyse, nasıl daru'l-İslâm tahrif edilerek daru'l-harbe inkilab etmişse, birçok Kur'anî kavram da asli manasından bütünüyle uzaklaştırılarak tahrif edilmiştir.” (Palevi, 2011: 264.</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - Zamanımızda Müslümanların yaşadığı devletler şirk devleti olarak görülmekte, bu nedenle müşriklerin yaşadığı bir ülkede yaşar gibi hareket edilmelidir mesajı verilmektedir. (tekfirle itham) - “Allah’ın ahkâmı”nın uygulanmadığı yerde bulunan camilerde ezan okunması,

- namaz kılınması önemli değildir diyerek, dini alanda ayrıştırıcılık yapılmaktadır. (ayrıştırma)
- Metne göre üzerinde yaşadığımız şu topraklar İslam beldesi değildir, küfür beldesidir. Çünkü İslam tahrif edilmiştir. (tekfir ideolojisini telkin)
 - Alt mesaj: Kuran-ı Kerim günümüz Müslümanları tarafından tahrif edilmiştir bu noktada günümüz Müslümanları Hristiyanlıkla özdeşleştirmekte, günümüzde din anlayışının bozulduğu vurgulanmaktadır.
 - Amerikan toplumu ile Müslüman toplumlar itikadi olarak aynı düzlemde görülmektedir. Ezanın Amerika’da okunması ile Türkiye’de okunmasının fark olmadığını belirtilerek, Amerika’da ezanın cami dışında okunmadığı gizlenmekte, Türkiye Müslümanları dini bakımdan tahkir edilmektedir.
 - “Dünyanın her yerinde ezan okunuyor” diyerek yanlış bilgi verilmektedir. (yanıltma, ezanı değersizleştirme)

Tablo 3.8:

Metin
<p>“Bazen tağuttan görev almak onu meşru gösterdiğinden dolayı haramdır. Mesela su anda tağuti düzenler tarafından görevlendirilmiş hocalar ve din adına kurulmuş olan diyanet teşkilatı gibi bu teşkilattan görev alan kişiler, hiçbir şirk ilkesini kabul etmeseler, 657 sayılı kanunun belirlediği sözleri söylemeseler bile toplumun nazarında tağutu meşrulaştırdıklarından dolayı en azından haram işlerler. Bazı âlimlerin fetvasına göre ise müşrik olurlar.” (Palevi, 2008: 34)</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - Yaşadığımız düzen (Türkiye) tağuti bir düzendir denilerek, mevcut düzeni meşru göstermek ve mevcut sistemden görev almak “<i>haram</i>”dır denilmektedir. (ön kabul, tekfir ideolojisi telkin), - Diyanet teşkilatı ve Cami İmamaları tağuti düzeni meşrulaştıran kurum ve kişiler olarak görülmektedir. - Türkiye’de devletten görev almak tağutu meşrulaştırdığı için memurlar ve hocalar

<p>müşrik olmuşlardır. (reddiyeci din tutumu, ön kabul, yargılama)</p> <ul style="list-style-type: none"> - İmamlar iman etse bile yaptıkları görevler haram bir eylemdir. O halde onlar müşrik kabul edilmelidir mesajı verilmektedir. - Alt mesaj: Cami hocaları eğer müşrikse sözleri dinlenmez, din önderi kabul edilemez. (telkin, tekfir, tezyif) - Açık mesaj: 657 devlet Memurları Kanunu'na tabi olmak haram işlemektir.
--

Tablo 3.9:

Metin
<p>“Bu ümmetin ortak noktası ne aynı zamanda yaşamaları ne de aynı ırktan gelmeleridir. Allah'ın hükmü hangi zeminde hâkim ise, bu ümmetin vatanı o bölgedir. İslâm akidesine inanan kimselerin ümmet olma vasfı aynı akide üzerinde birleşmelerinden başka bir şey değildir. Zira ümmeti ümmet yapan asıl nokta, ırk, renk, dil ve cins birleşmesi değil, akide birleşmesidir.” (Palevi: 2014: 307).</p> <p>“Üzülerek belirtmekte fayda vardır ki, bugün İslâm ümmeti bütünüyle parçalanmış durumdadır. Üzerinde beraberce yaşadıkları bir karış toprak parçasına dahi sahip değildir bugün İslâm ümmeti Müslüman fertlerin üzerinde yaşadıkları toprak parçaları bütünüyle kâfirlerin ve mürtecilerin kontrolü altına geçmiştir. Müslümanlar arasında ne bir inanç birliği, ne de ortak hareket etme fikri kalmıştır.” (Palevi: 2014: 309).</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - Zamanımızda farklı İslam ülkelerinde yaşayan Müslümanlar ümmet olarak kabul edilemezler denilerek mesaj alıcılarına dini ayrıştırıcılık empoze edilmektedir. - Müslümanlar parçalanmıştır, dağınıktır ve kafirlerin hükmü altındadır denilerek genel bir kötümserlik öne çıkarılmaktadır. - Müslüman bildiğimiz ülkeler kafirlerin elindedir mesajı verilerek Türk toplumu genelleyici bir küfürle itham edilmektedir. - Allah'ın hükümleri uygulanan yerler ancak ümmet içinde değerlendirilebilir. - Alt mesaj: günümüzdeki siyasi yönetimler din dışındadır mesajı verilmektedir. - Alt mesaj: Şu an dünyanın farklı ülkelerinde Allah'ın hükümleri uygulanmadığı için Müslümanların vatanı yoktur. (vatansızlık, azınlık psikolojisi)

- Gerçek ümmet Palevi'nin öngördüğü akide etrafında birleşenlerden oluşur.(grubunu yüceltme – grup haricindekileri dışlama, kurtuluşa eren fırka)

Tablo 3.10:

Metin
“Hukuk ve kanun meselesi gerçekten çok önemlidir. Allah'ın indirdiği hükümlerin dışında yeni kanun ve hukuk sistemleri tespit etmek küfürdür. İslâm'dan çıkmaktır. En azından her Müslümanın görevi bu tür beşeri sistem ve kanunları kalbiyle de olsa kabullenmeyip rıza göstermeyerek reddetmesidir.” (Palevi: 2011: 20).
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - Allah'ın hükümleri dışında yeni kanun ve hukuk sistemleri tespit etmek küfürdür. - Alt mesaj: Şu anda bulunduğumuz hukuk sistemleri küfür sistemlerdir (sistem tekfirciliği, düzen karşıtlığı, dini ayrıştırıcılık). - Günümüzdeki beşeri sistemlerin kanunları kabul edilmemelidir.(alt mesaj: kuralsızlık, reddiyecilik)

Tablo 3.11:

Metin
“Hocam bugüne kadar yaptığımız derslerimizden artık iyice anlaşılmiştir ki, bizler bugün açık bir şekilde şirk toplumunda yaşamaktayız. Özellikle devlet düzeninde şirkin hakim olması yasama dair bir çok sorunları da gündeme getirmektedir. Zira bugün halkı yönetenler hiçbir hususta Allah'ın indirdiklerine itibar etmiyorlar. Bundan dolayı birçok noktada olumsuz şeylerle karşılaşabiliyoruz. Biz bu dersimizde bu konularla ilgili sorularımızı size yöneltmek istiyoruz. Bunlardan ilki günümüz tağutlarının mahkemelerinde muhakeme olmaktır. Acaba günümüz tağutlarının mahkemelerine yapılan her türlü müracaat sahibini dinden çıkararak bir amel midir? Müslüman bir kimse elindeki tüm imkânları kullanarak bu mahkemelere muhakeme olmaktan kaçınmalıdır.” (Palevi: 2008: 159)
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - “Bugün açık bir şekilde tağutların hüküm sürdüğü şirk toplumunda yaşamaktayız” ifadesiyle peşin hüküm verilerek günümüz toplumu “şirk toplumu” görülmektedir. (önkabul) - Metne göre yaşadığımız düzen şirk düzeni kabul edildiği için bu şirk düzeni Müslümanlara sorun yarattığına hükmedilmektedir. Bu anlamda yaşanan sorunlar

Palevi'nin kendi anlayışından değil, sistemden kaynaklanmaktadır. (yansıtma)

- Günümüz yöneticileri “*Allah’ın indirdiklerine itibar etmiyorlar*” denilerek doğrudan tekfir edilmektedir.
- Müslümanlar mevcut hukuka uymamalıdır mesajıyla, sistem karşıtlığı ve hukuki reddiyecilik telkin edilmektedir.
- “*Acaba mahkemeye başvurmak dinden çıkararak bir amel midir?*” diyerek soru-cevap tekniğiyle hakim din anlayışı bulanıklaştırılmaya çalışılmaktadır.

Tablo 3.12:

Metin
<p>“Kim iman ettikten sonra küfrü gerektiren sözlerden birisini söylese ya da küfür amellerinden birini işlese dinden çıkar ve mürted olur. Zorlama olmadan küfür ilkelerini ikrar ederse, demokrasinin, laikliğin İslam dininden daha iyi olduğuna inanırsa, Aynı şekilde Allah’ın kanunlarını bırakarak yeni kanun ve yasalar çıkarmak da küfür amellerindedir. Kim hangi niyetle olursa olsun, Allah’ın kitabından bağımsız bir şekilde kanun çıkarır, yasa koyarsa o kimse kâfir olmuştur. Bu konuda İslam ümmeti icma etmiştir. Böyle bir amelde bulunan kimsenin kâfir olacağına dair Allah’ın kitabında yüzlerce ayet vardır. İslam alimleri bu ayetlere yaptıkları tefsirlerde günümüzde olduğu gibi Allah’ın kitabını terk ederek kanun ve yasa koyanların kâfir olacağını açık açık söylemişlerdir” (Palevi, 2008: 16).</p> <p>“Hanefi mezhebi alimlerinden Sadreddin Konevi “Kim küfür sözünü söylese, söylediklerine inanmasa bile kâfir olur” demektedir (Palevi, 2008: 15) Dikkat edersen sana dört mezhep alimlerinden nakillerde bulundum ve özellikle bir noktaya vurgu yapmak istedim.” (Palevi, 2008: 21)</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - Küfür söylemini yalnızca ben söylemiyorum, yüzlerce ayet var, hatta “<i>Bu konuda İslam ümmeti icma etmiştir</i>” diyerek Palevi kendi görüşünü ümmetin görüşü gibi göstermeye çalışmaktadır.(çarpıtma) - Palevi İslam alimlerinin tefsirlerinde “<i>Allah’ın kitabını terk ederek kanun ve yasa koyanların kâfir olacağını</i>” açık açık söylediklerini belirtmekte fakat bu alimlerin kimler olduğu, hangi tefsirleri yazdığı belirtilmemektedir. (gizleme) - Palevi, Konya’nın bilinen alimlerinden Sadreddin Konevi de söylüyor diyerek, sefeli görüşlerini geçmiş İslam alimlerinden desteklemeye çalışmaktadır. - Dört mezhep imamından deliller getirerek, “<i>Büyük imamlar da benim gibi düşünüyor</i>” demek istemektedir. Cümleye “<i>Bana inanmıyorsan dört mezhep imamına da mı inanmıyorsun</i>” gibi vurgu yüklemektedir. (delillendirme, atıf vererek dayanak sağlama) - Metnin alt mesajı: günümüz sistemlerinde, yasama organlarında kanun çıkarmak küfürdür.(tekfir)

Tablo 3.13:

Metin
<p>“Hasan, Ali Hocanın sözlerinden çok etkilenmiştir. Sorduğu soruya aldığı cevaplar gayet doyurucudur. Aslında hiç susmamak, Ali Hocayı hiç bırakmamak istemektedir. Ancak vakit oldukça geç olmuştur. Bir hafta sonra yine aynı gün ve aynı saatte sohbet etmeye karar verilir. Gençler birer birer evlerinin yolunu tutarlar. Hepsi gönül huzuru ile evlerine dönerler. Zira Ali Hoca uzun zamandır kafalarını karıştıran bir konuya temas etmiş ve Hocam hakikaten bizler büyük bir cehaletin içinde yüzüyormuşuz da haberimiz yokmuş”. (Palevi, 2008: 45)</p>
Söylem Analizi
<p>-Palevi metinde “<i>ben çok etkileyici konuşuyorum</i>” gibi bir vurgu yapmaktadır. (yüceltme) -Önümüzdeki hafta sohbete devam etmeliyiz mesajıyla devamlılık istenmektedir. (telkin) - Alt mesaj: hoca ile konuşmadan önce cehalet denizinde yüzüyormuşuz, Hoca bizi aydınlattı ve cehaletimiz ortadan kalktı. (kendini bilgili gösterme) - Alt mesaj: Konuşmalarım ikna edici ve inandırıcıdır. Beni dinleyenler huzur buluyor, kafalarındaki sorulara tatmin edici cevaplar buluyor. (enaniyet, kendi görüşünü yüceltme)</p>

Tablo 3.14:

Metin
<p>“Nasıl ki üzerinde yaşadığımız şu topraklar İslam diyarı olmaktan çıkıp, tağutların diyarı haline gelmişse...” (Palevi. 2014: 263) Alimlerin çoğunluğuna göre küfrün hakim olduğu beldelerde Müslümanlar gizlice bazı evlerde toplanıp Cuma ve bayram namazlarını kılmalıydılar.” (Palevi. 2014: 373)</p>
Söylem Analizi
<p>- Metne göre Türkiye İslam diyarı değildir. (önerme) - Türkiye tağutların diyarıdır. (tespit etme) - Alimlerin çoğu böyle söylüyor, sadece ben söylemiyorum. (dayamak sağlama) - Türkiye de Cuma ve bayram namazları camilerde değil küfür beldesi olduğu için evlerde gizlice kılınabilir.(telkin, dini ayrıştırma)</p>

Tablo 3.15:

Metin
<p>“Bir kimsenin laik olduğunu söylemesi, dinsiz olduğunu söylemesi demektir.” (Palevi. 2014: 93)</p> <p>“Laikliğin Türkiye’ye ilk gelişinde camiler ahıra çevrilmiştir.” (Palevi. 2014: 93)</p> <p>“Laikler devleti güçlendirecek imamlar yetiştirdiler.” (Palevi. 2014: 93)</p> <p>“İslam’ın can düşmanı olan laik sistem neden din adamı kisvesi altında görevliler tayin ediyor.” (Palevi. 2014: 255)</p>
Söylem Analizi
<ul style="list-style-type: none"> - Laiklik dinsizlik olarak önceden kabul edilmektedir. (ön kabul, tartışmalı bilgi) - Laiklik ile din karşı karşıya getirilmektedir. (eşitleme) - Ya dinsizsin ya da Müslüman’sın mizanseniyile kişi tercihle başbaşa bırakılmaktadır. (ideolojik baskılama, itikadi tehdit) - Laiklik gelince “<i>camiler ahıra çevrilmiştir</i>” denilerek laiklik yıkıcı ve zorbalıkla eşdeğer görülmektedir. (tartışmalı bilgi) - İmamlar laikliğin yerleşmesinin aracılardır. (Kötüleme) - Laik düzen, emelleri doğrultusunda imamları kullanmaktadır. (alt mesaj: O halde resmi imamlara uymayalım.) - Din adamları İslam’a değil laikliğe çalışıyor. (saptırma, tezyif) - “<i>Laiklik İslam’ın can düşmanıdır</i>”. (yüksek vurgu, karşıtlık, düşmanlaştırma)

3.3.6. DEĞERLENDİRME

Alaaddin Palevi'nin kitap ve sohbetlerinde kullandığı ifadelerde edebiyatı ve grameri iyi kullanmadığı görülmektedir. Kürt kökenli olması ve medreselerde Arapça eğitim alması nedeniyle yazın dilinin zayıf olduğu söylenebilir. Palevi yazılarında edebi yönden süslü cümleler yerine genellikle basit yapıli sade cümleler kullanmaktadır. Türkçe deyimler genelde metin içinde fazla yer almamaktadır. Palevi'nin mesaj alıcıları durumundaki kitleye bakıldığında bu durumun normal olduğu söylenebilir. Çünkü selefî anlayışlı grup üyelerinin akademik, entelektüel, kültürel ve edebi konulara uzak kalmaları nedeniyle, bu konulardaki bilgi seviyelerinin genel olarak yüksek düzeyde olmadığı gözlenmiştir.

Palevi, yazılı metinlerde ve görsel sunumlarda ayetleri ve hadisleri çok sık kullanmaktadır. Muhtemelen edebi dilinin zayıf ve gramer bilgisinin eksik olması nedeniyle metinlerde ve konuşmalarda ayet ve hadislerle konuyu renklendirmeye çalışmaktadır. Anlatacağı/yazacağı konulara, ilgili bir ayetle veya hadisle başlayarak anlatacağı meselenin Kur'an-ı Kerimde beyan edildiğini, ilahi olanı veya kutsalı vurgulamaya çalışmaktadır. Palevi'ye göre meselelerin çözümü ilk kaynaklar olan Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bulunmakta ve Palevi sadece bu gerçeği açıklamaya çalışıyor görünmektedir. O, "anlatacağım mevzular ayetler ve hadislerden başka bir şey değildir" demek istemektedir. Bu anlamda Palevi metin ve sunumlarında anlatacağı konuya dair ayetleri sıralayarak kendine dini bir zırh edindiği görülmektedir.

Palevi din anlayışında, İslam'ın ilk zamanlarındaki toplumsal alana yayılma sürecinde, İslam'ın henüz siyasal bir iktidara sahip olmadığı Mekke dönemini itibara almaktadır. Mekke dönemine mukayeseyle günümüz toplumlarını tağut, şirk, küfür, cahiliye toplumu olarak tanımladığı görülmektedir.

Palevi, 13. yüzyıldaki İbn-i Teymiyye, 19. yüzyıldaki Muhammed Şevkani ve İmam Alusi, 20. Yüzyıldaki Mevdudi ve Seyyid Kutup gibi selefî söylemin fikir önderlerini öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda Palevi'nin din anlayışı genel olarak

eklektik bir din anlayışına tekabül etmektedir. Dolayısıyla tarihsel dönemlerle yapılan toplumlar arası karşılaştırmalar Palevi'nin anakronik bir yanılığa doğru savrulmasına neden olmaktadır.

Palevi yazılarında ve konuşmalarında çoğunlukla karşıt görüşlü bir kişi ile tartışma yapar gibi mizansen oluşturmaktadır. Bu yüzden söylemlerinde karşıt bir görüşü çürütmek üzere kurgulanmış yargılayıcı cümleler kullanmaktadır. Palevi hak-batıl, iman-küfür, muvahhid-müşrik karşıtlığında bir dini retorik geliştirmektedir. Bu anlamda muhatabını etkileme, ikna etme ve düşüncesini değiştirme amacı güden retorik bir dilin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Palevi'nin söylemlerinde genellikle tartışmacı bir üslubun egemenliği söz konusudur. Palevi söylemlerinde bu tartışmacı üslubu bilerek tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Palevi'nin tartışma ve delillendirme üzerine kurduğu söylemlerle “*batıl*”ı savunan kişilerin düşüncelerini çürütmek istemektedir. Karşısında “*tağuti düzen*”in savunucusu varmış gibi bir diskur oluşturarak iddialarını ve delillerini buna göre şekillendirmektedir. Dolayısıyla O'nun yazılarında genel bir hak-batıl retoriği göze çarpmaktadır. Bu retoriğin yapılandırılmasında genelleyicilik ve indirgemecilik sık başvurulan bir yöntem olmaktadır.

Konu içinde kendi görüşlerini desteklemek için geçmiş alimlerden İbn-i Teymiyye ve öğrencisi olan İbn-i Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerinden alıntılar yapmaktadır. Alıntı yaptığı çağdaş yazarlar arasında Mevdudi, Seyyid Kutub, Abdülkadir Udeh, Said Havva, Abdülaziz Bin Baz gibi geleneksel ve modern dönem selefi yazarlar bulunmaktadır. Palevi'nin hem ayetleri ve hadisleri sık kullanması, hem de geleneksel ve modern selefi yazarları metinlerinde kaynak olarak tercih etmesi, Palevi'nin din anlayışında ilk kaynaklara dönüşü önceleyen “özcü” bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir.

Palevi'nin kayıtlı sohbetlerindeki konuşma seyrine ve üslubuna bakıldığında aktaracağı konuya hakim olduğu izlenimi vermektedir. Fakat kitaplarında, sohbetlerinde aynı ayetlerin ve aynı hadislerin sıralandığı, aynı içerikli konuların işlendiği, dolayısıyla aynı konuların tekrar edildiği görülmektedir. Bu anlamda tekrar

yöntemiyle tekfiri söylemin zihinlerde kalıcılığını sağlamaya çalıştığı söylenebilir.

Geleneksel din ilimleri bakımından vukufiyetinin bulunduğu görülen Palevi'nin entelektüel zihin ortamına uzak bir mesafede durması nedeniyle modernliğin gerisinde ya da modern dünyanın karşısında kaldığı söylenebilir. Her gün yeni dini-toplumsal sorunların ortaya çıktığı, yeni ve farklı fikirlerin tartışıldığı günümüz entelektüel ortamlarından uzak kalması ve kendini sadece din ilimleri alanına hapsetmesi Palevi'nin en önemli toplumsal handikabını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çağdaş dünyada mikro ölçekte görebildiğimiz Palevi'nin din ve devlet anlayışlarını zihinsel bir gettolaşma olarak değerlendirmek mümkündür.

Palevi'nin yargılayıcı ve ayrıştırıcı söylemine rağbet eden kişiler mikro ölçekte toplumda var olsa bile, bu söylem en nihayetinde toplumun genelinde kabul görmeyeceği, toplumda bir iticiliğe neden olacağı tahmin edilebilir. Çünkü bu katı din söyleminin işaret ettiği dünya, modern dönem toplumunun katlanamayacağı bir dünyadır. Şöyle ki; Alaaddin Palevi'nin toplum anlayışının yönetimde egemen olduğunu varsaysak acaba nasıl bir toplumla karşılaşırız? Bu yönetim anlayışı nasıl bir toplumsal tip ortaya çıkarır? Palevi'nin öngördüğü toplumda ya müminsindir, ya müşrik. İnsan ya Allah'a tabi olur, ya da şeytana. Örneklerini son yıllarda Ortadoğu'da gördüğümüz bu katı Selefî anlayış din, mezhep, ırk olarak birbirinden bölünmüş bir coğrafyaya ne kadar katkı yapabilir? Parçalanmışlığıyla göze çarpan İslam coğrafyasına bütünleşme adına bu Selefî anlayış neler sunabilir? Diğer taraftan İslam ülkelerinde bu selefî anlayışın egemenliği insanların İslam dinine yaklaşmasını mı sağlayacaktır, yoksa uzaklaşmasına mı neden olacaktır? Modern akla, kültüre, tarihe ve toplumsal kazanımlara yer vermeyen bu katı selefî din anlayışı, Müslüman dünyasının yüzyıllardır birikmiş siyasi ve toplumsal problemlerini ne kadar çözebilir? Bu anlayışın toplumdaki egemenliği Müslüman dünyasının mı işine yarayacaktır, yoksa emperyalist ülkelerin mi? Bu sorulara vereceğimiz sağduyulu cevaplar, selefî din anlayışlarının modern toplumlarda kendisine ne kadar zemin bulabileceği ile ilgili ipuçları verebilir.

SONUÇ

Bu araştırmada modern dönemde din anlayışlarında görülen farklılaşma olgusu incelenmiş, dini farklılaşma olgusunu anlamak amacıyla, Konya merkezinde faaliyetlerini sürdüren selefi kökenli bir grup üzerinde nitel araştırma gerçekleştirilmiştir.

Tarihe, zamana, coğrafyaya, toplumlara ve kişilere göre farklılık gösteren din anlayışlarını, geleneksel ve modern din anlayışları gibi kategorilere ayırmak mümkündür. Geleneksel ve modern yaşam öğelerinin birbiri ile i içe geçtiği ve harmanlandığı günümüz Türk toplumunda, dini farklılaşma biçimleri farklı uçlara doğru savrulabilmektedir. Bu noktada Türkiye'deki din anlayışları siyasi ve toplumsal şartların etkisiyle bazen katı bir radikalleşme eğilimine, bazen de ılımlı ve seküler dini yapılara dönüşebilmektedir.

Toplumdaki din anlayışları aşırı-ılımlı, radikal-modern, tutucu-ilerici gibi bakış aışına göre değişen farklı dikotomilerle tanımlanmaya çalışılmaktadır. Sınıflandırmaya yönelik kabaca yapılan bu tanımlamaların objektifliği, gerçeğe yakınlığı detaylı araştırmalarla ancak mümkün olabilmektedir. Bu anlamda elinizdeki çalışmada son yıllarda gündemi meşgul eden, dinin katı bir anlaşılma biçimi olarak nitelendirdiğimiz selefilik anlayışları incelenmiştir.

Daha çok dinin aslına, özüne, naklin indirildiği zamana dönmeyi söylem haline getiren selefilik anlayışları, kökleri eski zamanlarda bulunmakla birlikte, 19. yüzyıldan sonra Müslüman toplumlarında yeniden kendine zemin bulmaya başlamıştır. Söz konusu yüzyılın sonlarında modernleşme ve Batılılaşma hareketlerine dini tabanlı bir tepki olarak ortaya çıkan selefilik anlayışları iki bölüme ayrılmaktadır. İlkinde, İslam dünyasının görece geri kalmışlığına ve İslam lkelerinin Avrupa devletleri tarafından işgaline karşı din, bilim ve toplumsal alanlarda ihya, ıslah ve tecdid fikrini önceleyen Abduh, Afgani ve Reşid Rıza'nın şekil verdiği selefilik anlayışı bulunmaktadır. İkincisinde ise 20. yüzyılda İslam lkelerinde

sömürünün ve emperyalizmin yaygınlaşması, milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin dünya ölçeğinde egemenliğini kurmaya başlamasıyla Ortadoğu, Pakistan ve Hindistan'da ortaya çıkan, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi isimlerin öncülük ettiği hilafet, İslam devleti gibi söylemlerin şekillendirdiği selefilik anlayışı bulunmaktadır.

Bu çağdaş selefî anlayışlar, Osmanlı devletinin yıkılması, hilafetin kaldırılması, dinden bağımsız devlet düzeninin oluşturulması, laiklik uygulamalarının peyderpey hayata geçirilmesi, din dilinin Türkçeleştirilmesi gibi bir dizi hadisenin etkisiyle Türkiye'de kendisine zemin oluşturmuştur. Fakat selefilik anlayışları asıl tabanını 1960'lardan sonra İslam ülkelerinden yapılan tercüme vasıtasıyla meydana getirmiştir.

Türkiye'de 1950'lerden sonra şehirleşmenin artması, okuma-yazmanın yaygınlaşması, demokratikleşmenin ivme kazanması gibi gelişmeler sonucunda, geleneksel dindar kesim entelektüel bir yapıya doğru evrilmiştir. Tek parti dönemindeki baskıdan azade olan ve siyasi düzlemde sağ kanatta bütünlük arz eden İslami kesim, 1960'lardan sonra hem dini anlamda, hem de siyasi anlamda farklılaşmışlardır. Bazı dini gruplar cemaat ve tarikat yapılarında, bazıları ise aktivist-İslamcı çevrelerde öbeklenmişlerdir. Daha çok aktivist-İslamcı camiada Ortadoğu kökenli selefî din anlayışı kendisine taban bulmuş, modern devlet sistemine, halk egemenliğine ve demokrasiye tepkisel bir din söylemi kullanmaya başlamışlardır. Mısır ve Pakistan gibi sömürge tecrübesi ve trajediler yaşamış İslam ülkelerindeki selefî kökenli yazarların düşünceleri ve söylemleri kullanılarak, mevcut devlet yönetimi ötekileştirilmeye çalışılmış, "küfür düzeni" gibi tanımlamalar yapılmaya başlanmıştır. Daha çok aktivist-siyasal İslamcı gruplarda görülen bu aşırı din söylemleri 1979'da gerçekleşen İran devrimi ile yükselme eğilimi göstermiştir. Ardından 1980'de yapılan askeri darbe ile sağ ve sol cemahta aşırı söylem kullanan bütün ideolojik fraksiyonlarla birlikte aktivist-İslamcı gruplar da alaşağı edilmiştir. İslamcı kesimdeki bu aşırı selefî din söylemi, 1990'larda Özal döneminin getirdiği ekonomik refahla birlikte, neo-liberalizm, demokrasi, özgürlük, eşitlik, çok kültürlülük, bir arada yaşama gibi düşüncelere doğru evrilmiştir. Siyasal alanda da

güçlenen İslamcı kesim devlet ve toplumla entegre olmaya başladığı zaman muhalif devlet söyleminden, devleti sahiplenmeye doğru yeni bir aşamaya geçmiştir.

28 Şubat darbe süreçleri siyasal-İslamcı yapıların din söylemini kesintiye uğratmıştır. 2002 yılından sonra muhafazakar-demokrat bir çizgide konumlanan Ak Parti iktidarıyla birlikte bu gruplar, budanan ağacın filizlenmesi gibi yeniden gürbüzleşmişlerdir. Bu dönemde liberal bir söylem kullanan farklı yapılardaki dini gruplar, Avrupa Birliği'ne uyum politikaları ile birlikte kurumsallaşarak toplumsallaşmış, devlet ile bütünüyle barışmışlardır. Bunun yanında İslami kesimin 1970 ve 80'lerdeki devlete ilişkin muhalif söylemi buharlaşmış, devlet katmanlarını bırakmak istemeyen bir karaktere dönüşmüştür.

Günümüz toplumunda aşırı veya ılımlı karakterli farklı yapılardaki dini kesimler liberal ortamın verdiği güvenle farklı biçimlerde tavırlar geliştirmişlerdir. Çok partili dönemden bu yana merkeze yakınlaşmaya çalışan ve kitlesel olarak geniş tabanı bulunan cemaatler, tarikatlar, aktivist-siyasal İslamcılar toplumsal yapıları gereği iktidarla araçsal ilişki içerisine girmişler, nihayetinde siyasallaşma eğiliminde olmuşlardır. Diğer taraftan toplumun alt katmanlarında veya toplumun kenarında bulunan selefi kökenli küçük gruplar, siyasetten ve iktidar ilişkilerinden uzak durmakla birlikte, kendi kabuklarından dışarı çıkmaya başlamışlardır. Dolayısıyla bu gruplar yavaş yavaş toplumsallaşma eğilimi göstermişler, devlet organları ile dolaylı yönden ilişki içine girmeye başlamışlardır. Bu sosyolojik durum araştırmanın örneklemini oluşturan Alaaddin Palevi grubunda da gözlenmiştir.

Tepkisel selefi din anlayışını sürdüren Alaaddin Palevi'nin, modern aklın kullanımını, felsefeyi, moderniteyi bütünüyle reddetme eğiliminde olduğu söylemlerinde görülmektedir. Palevi'ye göre modern zamanların devletleri, kurumları ve kanuni uygulamaları, Müslümanları dinden uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle bütün devletler, kurumlar ve kanuni uygulamalar dinden uzaklaştıran, dini bozan modern düşmanlar olarak görülmektedir. Palevi'nin düşüncesinde İslam'ın ilk dönemindeki siyasi, ekonomik ve toplumsal hayat dini bir çerçeve içinde kutsallaştırılmaktadır. Palevi'ye göre, İslam dini İslam'ın ilk dönemindeki gibi anlaşılmalı ve yaşanmalıdır. Bu anlamda Palevi'nin anlayışında asr-ı saadet

dönemine bir öykünme, “altın çağ”a bir özlem ve geri dönme arzusu dikkat çekmektedir.

Palevi gerek dini, gerek dünyevi konularda görüşünü beyan ederken insanları iman ve küfür karşıtlığında değerlendirmektedir. Palevi'nin anlayışında dinin dışında bir alan yoktur. Dine bir filtre işlevi yüklenerek bütün toplumsal kurumlar bu filtrelemeye tabi tutulmaktadır. Bu filtreden geçebilenler iman tarafında, geçemeyenler küfür tarafında konumlandırılmaktadır. Bu anlamda, modern dünyanın siyasi, ekonomik, kültürel yapıları din dairesinin dışında tutulmakta, nihayetinde küfürle ilişkilendirilmektedir. Bu yapıların küfürle ilişkilendirilmesinde tekfir, tağut, şirk, belam gibi kavramlar kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavramların yoğun olarak kullanıldığı Palevi'nin din söylemi, toplumu bütünleştirmekten ziyade, toplumda ötekileştirme ve ayırıştırma görevi icra etmektedir.

Palevi'nin din söyleminde tevhid anlayışı öne çıkarılmaktadır. Tevhidin sınırları, hatalı ve eksik bir bağlama çekilerek daraltılmaktadır. Bu anlamda iman konusu daraltılırken, küfür konusu genişletilmektedir. Dolayısıyla O'nun tevhid anlayışı beraberinde sefilik anlayışının siyasallaşmasını getirmiş, bütün çağdaş siyasal ve toplumsal uygulamalar tevhidin, yani dinin dışında tutulmuştur.

İslam'ın ilk dönemindeki sefil anlayışı, dinin temel kaynaklarının anlaşılmasında sağlıklı İslami bilgilere ulaşmamızı sağlayan, sahabe, tabiin ve ilk dönem İslam alimlerini kapsayan bir halkayı teşkil eder. Palevi'deki sefilik anlayışını ise İslam'ın ilk dönemindeki sefil halkasını, sefil alimlerini araçsallaştırarak, gerektiğinde istismar ederek kendi din anlayışını meşrulaştırmaya çalışan katı bir din anlayışı olarak görmek mümkündür. Palevi, ilk dönem İslam kaynaklarındaki geniş rivayetler zincirinden seçmecî bir tavırla sefilî-tekfircî bir dindarlık tipi oluşturmaktadır. Modern dünyaya düşmanca bir tavırdan beslenen bu dindarlık anlayışı kültürü, tarihi dışlayan, ötekileştirici, çatışmacı, bir yapı arz etmektedir.

Palevi'nin tarihin farklı dönemlerinde yaşamış alimlerden fikir olarak faydalandığı görülse bile, din ve dünya tasavvuru bu alimler gibi evrensel olmayıp,

sınırlı bir alana hitap etmektedir. Çünkü Palevi, bu alimlerin ilim ve fikir dünyasının sadece belli bir kısmı ile meşgul olmaktadır. Bu nedenle katı selefi din anlayışına sahip Palevi grubu yalnızca küçük bir kitleyi etkileyebilmektedir. Günümüzde ideolojik bakımdan birbirine çok benzeyen fakat bir arada barınamayan farklı selefi gruplar bulunmasına rağmen, bu grupların toplumsal olarak yaygınlaşamamaları geçmiş İslam alimlerindeki dini-fikri derinliği ve dünya tasavvurunu yakalayamamalarıyla açıklanabilir.

Alaaddin Palevi'nin din anlayışındaki ötekileştirici ve ayrıştırıcı din söylemi, Hanefi-Maturidi anlayışın egemen olduğu Konya'da kitleselleşme ihtimali düşük görünmektedir. Konya'nın tarihi, dini ve kültürel yapısının esnekliğinden dolayı farklı ve aşırı fikirlerin yaşamasına izin verdiği bilinmekle birlikte, bu aşırı fikirlerin kitlesel anlamda büyümesine izin vermeyeceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla dış referanslı katı dinsel-ideolojik fikirler selefi gruplar tarafından zaman zaman Türkiye'de gündem oluştursa bile, toplumun genelinde yaygınlık kazanabileceğini söylemek şimdilik afaki bir değerlendirmedir. Ortadoğu referanslı selefi din anlayışları post modern dünyanın koşullarında küçük kozalar halinde toplumun alt katmanlarında yaşam alanı bulsalar bile yüzyılları alan tarihi süreç içerisinde oluşmuş hakim Sünni-Hanefi-Maturidi din anlayışı bu ayrıştırıcı akımlara izin vermemektedir. Selçuklular, Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti Sünni-Hanefi-Maturidi anlayışını devletin ve toplumun devamlılığı açısından desteklemiş ve tekfirci (vehhabilik), batini(Şiilik), ezoterik akımların toplumda yaygınlaşmasını engellemiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin toplumsal yapısı aşırılığa varan dış kaynaklı dini ve siyasi söylemleri zamanla kendi içinde erittiği gibi, aşırı din söylemi kullanan selefi akımları da kendi içinde eritebileceği ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- ABAY**, Muhammet (2012). Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 10, Sayı 19-20, ss. 231-301
- AFGANİ**, Cemaledin ve Muhammet ABDUH (1987). **Urvetu'l Vuska**, (çev. İbrahim Aydın) İstanbul: Bir Yayıncılık
- AKGÜL**, Mehmet (1999). **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya: Çizgi Kitabevi
- AKGÜL**, Mehmet (2012). "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", (Editör: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu). **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yay. ss. 181-210
- AKGÖNÜL**, Saim (2010). Fransa'da Türkiyeli olmak: Yerel Kimlik, Din ve Etnisite, (Editör: Rasim Özgür Dönmez, Pınar Enneli, Nezahat Altuntaş) **Türkiye'de Çatışan-Kesişen Etnik ve Dinsel Kimlikler**, İst.: Say Yayınları.
- AKDOĞAN**, Ali (2002). "Değişim Sürecinde İslami Algılamalardaki Farklılaşmaların Sosyolojik Etüdü", **Ekev Akademi Dergisi** Yıl: 6 Sayı: 13
- AKGÜN**, Birol, Gökhan BOZBAŞ (2013). "Arap Dünyasında Siyasi Selefizm Ve Mısır Örneği", **Akademik Ortadoğu Dergisi**, c.7 No 2,
- AKIN**, Mahmut Hakkı (2017). "Türkiye Modernleşmesi Karşısında Dini Gruplar", **İnsan & Toplum**, 7(1), 2017, 1-24.
- AKYÜZ** Niyazi, İhsan ÇAPCIOĞLU (2011) **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, (3. Baskı) Ankara: Cantekin Matbaacılık.
- ALTINTAŞ** Hayrani (1986) **Tasavvuf Tarihi**, Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları, No:171, Ankara Üniversitesi Basımevi
- ALTUNTAŞ**, Nezahat (2007). "Siyasal İslam, Milliyetçilik ve Terör", **Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Cilt 25, Sayı 2, s. 267-294
- AŞKIN**, Deniz (2018). **Din, Gelenek ve Modernleşme - Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydalar**, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- ATASEVEN**, Burçin (2012). "Nitel Bilimsel Araştırmalarda Veri Kalitesinin Önemi" **Marmara Üniversitesi İ.İ.B. Dergisi** Cilt 33, Sayı 2, ss.543-564
- ATAY**, Tayfun (1996). **Batıda bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kıbrısı Örneği**, İstanbul: İletişim Yay.
- AYDIN**, Mehmet S. (2000). "Muhammet İkbal", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 22, sayfa: 27-23 Ankara: Diyanet Yayınevi
- AYDIN**, Hüseyin (2003). "İbn-i Teymiyye'ye Göre Kelam Ve Kelamcılar", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4(11). s.211-233
- AYDINALP**, Halil (2013). "Bir Karşıt Kültür Unsuru Olarak Türkiye'de Çağdaş Tekfircilerin Dini Hayata Bakışı ve Anlamları", **Toplum Bilimleri Dergisi**, Temmuz sayı: 7, ss. 27-50
- AYDINALP**, Halil (2014). "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak" **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 46, ss. 5-36
- ATACAN**, Fulya (1990). **Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler**, İstanbul: Hilal

- yay.
- BAKTIAYA**, Adil (2009). **Osmanlı Suriye'sinde Arapçılığın Doğuşu - Sosyo-Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**, İstanbul: Bengi Yayınları.
- BALTACIOĞLU**, İsmayıl Hakkı (1956). "Türkiye'de Din Anlayışı", *Din Yolu Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 1
- BİRİŞİK**, Abdülhamit (2013). "Mevdudi İslamcılığının Türkiye'ye Giriş Biçimi ve Türkiye İslamcılığına Etkisi", İ. Kara, A. Öz., (Ed.). **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, (1. bs.). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- BULUT**, Yücel (2005). "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık** içinde, Cilt 6, , Edit: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, 2. Baskı, İst: İletişim yay.
- BÜYÜKKARA**, Mehmet Ali (2004). **Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- BÜYÜKKARA**, Mehmet Ali (2012). "Vehhabilik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cilt, 42, ss.611-615, Ankara: Diyanet Yayınevi
- BÜYÜKKARA**, Mehmet Ali (2016). **Çağdaş İslami Akımlar**, 4. Baskı, İst.: Rağbet Yay.
- BÜYÜKKARA**, Mehmet Ali (2019). "**Ehl-i Sünnet Müslümanların Ana Yoludur Fakat Bizzat Din Değildir.**", <https://www.dusuncemektebi.com/d/181715/mehmet-ali-buyukkara-ehl-i-sunnet-muslumanlarin-ana-yoludur-fakat-bizzat-din-degildir>. E.T. :11.04.2019
- BODUR**, Hüsnü Ezber (2003). "Vahhabi Hareket Ve Küresel Terör" , **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 2, ss.7-20
- CANATAN**, Kadir (2002). "Etkileşimin Yörüngesinde Çağdaş Siyasal İslam Düşüncesinin Gelişim Seyri, **Bilgi ve Düşünce**, sayı 3, ss.31-38.
- CÜNDİOĞLU**, Düccane (1998). **Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi**, İst. : Kitabevi Yay.
- COOK**, Michael (2005). "Muhammed b. Abdülvehhab", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 30, ss. 491-492, Ankara: Diyanet Yayınevi
- ÇAKIR**, Abdülhamit (2014). **Söylem Analizi**, Konya: Palet Yay.
- ÇAĞATAY**, Neşet (1972). **Türkiye'de Gerici Eylemler**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- ÇEÇENİSTAN DERGİSİ**, (1996). Sivas çeçen Kafkasyalılar Derneği, yıl, 1996, sayı: 2, Sivas.
- ÇEĞİN**, Güney (2018). "Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği", (Editör: Tanıl Bora, Kerem Ünüvar), **Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları**, 3. Baskı, İst.: İletişim Yay., 9-31
- CELİK**, Celaleddin (2012). "Göç, Kentleşme ve Din", (Editör: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu). **Din Sosyolojisi El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yay. ss. 297-306
- CELEBİ**, Nilgün (2007). **Sosyoloji Notları**, Ankara: Anı Yayınları
- ÇİFÇİ**, Osman Zahit (2012). **Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DEMİR**, Hilmi (2015). "*Diyanet Camisinde Selefi Vehhabi Propaganda*", <http://www.21yyte.org/tr/arastirma/teostrateji->

- arastirmalarimerkezi/2015/05/03/8190/diyanet-camisinde-selefi-vehhabi-propaganda (E.T.: 03.05.2015)
- DEMİRCİ**, Kürşad (1994). “Deccal”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 9, sayfa: 69-72
- DURKHEIM**, Emile (1984). *The Division of Labour in Society*, 2. Baskı
- DİNÇKAN**, Yunus (2014). “*Kıymetli Bir İlim Ehli: Alaeddin Palevi Hoca*” <https://ummetislamblog.wordpress.com/2014/02/23/kiymetli-bir-ilim-ehli-alaeddin-palevi-hoca/>
- DOĞAN**, Abdullah (2015) "Gülen'i eleştirince PDY bana kumpas kurdu" <http://aa.com.tr/tr/turkiye/guleni-elestirince-pdy-bana-kumpas-kurdu/495324> E.T.: 23.12.2015
- DOĞAN**, Mehmet (1994). **Büyük Türkçe Sözlük**, 10. Baskı, Ankara: Ülke Yayınları.
- ELÇİ**, Mehmet Sadık (2010). “Son Dönem Âlimlerinden Molla Sadrettin Yüksel Ve Fetvâları”, yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ELMAS**, Yusuf (2008) “Hizbu’t-Tahrir ve Ercümen Özman’ın Siyasi ve Dini Görüşleri”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Elazığ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Elazığ
- ESPOSITO**, John L., (2002). **İslam Tehdidi Efsanesi**, (Çev.: Ö. Baldık, A. Köse, T. Küçükcan) İstanbul: Ufuk Kitapları.
- ESPOSITO**, John L. (2003). **Kutsal Olmayan Savaş**, Çev.: N. Yılmaz, E. Yılmaz, İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitapları.
- FIĞLALI**, Ethem Ruhi (1997). “Hariciler”: *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 16, sayfa: 169-175 Ankara: Diyanet Yayınevi.
- FIĞLALI**, Ethem Ruhi (1993). “Dar’un Nedve”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 8, sayfa: 555-556 Ankara: Diyanet Yayınevi.
- FINDLEY**, Carter V. (2017). **Modern Türkiye Tarihi, İslam Milliyetçilik ve Modernlik**, (çev. Güneş AYAS), 6. Baskı, İst.: Timaş Yay.
- FREYER**, Hans (1964). **Din Sosyolojisi**, (Çev: Turgut Kalpsüz) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- GENCER**, Bedri (2014). **İslam’da Modernleşme**, 3. Baskı, İst:Doğu-Batı yay.
- GÖLE**, Nilüfer (2011). **Melez Desenler**, 4. Bas. İst., Metis Yay.
- GÖRGÜN**, Tahsin (1999). “İbn-i Haldun”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 19, sayfa: 543-555 cilt: 16, sayfa: 293-301
- GÖRGÜN**, Hilal (2009). “Seyyid Kutub” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 37, sayfa: 64-68 Ankara: Diyanet Yayınevi
- GÜNGÖR**, Erol (1982). **İslam Tasavvufunun meseleleri**, İst.:Ötüken Yay.
- GANİM**, İbrahim El-Beyyümi (1997). “Hasan el-Benna” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 16, sayfa: 307-31
- GÜNER**, Selda, (2012). “Osmanlı Söyleminde Birinci Vehhabi-Suudi Hareketi”, **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, sayı: 17, ss.83-100
- GÜNAY**, Ünver (1982). “Din ve Toplumsal Farklılaşma”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 5. ss.71-86
- GÜNAY**, Ünver ve Vehbi ECER (1999). **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, No:112
- GÜNAY**, Ünver (2002). **Din Sosyolojisi**. (5. baskı) Ankara: İnsan Yayınları.

- GÜNAY**, Ünver (2005). “Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet Ve Din Sempozyum”, Kahramanmaraş, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü**, s.11-41,
- GÜNAY**, Ünver (2006). “Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi” **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** Sayı : 21, ss.509-542.
- HANÇERLİOĞLU**, Orhan (1986). **Toplumbilim Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi
- HARMAN**, Ömer Faruk (1992). “Bel‘am b. Bâûrâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 3, sayfa: 389-390 Ankara: Diyanet Yayınevi
- HASSAN**, Riaz (2010). **Müslüman Zihinler**, (çev:Ergin Çenebaşı) İstanbul: Doğan kitap
- HÜSEYİN**, Fuad (2014). **Zerkavi, El- Kaidenin İkinci Kuşağı**, çev. Defne Bayrak, İstanbul: Küresel Kitap,
- HÜSEYİN**, Muhammet (2000). **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, çev:Sezai Özel, İstanbul: İnsan Yay.
- İBN-İ HALDUN** (1982). **Mukaddime**, Cild I, (çev. Süleyman Uludağ), 1. Baskı, İst: Dergah Yay.
- KARA**, İsmail (1997). **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I**, 3. Baskı, İst.:Kitabevi Yay.
- KARA**, İsmail (2009). **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam**, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yay.
- KARA**, İsmail (2014). **Din ile Modernleşme Arasında**, 4. Baskı, İstanbul: Dergah Yay.
- KARA**, İsmail (2016). “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Prof. İsmail Kara ile söyleşi” <https://www.youtube.com/watch?v=QZQ-GAap2xI> Medyascope Söyleşi yayın tarihi 20.06.2016
- KARACA**, Mehmet (2012). “Farklılaşma, Bütünleşme Ve Birlikte Yaşama Üzerine”, **Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi**, sayı 18, ss. 226-238
- KARACOSKUN**, Mustafa Doğan ve İbrahim EFE (2015). “Grup Kimliği Ekseninde Gelişen Dinî Söylem Ve Davranışlara İlişkin Psikososyal Çözümlemeler.” **Toplumsal Birliğin Güçlendirilmesinde Dinî Söylemin Önemi** içinde, Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliği, ss. 309-322, Gaziantep Üniversitesi Kongre ve Kültür Merkezi
- KARAMAN**, Hayreddin (1994). “Cemaleddin Afgani” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 10, sayfa: 456-466, Ankara: Diyanet Yayınevi
- KARPAT**, Kemal (2010). **Türk Demokrasi Tarihi**, İst.: Timaş Yay.
- KENTEL**, Ferhat (2005). “1990’ların İslâmî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller ” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık** içinde, Cilt 6, , Edit: Tamlı Bora, Murat Gültekingil, 2. Baskı, İst: İletişim yay.
- KILIÇ**, Fatih (2017). "Reşîd Rızâ", **İslam Düşünce Atlası**, <https://www.islamdusunceatlası.org>
- KIRBAŞOĞLU**, M. Hayri (2009). “Ehl-İ Hadis–İmam Şafii Çizgisinin Çağdaş İz Düşümü: Selefilik” Sempozyum sunum metni, 16.07.2009, <http://ahmedhoca.blogspot.com.tr> , E.T.: 13.11. 2015
- KIRAY**, Mübeccel (1999). **Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme**, I. Baskı Ankara: Bağlam Yayınları

- KOCA**, Ferhat (2015) “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği” **Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi**, cilt 1, Sayı 1-2, ss. 15-70
- KONGAR**, Emre (1971) . “Toplumsal Değişme”, **Amme İdaresi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 1, ss.63-90
- KOYUNCU**, Ahmet (2011). “1980’den Sonra Kente Göç Edenlerin Tutunma Yolları: Konya Örneği”, Doktora Tezi, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Konya.
- KÖKER**, Levent (2006). “Liberal Muhafazakarlık ve Türkiye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakarlık** içinde, Cilt 5, (Edit: Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İst: İletişim yay. ss.: 274-291
- KUTUP**, Seyyid (1980). **Yoldaki İşaretler**, İstanbul: Hicret Yay.
- KUTLU**, Sönmez (2016). **Çağdaş İslami Akımlar ve Sorunları**, 4. Baskı, Ankara: Fecr Yay.
- LEWIS**, Bernard (1993). **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, (Çev. Metin Kıratlı) 5. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MARDİN**, Şerif (1991). **Türkiye’de Din ve İdeoloji**, 1. Baskı, İst.: İletişim Yay.
- MARDİN**, Şerif (1999). **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 6. Baskı, İst.: İletişim Yay.
- MAVİŞ**, Nazım (2017). **Türkiye’de İslamcılığın Değişen Siyasal Dili**, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara
- MERTOĞLU**, M. Suat (2010). “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslam’ına”, **Divan Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi** cilt 15 sayı: 28 ss.69-113
- MERT**, Nuray (2005). “**Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış**”, (Edit: Yasin Aktay) Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 6, İst. İletişim Yay.
- MÜCAHİT**, Huriye Tevfik (1995). **Farabi’den Abduh’a Siyasi Düşünce**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz yayıncılık.
- BİLGİN**, Nuri (2014). **Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi**, Teknik ve Örnek Çalışmalar (4.baskı) Ankara: Siyasal Kitabevi.
- OKAY**, M. Orhan ve M. Ertuğrul DÜZDAĞ, (2003). “Mehmet Akif Ersoy” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 28, sayfa: 432-439
- ÖZ**, Mustafa (2005). “Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman et-Temimi en-Necdi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 30, sayfa 492-494
- ÖZ**, Mustafa (2010). “”Şia” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 39, sayfa: 111-114
- ÖZCAN**, Azmi (2001). “İslamcılık” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 23, sayfa: 60-63
- ÖZTÜRK**, Mustafa (2012). “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, **Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi (TYB AKADEMİ)**, sayı: 4, ss.:11-54
- ÖNGÖREN**, Reşat (2011a). “Tasavvuf” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 40, sayfa: 119-126 Ankara: Diyanet Yayınevi.
- ÖNGÖREN**, Reşat. (2011b). “Tarikat ” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 40 sayfa: 95-105
- ÖZERVARLI**, Mehmet Sait (2008). “Reşid Rıza”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cild:35, 14-18 Ankara: Diyanet Yayınevi.
- ÖZERVARLI**, Mehmet Sait (2009). “Selefiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Cild:4, 399-402. Ankara: Diyanet Yayınevi.
- ÖZET**, İrfan (2018). “Söylem Analizinin Kuramsal Boyutu ve Özgün Bir Modeli”

https://www.academia.edu/9218637/S%C3%B6ylem_Analizinin_Kuramsal_Boyutu_ve_%C3%96zg%C3%BCn_Bir_Modeli, E.T. 15.01.2018

ÖZET, İrfan (2018). “**Kentli Muhafazakârlarda Habitus Dönüşümü: Fatih Ve Başakşehir Örneği**”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**.

PARSONS, Talcott (1985). *On Institutions And Social Evolution: Selected writings*. Chicago: University of Chicago Press.

PALEVİ, Alaaddin (2008). **Mühim Soruların Cevabı**, Konya: Nokta Ofset Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2010). <https://tevhiditedrisat.files.wordpress.com/2010/08/sirk-kavrami-a-palevi.pdf>, Erişim Tarihi: 14.03.2015

PALEVİ, Alaaddin (2011a). **İstismar Edilen Kavramlar**, 1. Baskı, İstanbul: Beyyine Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2011b). **Peygambersiz Bir Din**, 3. Baskı, Konya: Meva Kitap Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2014). **İstismar Edilen Kavramlar**, İstanbul: Beyyine Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2015a). **İstismar Edilen 40 Hadis**, Ankara: İtisam Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2015b). **İstismar Edilen 40 Ayet**, Ankara: İtisam Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2015c). **Sorularla İslam Akaidi**, Ankara: İtisam Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2016a). **Sorularla Oruç Risalesi**, Konya: Nokta ofset.

PALEVİ, Alaaddin (2016b). **İmam Ebu Hanife Kimdir**, Konya: Nokta ofset.

PALEVİ, Alaaddin (2016c). **Sorulu Cevaplı Fıkıh Usulü**, Ankara: İtisam Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2016). “*Alaeddin Palevi Hoca Akide Dersleri 1. Ders Akideye Giriş*” <https://www.youtube.com/watch?v=p2tWcAnvEpU> (E.T. 30.10.2016)

PALEVİ, Alaaddin (2017a). **Hz. Peygamberin Haber verdiği Decaller**, Samsun: Mukatta Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2017b). **Günümüz Cemaatlerine nasihatler**, Samsun: Mukatta Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2017c). **Fatiha Bizden Ne İstiyor**, Samsun: Samsun: Mukatta Yay.

PALEVİ, Alaaddin (2017d). **Sigaranın Haramlığı hakkında Kat’i Deliller**, Samsun: Mukatta Yay.

RIZA, Muhammed Reşid (1991). **Muhammedi Vahiy**, (Çev. Salih Özer) Ankara: Fecr Yay.

RIZA, Muhammed Reşid (2005). **Fetâvâ’l-İmâm Muhammed I-VI**. (Derleme) Ed. Selâhaddîn el-Müneccid & Yûsuf Hûrî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd.

POLAT, Fazlı (2012). “**Toplumsal Farklılaşma ve Din**”, (Editör: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara: Grafike Yay. ss. 477-489

SARIKAYA, Mehmet Saffet (1998). “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat Ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri”, **Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi Yıl.**, Sayı: 3, ss. 93-102.

SARIKAYA, Mehmet Saffet (2008) “Dinde Marjinalleşmenin Pratik Boyutuna Dair Bazı Değerlendirmeler”, **e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi**, Sayı 1, ss.27-41.

SEZER, Baykan (2011). **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, Ankara, Kitabevi yay.

SİNANOĞLU, Mustafa (2000). “İman”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 22, 212-214

- Ankara: Diyanet Yayınevi.
- SİMMELE**, George, Kurt H. **WOLFF**, (1950). *The sociology of Georg Simmel*. Glencoe, III: Free Press.
- SOLMAZ**, Bünyamin (2011). “Toplumsal Değişme Olgusu çerçevesinde Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler”, **Birey ve Toplum**, Cild 1, Sayı 2, ss. 192-213
- SUBAŞI**, Necdet (2014). **Dini Sosyaliteler**, İst: Tezkire Yayıncılık
- SUNAR**, Lütfi (2018). “Türkiye’de İslami STK’ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi” **Kurumsal Yönetim Akademisi Araştırma Raporları**: 1, İst. : İlke Yayınları
- ŞEKER**, Fatih Mehmet (2012). “Vehhabiliğin Osmanlı Mütefekkirleri Üzerindeki Akisleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Sayı 21, ss.329-358
- ŞEN**, Osman (2011). **Din Terörizm ve el-Kaide**, Ankara: Sarkaç Yay.
- ŞENGÜL**, Serdar (2008). “**Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı Ve Cumhuriyet Modernleşmesi İle Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri**”, Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- SPENCER**, Herbert ve Talcott **PARSONS** (1977). **The evolution of societies**. Englewood Cliffs (N.J.: Prentice-Hall.)
- ŞENTÜRK**, Hulusi (2015). **İslamcılık, Türkiye’de İslami oluşumlar ve Siyaset**, 3. Baskı, İst.: Çıra Yay.
- TAN**, Erkan (2015). “Erkan Tan vakti”, Beyaz TV, Ankara, <http://beyazgazete.com/video/webtv/televizyon-40/alaaddin-palevi-paralel-yapi-bana-kumpas-kurdu-436331.html>, Y.T.: 02.03.2015,
- TAŞ**, Kemaleddin (2003). “Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Dini Araştırmalar**, Cilt:6, Sayı: 6, ss. 199-205
- TASLAMAN**, Caner (2011). **Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam**, İstanbul: İstanbul yayınevi
- TOKER**, İhsan (2008) **Nitel Araştırma Paradigması ve Din**, Selçuk üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26, ss.56-74
- TEKİN**, Mustafa (2005). “Ticanilik”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık içinde**, Cilt 6, (Edit: Tanıl Bora, Murat Gültekingil) 2. Baskı, İst: İletişim yay.
- TUNÇAY**, Mete (1999). **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tekparti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)**, İst.: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- YAPICI**, Asım (2001). “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 2, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2002, ss. 75-117
- YAVUZ**, Hakan (2005). **Modernleşen Müslümanlar**, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki (2011). “Tekfir”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 40, 350-356, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı
- YEŞİL**, Kamil (2011). “*Şûrâ-Tevhid-Hicret Gazeteleri ve İslami Düşüncede Radikal Tavrı*”, <http://kaynakmetinler.com/sura-tevhid-hicret-dergileri-ve-islami-dusuncede-radikal-tavir>, (E.T. 21.01.2018)
- YILDIRIM**, Ercan (2015). **Neoliberal İslamcılık (1980-2015) İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu**, 2. Baskı, İst.: Pınar Yayınları

- YILDIRIM**, Ercan (2017). “*Kerim Devletin Gölgesinde Din-Devlet İlişkileri*”, E.t. 16.09.2017 <http://www.star.com.tr/acik-gorus/kerim-devletin-golgesinde-devlet-iliskileri-haber-1255582/>
- YILDIRIM**, Ali ve Hasan ŞİMŞEK (1999). **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- YİĞİT**, İsmail (2009) “Sıffin Savaşı”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 37, 107-108. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı
- YÖRÜKAN**, Yusuf Ziya, (1953). “Vehhabilik”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1, ss.51-67
- YURDAGÜR**, Metin (2010). “Tağut”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt: 39, sayfa: 372
- ZÜRCHER**, Eric Jan (2000). **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, (Çev.: Yasemin Saner Gönen), (7. baskı) İst.: İletişim Yay.
- WACH**, Joachim (1990). **Din Sosyolojisi**, (Çev. Ünver Günay) Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları
- WATT**, W. Montogomery (2001). **İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu**, Çev.: M. Kılavuz, İstanbul: Birey Yayıncılık,
- WALLACE**, Ruth ve Alison WOLF, (2012). **Çağdaş Sosyoloji Kuramları** (Çev:Leyla Elburuz, M. Rami Ayas) 3. Baskı, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- WEİSMANN**, Itzhak (2007). **The Naqshbandiyya**, New York : Taylor & Francis e-Library.

İNTERNET KAYNAKÇASI

Sözcü Gazetesi (2014) “*Konya'dan İŞİD'e 3 bin kişi katıldı.*” [www.sozcu.com.tr.](http://www.sozcu.com.tr/), <http://www.sozcu.com.tr/2014/gundem/chpli-kart-konyadan-icide-3-bin-kisi-katildi-589470/> E.T. :29 Ağustos 2014)

<http://tevhiddersleri.com/tevhid-dersleri/secim-calismasi-ile-ilgili-onemli-duyuru/1701.07.2015>

<http://alaaddinpalevi.com/hakkinda.php>. (E.T.: 10.11.2015)

www.beyazgazete.com (2015). “*Paralel Yapı Bana Kumpas Kurdu*”, (02.03.2015)

Sabah Gazetesi (2012). “*Diyanet 1000 mele atadı*” 22.06.2012, <https://www.sabah.com.tr/yasam/2012/06/22/diyanet-1000-mele-atadi> E.T. 22.06.2012

<http://www.tdk.gov.tr/>

Konyayenigun Gazetesi (2017) “*Fetö bağlantılı 23 STK kapatıldı.*” <http://www.konyayenigun.com/yenigun-ozel/feto-baglantili-23-stk-kapatildi-h153405.html>. (E.T.: 14.07.2017)

Memleket gazetesi (2015) “*Alaaddin Palevi: Paralelciler bana kumpas kurdu,*”
<http://www.memleket.com.tr/alaaddin-palevi-paralelciler-bana-kumpas-kurdu-784077h.htm>

NTVMSNBC, (2001). *Taliban tarihi yok etti*
<http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/67884.asp>, (E.T.: 16.11.2014)

Haber (2014). “*Terör Lideri Yaptılar, ‘Gülen İle Sorguladılar’*”
<http://www.sabah.com.tr/gundem/2014/12/21/teror-lideri-yaptilar-gulen-ile-sorguladilar> (E.T.: 21.12.2014)

Ak Parti Programı (2002). Ak Parti Seçim Beyannamesi, <https://www.tbmm.gov.tr>.
https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200304063%20AK%20PARTI%20SECIM%20BEYANNAMESI%202002/200304063%20AK%20PARTI%20SECIM%20BEYANNAMESI%202002%200000_0000.pdf (E.T. 12.05.2018).

<http://alaaddinpalevi.com/videolar.php>, “*Fil Suresi*” 04.03.2016,
<https://www.youtube.com/watch?v=VM1gEddJlfo>, “*Alaaddin Palevi Hoca Fil Suresi*”, 04.03.2016

wordpress.com (2010) “*Şeyh Makdisi röportajı*”, Nida’ul İslam Dergisi,
<https://tevhiditedrisat.files.wordpress.com/2010/08/el-makdisi-reportaj-1-pdf.pdf>
 (E.T. 03.09.2016)

EK: MÜLAKAT SORULARI

- Palevi ne demektir, gerçek soyadınız nedir?
- Yaşınız kaçtır?
- Hangi okullarda eğitim gördünüz?
- Türkçeyi nerede öğrendiniz?
- Kitaplarınızı kendiniz mi yazıyorsunuz?
- Selefî misiniz, yada kendinizi din anlayışı bakımından nasıl tanımlarsınız?
- Konya'ya hangi tarihte geldiniz?
- Güneydoğudan neden göç ettiniz?
- Başka iller varken neden Konya ilini tercih ettiniz.
- Kitaplarınızda ve seminerlerinizde neden dışlayıcı ve ötekileştirici bir söylem kullanıyorsunuz?
- Diğer medreseler gibi Devlet çatısı altına Kur'an kursu olarak neden dahil olmuyorsunuz?
- İlahiyat Fakültelerinde ders vermek ister misiniz?
- Suriye'deki medreselerde ne kadar eğitim gördünüz?
- Muhammed el-Makdisi ile tanışıyor musunuz? Neden onun fikirlerini savunuyorsunuz?
- Kitaplarınızda tağut, belam, küfür düzeni gibi kavramların neden sık kullanıyorsunuz?
- Konya'daki diğer selefî anlayışa sahip kişilerle görüşüyor musunuz?
- İlahiyat hocalarına kitaplarınızda reddiyeler yazarak karşı çıkıyorsunuz, neden?
- Şeyh Said hadisesi hakkında ne düşünürsünüz?
- Türkiye Cumhuriyeti size göre küfür düzeni midir?
- Tağut söylemini sık dile getiriyorsunuz, neden?
- Son yıllarda siyasilerle yakınlaşma temayülünüzün olduğu doğru mudur?
- Emniyet güçleri sizi niçin takip ediyor?
- Medreseniz köken olarak hangi ekole bağlıdır?
- Sizin gözünüzde ilahiyatçılar dini temsil edebiliyor mu?
- İtikadi ve ameli olarak hangi mezhebe mensupsunuz?
- Medresenizin ve ailenizin gelir kaynağı nelerdir?

- Konya'daki diğer selefî gruplar ile irtibatınız var mı?
- Sizden sonra grubunuzu yönetecek kişi belli midir?
- Görüşlerinizin toplumda kabul görüyor mu?